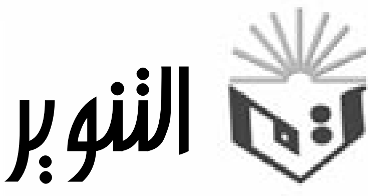


دورية – علمية – ثقافية – مُحَّكمةَ – تصدر عن مركز التنوير المعرفي
العدد الأول سبتمبر ٢٠٠٦ م

التصميم والتنفيذ الطباعي
المركز السوداني للخدمات الاعلامية
عمارة الامارات الطابق الثاني
مكتب رقم (٧)
سلوى مبارك أحمد الحاج
تلفون : ٧٧٦١٦٧- جوال : ١٢٣٨٤١٤٩+
النشر والتوزيع
شركة قماري للنشر والتوزيع

محتويات العدد

قـواعــد النشـــــر

التنوير: هي دورية علمية ثقافية محكمة، تُعنى بقضايا إسلام المعرفة في مجالات العلوم الإنسانية وفق مرجعيات الوحي الكريم والذات الإنساني.

● وتقدم المادة الفكرية والعلمية للدورية وفق القواعد التالية:

١/ يشترط في البحث ألا يزيد حجمه على عشرين صفحة A4 بونط ١٤ مع الهوامش وألا يكون قد نُشر أو قُدِّم للنشر في أي مكان آخر.

● تنقسم الدورية إلى الملفات التالية:

- أوراق بحثية - أوراق نقاش - حوارات ومحاضرات -مراجعات نقدية.

- ملخصات رسائل علمية.

٢/ يشترط في الأوراق العلمية المقدَّمة لملف الأوراق البحثية أن يراعى فيها الالتزام بالمنهج العلمي في التقسيم والصياغة والاقتباس والتوثيق بالهوامش وقائمة البيلوجرافيا. وسوف تخضع تلك الأوراق للتحكم من جانب أهل الاختصاص وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة. وقد يطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين. ولهيئة التحرير الحق في إجراء تعديلات تحريرية لا تمس جوهر البحث.

٣/ أوراق النقاش هي أوراق حرة تطرح فرضيات علمية وفكرية جديدة بصورة متسقة منطقياً بصدد إعدادها علمياً لأن تبلغ درجة النظرية، ولا يشترط فيها الالتزام الصارم بقواعد وتقسيمات المنهج العلمي وتكفي الإشارة الأولية للتوثيق، ويتم تحكيمها داخل هيئة التحرير فقط.

٤/ يفضّل إرفاق سيرة ذاتية مختصرة وصورة فتوغرافية (باسبورت) مع البحث.

٥/ يمنح مركز التنوير المعرفي مكافأة مالية للبحث المجاز للنشر.

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التنوير

جاء العدد الأول من مجلة التنوير بحثاً أساسياً حول مفهوم التنوير والتنوير المعرفي، فقرر موقفاً نقدياً يعتمد أسبقية التنوير القرآني وراء أي تنوير عداه. ونحن من هذا إن كنا نتطلّع إلى الراهن والمستقبل، فإن في ذلك تجاوز لجدل دار في ماضي أوروبا وفق قوانين العلم الكلاسيكية التي رسمت صورة العالم في أذهان العلماء في القرن الثامن عشر قدّمت فيه مقولات الحتمية والضرورة السببية والحكم والضبط والتنبؤ واليقين تم عنها إعلان سلطة العقل والدعوة إلى الإيمان بالعلم والطبيعة والتقدّم، وآمن مفكري ذلك العصر أن الإنسانية ستخطو خطوات مستقبلية، وأن لا مجال للعودة إلى الوراء. وكان هذا إيذاناً بتطوّر قوانين العلم إلى الحد الذي تحوّل معه الأمر في أوروبا المعاصرة إلى ثورة قلبت اتجاه العلم بتنوير جديد نحو رفض الحتم وإسقاط السببية ودحض التنبؤ القطعي واليقين المعرفي وإعلان النسبية والاحتمالية جراء إثبات حرية إرادة الإلكترون ودمج قانوني الطاقة والكتلة ووصل الزمان بالمكان مما حدا بمفكري العصر إلى البحث عن منهج (للتكذيب) لا (التحقق) ورهن التطوّر العلمي بحالة (النموذج المعرفي) في أذهان العلماء بما يتضمنه من اعتقاد وأسطورة وميتافيزياء بخلاف ما بدا عليه الأمر في أول دعوى التنوير الغربي في القرن الثامن عشر. فكان هذا التنوير الجديد بذلك شاهداً على أن ما يفتحه الغرب المعاصر من سبل فكرية إنما تسلم تنويرنا المعرفي طرف القياد في ضروب الاجتماع والإنسان راهناً ومستقبلاً. وندعو أن من قرأ في كتاب "توماس كون" The Structure of Scientific Revolution " بنية الثورات العلمية" كيف يكون التطوّر العلمي الفاعل هو جراء ثورة صدرت عن صراع بين قائم ووارد عليه أدى إلى تحوّلٍ في بنية النموذج المعرفي لدى العلماء. فعليه بذات النحو أن يرى أصلاً لذلك في أن إعجاز نزول القرآن في جزيرة العرب إنما هو لغرابة ذلك الكتاب الكوني عن أولئك القوم وطريقة حياتهم ومعارفهم في مقابل ما كان من نضج وعظم للوعي العلمي والفكري لدى اليونان آنذاك ومنذ ما قبل ميلاد المسيح عليه السلام. فكان في ذلك محققاً ضرورياً للثورة التاريخية التي نبّهت كافة أرجاء العالم إلى هذا (القرآن) وأنه حتماً من عند الله تعالى إذ مثل نزوله شذوذاً معرفياً في المعنى والدلالة لكل

سياق من سياقات علاماته بما لا يمكن معه لشعراء وبلغاء الغرب ممن يملكون ناصية العربية الفُصحى حينها الادعاء بالقدرة على الإتيان بسورة من مثله. فكان هنا الإعجاز وكان الصراع بين ما هو قائم وما ورد عليه من غريب ينتهي إلى تلكم الثورة التاريخية. ولو أن هذا القرآن نزل على أوروبا القابضة وقتها على ناصية العلم والفكر والمنطق لكان عن ذلك سؤال الأصقاع حول العالم " أو ليس هذا أمراً من بناة الوعي الغربي ؟ وبحكم التفوّق العلمي لهذا الوعي يكون مرد السؤال مبرراً بأنه يتسق وكونه حلقة في تطوّر الوعي الغربي. فلا يبدو بذلك شذوذاً يحتاج معه الناس إلى مراجعة التاريخ وهو ينقلب على عقبيه. أما وأنه نزل على مكان ضارب في الجهالة وعلى رجل أمي لا يقرأ ولا يكتب ولا يعلم أسرار البلاغة وحتى أنه ليس برجل من القريتين عظيم. فإن ذلك يكون أكبر مدعاة لسؤال الأصقاع والحواضر على السواء أن هذا لا يخرج حتماً من ظلام البادية بل يخرج من مشكاة الله تعالى وللناس كافة.

وعلى هذا العهد يصدر العدد الثاني من مجلة التنوير بحمد الله تعالى، وليس هو بحثاً للتنوير في المفهوم والمصطلح، وإنما هو في فعل التنوير في حيز الممارسة المباشرة وصياغة الموجهات المنهجية لعلوم تتخبط وتنتظم وتتطوّر بمرجعية الوحي. وذلك هنا في منحى يجنح بإصدارتنا الثانية هذه نحو جوانب متعددة للظاهرة الاجتماعية على نحو مباشر وغير مباشر وذلك في علاقتها بفلسفة التاريخ والحضارة مثّلت في مجملها الروح العامة للإصدارة وفق عدد من الأطروحات:

ففي باب البحث كان بدراسة الظاهرة المعنية بنحو تطبيقي صريح وفق صياغات العلوم الاجتماعية وأزمتها في المنطقة العربية. (د. خليل عبد الله المدني) وبتقديمها في مجال التحولات الاجتماعية وفق مقولات ومفاهيم قرآنية (د. أماني محمود) وبإدخالها في ثنايا الظاهرة التاريخية بإثارة الجدل بين مفاهيم التاريخانية والتعالي وتمجيد النص على الحدث (أ. غسان علي عثمان) وببحثها تطبيقياً من خلال ظاهرة اجتماعية- تاريخية ممتدة هي الظاهرة الإسرائيلية انطلاقاً من الموقف المنهجي في الجمع بين القراءتين (أ. محمد أبو القاسم حاج حمد- رحمه الله).

أيضاً في باب النقاش؛ جرى تناول الظاهرة الاجتماعية في نموذج الاقتصاد على مستوى المنهجية في إسلام العلوم باعتماد افتراضي لبرنامج البحث العلمي الذي قدّمه فيلسوف العلم المعاصر "أمري لاكاتوس" (بروفيسور محمد الحسن بريمة) وكذلك قدّمت أطروحة افتراضية تجعل مسمى

الحضارة بمثابة إطار عام يتفاعل بشقيه الفيزيائي والإنساني عبر تأويل آيات الله تعالى في الآفاق وفي الأنفس (أ. محمد وليد أحمد).

يليه في باب النقد، فكان قائماً على هذا الأخير بضرب منهجي جديد نوعاً ما في المراجعات النقدية والذي يعطي تحليلاً وتقريراً يعتبر بحد ذاته موضوعاً مستقلاً بذاته بما يفيد إمكان قرأته لذاته دون الحاجة للرجوع إلى المنقود. وكان الموضوع هنا مدخلاً إلى فلسفة علم الاجتماع (د. محمد عبد الله النقرابي).

ثم ينتهي الأمر إلى مجال الحوارات بتقديم ما فيه استلهام للتراث في حجيته ومنطقه الحواري أمام مشكلاته في حينها ثم ردها لدينا إلى حاضر من الأمر نحن عليه (أبو حيان التوحيدي).

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين،،،

رئيس التحرير
أغسطس ٢٠٠٦م



بسم الله الرحمن الرحيم

الظاهرة الإسرائيلية وفق منهج جدلية الغيّب والإنسان والطبيعة

أ . محمد ابو القاسم حاج حمد

مدخل :

تشكل قضية المنهج إشكاليات كبرى أمام كافة الفلسفات، قديمها وحديثها، إذ يجري البحث دوماً لا عن المعرفة فقط ولكن (ضوابط المعرفة) في محاولة للوصول إلى (منهج للمعرفة)، وقد يتعذر الآن الولوج في بحث ظاهرة ما دون التحديد المسبق لطبيعة المنهج، ويعود اصل البحث في المنهجية. في تقديري. إلى ما شهدنه الحضارة العالمية المعاصرة بمقدماتها الاوربية من تحديد صناعي لشروط الإنتاجية مع تراكم المعلومات العلمية التطبيقية التي يسرت استخلاص قوانين عامة لحركة الظاهرات، فلم يعد الفكر الإنساني المجرد والقائم على التأمل مقبولاً، خصوصاً وقد وطدت بعض المذاهب نفسها على أسس منهجية فأوجدت المقابل الذي يفرض على الآخرين تحديه، واخص بالذكر المنهج العادي الجدلي في تفسير الظاهرات الاجتماعية والتاريخية استمداداً لقوانين الطبيعة.

قد يقال أن ثمة مناهج عديدة قد وضعت في مقابل نظام المعرفة المادي الجدلي، منها ما يوطد مكانة الإنسان العقلانية ومنها ما يوطد مكانة الغيب، ومنها ما يحاول التأليف بين الغيب والعقل، غير أن كافة هذه المحاولات قد قامت كرد فعل على الجبرية المادية التي حاولت نفي الإنسان ونفي الغيب دون أن تكون قادرة على التحول من حالة رد الفعل إلى تثبيت (ضوابط المعرفة) المقابلة وبنفس تلك الصرامة المنهجية للمادية الجدلية. ولعل أفضل عبارة توفيقية تقربنا من فهم هذه المحاولات ما ساقه (توفيق الطيب) حين خط بأن ((.. مفهوم الحركة الإسلامية في نظرتها إلى الإنسان تؤكد دور العقل في الوصول إلى المعرفة ولكنها تعرف حدوده، وتؤكد أهمية النهج ولكن لا تؤمن (بنظرية معرفة)، وتؤكد دوره في فهم الوحي ولكنها لا تنسى أن الوحي (صادقاً مطلقاً)..))[1]

ومع تأكيد توفيق الطيب على (أهمية النهج) إلا أنه لم يمنحنا نهجاً لأنه يرفض الإيمان (بنظرية معرفة)، وليس ثمة نهج لا ينتهي إلى

١/ توفيق الطيب. خصائص الحركة الإسلامية المعاصرة. سلسلة نحو وعي إسلامي معاصر.

نظرية معرفة، لهذا نجد أن ما يكتبه (توفيق الطيب) حول نظرية الحركة الإسلامية إلى الإنسان والمجتمع والتاريخ والسياسة إنما يعتمد على لاءات نفي لمنطق النظريات التاريخية والمعاصرة ثم ينتهي لتثبيت مفهومه الخاص وفق (مبادئ عامة) لا يدلنا على أصولها النهجية أو النظرية[٢].

أما (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) فهو لازال يستصرخ كل قادر من المسلمين على البحث في (علم المنهجية) ولتحقيق (إسلامية المعرفة) لأنها: ((.. أساس ضروري لإزالة الفصام النكد بين النظرية والتطبيق، وبين الفكر والواقع، وبين القيادة الفكرية والقيادة السياسية والاجتماعية. وهي ضرورية لإزالة الثنائية والازدواجية الموجودة في النظام التعليمي الذي يسود العالم الإسلامي كله وللشروع في بناء النسق الثقافي الإسلامي..)).

ولكن ليس من الواضح ما يعنيه (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) من استخدامه للمنهجية وإسلامية المعرفة سوى أنها أمور مطلوب تحقيقها في مختلف العلوم: ((.. لذلك فإن إسلامية هذه العلوم وبلورة المفاهيم والمنطلقات الإسلامية في مجالات قضاياها الكبرى، هامة في جهود إسلامية المعرفة، وإنجاز الكتب المنهجية الأساسية في مجالاتها أساس لإنجاز الكتب العلمية المنهجية في سواها من العلوم، ودون ذلك تظل هناك حلقة مفقودة في إسلامية العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى لا تتم دون استكمالها ..))[٣].

غير أن (المعهد العالمي) يبدو وكأنه قد فرق تماماً بين المباحث الفلسفية وما يدعو إليه من النظر في المنهجية وأسلمة العلوم وذلك حين وصف بالغبش مختلف الرؤى الفلسفية الإسلامية: ((.. ونتيجة للتحديات الفلسفية والثقافية والحضارية الطارئة بعد الفتح الإسلامي، ودخول الأمم الأخرى ذات التراث الحضاري والفلسفي العريق في الإسلام، ونتيجة للغبش الذي لحق الرؤية الإسلامية بعد الصراعات والتمزقات التي حدثت بين المسلمين فقد أدى الجدل المحتدم بين الفرق المختلفة إلى الخوض الفلسفي الغريب على العقيدة الإسلامية السهلة الميسرة، كذلك الجدل العقيم في قضايا مفهوم الذات الإلهية، والصفات، والقضاء، والقدر، والسببية والوجود وغيرها. فالعقيدة الإسلامية تتميز ببساطة البناء القائم على حقائق الوجود التي أتى بها الوحي،

٢/ توفيق الطيب. المرجع السابق. ص ٩/٨، يورد المؤلف مفهومه للحركة الإسلامية على النحو التالي: (أ. أنها في نظرتها إلى الإنسان، تتوسط بين اعتباره إلها أو منافسا للإله. اليونان (بروميثيوس). أو خاطئا. النصرانية التاريخية. أو حيوانا راقيا.نظرية التطور. بل تراه كما هو، فهي لا تفهم الإنسان من خلال (طور تاريخي). التاريخ. بل من خلال (الفطرة). الطبيعة. وتعتبره جزءا منها، وهو مخلوق كما أن الطبيعة مخلوقة.
(ب. في نظرتها إلى المجتمع لا تعتبر (الفرد) كل شئ. المذهب الفردي (الليبرالية). أو لا شئ. المذهب الجماعي (الماركسية) بل هي أيضا توسطية تؤمن بأن (الفرد من المجموع والمجموع من الفرد) تماما كما تؤمن بأن (الفرد للمجموع والمجموع للفرد). فهي إذن لا تكون نظرتها نتيجة (ردود الفعال) تنعكس في حركة اجتماعية (يضع) بعض مفكريها مذهبا لفهم الفرد، بل تستند إلى (حكم ثابت) يستند بدوره إلى نظرية ثابتة في الفرد مستمد من حقيقة أصلها ثابت وفرعها في السماء.
(ج. في نظرتها إلى التاريخ لا ترى أن التاريخ لا شئ. كالبوذية. أو أنه مقرر سلفا. كالنصرانية التاريخية. أو أنه كل شئ. كالماركسية. بل ترى أن التاريخ من صنع الإنسان، فهو مهم ولكن تحكمه سنن الله العامة في الخلق، الترف، الفساد الأخلاقي، الانهيار، النشؤ ... الخ.
(د. في نظرتها إلى السياسة لا تقوم على أخلاق القوة. الرومان. أو أخلاق الضعف. المسيحية التاريخية. أو اللاخلاقية. ميكافيللي ومن تابعه في العصر الحديث. أو أخلاق السادة والعبيد. نيتشه. أو الصراع الطبقي. الماركسية. بل على الحق المدعوم بالقوة المؤيد للحرية ..).
هذا ما أسميناه بالمبادئ العامة التي وإن صدق حدسها الاستنباطي للروح الإسلامية إلا أنها لم تحول الحدسية الصادقة إلى منهج يشكل ضابطا للمعرفة.

٣/ الوجيز في إسلامية المعرفة ، كتاب المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة رقم (٣)، ٧ ط أولى ١٩٨٧م، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة، ص ٥٣، كذلك ص ٦٠.

وبالقدر الذي يستطيع العقل البشري إدراكها بيسر، بعيداً عن منهج البناء الفلسفي الظني النظري البشري المحدود، والفاسد في كثير من تكهناته وتناقضاته التي أقحمت على بحوث التوحيد والعقيدة ..))(٤).

أما مدير المعهد العالمي للفكر الإسلامي الدكتور (طه جابر فياض العلواني)، فيفترض أن: ((.. الخطوة الأولى المقترحة لإرساء دعائم إستراتيجية ثقافية إسلامية هي في إعادة تعريف (المعرفة) ليكون التعريف المقترح والمتفق عليه في جميع البلدان المسلمة أن (المعرفة العلمية) هي: (كل معلوم خضع للوحي أو العقل أو الحس أو التجربة..)(٥) وبذلك عرف الدكتور العلواني معرفتنا الإسلامية بكل تعريف جامع مانع، فأضاع التخصيص في التعميم. فما هو نوع المنهج المحدد الذي نعطيه لباحثيا حين نقول لهم أذهبوا فاستخدموا الوحي والعقل والتجربة والحس دون تحديد الضوابط ؟.

الخروج من الأزمة إلى المنهج:

نحن إذن أمام إشكالية تحديد المنهج، وأولى علائم الخروج من الإشكالية أن نحدد التناقض الظاهر بين الفلسفات الوضعية المستمدة من العلوم الطبيعية ونهاياتها الفلسفية المادية من جهة وبين المفهوم الغيبي للوجود الذي لا تخضع فيه القدرات لمقاييس العلوم الطبيعية ، ولكن علي أن يأتي هذا المخرج من خلال العلوم الطبيعية نفسها وليس من خارجها. وبذلك يكون تحدي الضابط العقلي في الطبيعة من خلال البناء الطبيعي نفسه هو أساس المعرفة الجديدة والصرح الأول في منهجيتها :

((وفِي الأرض قطَعٌ متجاورِاتٌ وجنَاتٌ من أعنابٍ وزرُعٌ ونخيُلٌ صِنوانٌ وغيرُ صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فِي الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون (٤). الرعد/ج ١٣)). فهنا (قطع متجاورات) + (يسقى بماء واحد) = تنوع لا نهائي، فالتربة ليست متباعدة أو مختلفة، والماء واحد، والنتاج غير مقيد بالنهايات التكوينية حين المحصلة النهائية ، ولكن هذا النتاج مقيد إلى قوانين الطبيعة حين نأخذ به كحالات منظورة. ثم :

((وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أحاج ومن كل تأكلون لحماً طرياً وتستخرجون حلية تلبسونها وترى

٤/ المرجع السابق، الوجيز في إسلامية المعرفة، ص ٢٤.

٥/ نحو بديل فكري ومعرفي إسلامي، د. طه جابر فياض العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، من محاضرات اللقاء العالمي الرابع، الخرطوم ٢٢/١٥ يناير ١٩٨٧م، جامعة الخرطوم.

الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون (١٢). فاطر / ج ٢٢)).

فمن كل. الفرات والأجاج. لحماً طرياً وحلية. فهنا افترقت الخصائص التكوينية الطبيعية واتحد الناتج، خلافاً لمل في سورة الرعد حيث اتحدت الخصائص وافترق الناتج الطبيعي.

فعلوم الطبيعة. حين إلى صياغة فلسفتها من ذاتها ومن معلماتها العلمية. إنما تفضي بنا إلى (فلسفة العلوم الطبيعية القرآنية) وليست (المادية الجدلية)، ومن هذه البدايات بالذات نلغي الثنائية المتوهمة والمفترضة ما بين الغيب والواقع فيعاد إلى صياغتها ضمن (منهج الرؤية الكونية الواحدة). أي الرؤية التي تندمج فيها فلسفة العلوم الطبيعية مع الفلسفة الغيبية المحققة للآمتناهيات في الطبيعة ولكن من خلال الطبيعة.

صحيح أن المعرفة الابستمولوجية المعاصرة قد أعادت طرح المعلومة العلمية بشكل يجردها عن السخافات الفلسفية المادية معلنة أن التوظيف الفلسفي المادي للعلوم الطبيعية إنما هو محض توظيف أيديولوجي[٦] غير أن هذا الموقف النقدي لا يعني تحديد الاتصال الفلسفي بالغيب، أنه مسار جديد للوضعية التي لا تريد البقاء رهن النهايات المادية التي شكلتها الفلسفة الماركسية للعلوم الطبيعية، فالثقة في مثل هذه المحاولات يجب الأ تتحول إلى منحها شهادة براءة فلسفية طالما ظلت بمعزل عن النهايات الغيبية لفلسفة العلوم الطبيعية وهي تدعي نقدها الذاتي/ السلبي للمادية الجدلية. إنها محاولات أيديولوجية من نوع آخر لاختراق (نظرية المعرفة) بمفهوم يتواصل مع حاجة الحضارة الاروبية المسيحية الرأسمالية للحفاظ على نفسها بمنأى عن المادية الجدلية، وبالرغم مما تثيره هذه المحاولات من إعجاب لدينا فيجب ألا تحجب عنا حقيقة أننا نملك هذه النظرية للمنهج والمعرفة في العلوم الطبيعية، وان بإمكاننا تعميقها لنتجه بها إلى المجتمع والتاريخ وفهم الوحي من خلال الواقع وفهم الواقع من خلال الوحي ضمن (رؤية كونية واحدة).

المنهج: نظرية المعرفة: الجمع بين القرآتين:

حين أوضح الوحي القرآني افتراق الخصائص التكوينية الطبيعية واتحاد الناتج كما في سورة فاطر، ثم أوضح اتحاد الخصائص

٦/ عبد السلام بنعبد العالي/ سالم يفوت، درس الأبستمولوجيا، دار توبقال للنشر، المغرب، الصفحات ٦٤/٦٨/٧٢.

التكوينية الطبيعية وافتراق النتائج كما في سورة الرعد، فقد طلب الربط ما بين القدرة الإلهية الطلقة والمعلومة العلمية التطبيقية المحددة، ويستمد هذا الربط منهجياً من أولى السور المتنزلة على غار حراء في الأرض المحرمة، الربط بين قراءة القدرة الإلهية المطلقة وبين العلم التطبيقي الموضوعي، أي قراءة أولى بالله ومن خلاله بوصفه (خالقاً) لا تتناهى قدرته، ثم قراءة ثانية هي (مع) الله وليس (به) بوصفه (معلماً) دالاً على القضايا في تحديدها، أي علم (القلم) الذي يشكل إطاراً موضوعياً لانتقال المعرفة دون تأويل أو لبس فكري :

((اقرأ باسم ربك الذي خلق (١) خلق الإنسان من علق (٢) اقرأ وربك الأكرم (٣) الذي علم بالقلم (٤) علم الإنسان ما لم يعلم (٥). العلق / ج ٣٠)).

في هذا الإطار طرح الله. سبحانه (نظرية المعرفة الكونية) التي لا تلغي فلسفة العلوم الطبيعية وتتهرب من التعامل معها. كما يفعل اللاهوتيين. وإنما تعيد توظيفها بوصفها فلسفة مستمدة من الواقع وموظفة في الإطار الغيبي[٧] .

كيفية التدريب على استخدام منهج الجمع بين القراءتين :

مع وضوح المنهج تظهر إشكالية التدريب على استخدامه، إذ كيف يمكن للباحث أن يربط أمام مختلف الظاهرات، بما فيها الاجتماعية والتاريخية وكافة العلوم الإنسانية، ما بين الغيب والواقع ؟. فإذا كانت آيات فاطر والرعد. كمثال. قد ربطت ما بين الغيب والطبيعة فكيف للإنسان أن يمتد بذات طبيعة الرؤية إلى قضايا الوجود كلها؟.

هنا يأتي الدور على الإنسان من بعد الطبيعة، فكما شد الله. سبحانه. الطبيعة إلى اللآنهايات في التكوين، كذلك يشد الإنسان إلى الوحي، فالغاية أن يتسامى الإنسان من فلسفة العلوم الطبيعية التي تربطه إلى المادة إلى الجمع بين القراءتين التي تشده إلى الغيب من خلال الطبيعة أولاً، ثم أن يرتقي الإنسان باتجاه الوحي الذي كنزه الله في القرآن الكريم والمكنون المجيد. فمن بعد انقطاع النبوة الخاتمة جعل الله سبحانه وحيه متصلاً بالإنسان من خلال القرآن:

((والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقاً لما بين يديه إن

٧/ العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار المسيرة، بيروت، ١٩٧٩م، ص ٧٦ وما بعدها.

الله بعباده لخبير بصير (٣١) ثم أورثنا الكتاب الذي اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير (٣٢). فاطر/ج ٢٢)).

هذا الوحي (من) الكتاب، كما أوحي للرسول الخاتم الموقر إنما سن على التبعيض أي (الذي أوحينا إليك/من/الكتاب) هو حق مصدق / لما بين يديه. وليس المقصود بتصديق ما بين يديه التوراة والإنجيل كما يأتي السياق عادة في سور نظنها مترادفات، وإنما هو تصديق لحاضر ما بين يدي الرسول الخاتم الموقر، بما في ذلك بالطبع التوراة والإنجيل. ولكن الاقتصار القرآني هنا يتحدد بذكر الزمن (ما بين يديه) من بعد أن نص على التبعيض (والذي أوحينا إليك/ من/ الكتاب)[٨]. فالمقصود إعطاء الوحي المحدود بظرفية زمانية ومكانية محددة، ولهذا نهى الله سبحانه الآية إشارة إلى أنه بعباده (لخبير بصير) والخبرة تفصيل بالواقع.

ثم جعل الله سبحانه الكتاب والوحي منه (إرثاً) لمن يصطفي من بعد الرسول، وهذه الآية تشير إلى غايتين. فيما يعلم الله .غاية أولى وتربط بين الإرث الكتابي والرسول، فالمتلقي من بعد الرسول إنما يتلقى وحي الكتاب من الله سبحانه ولكن إرثاً عن الرسول بوصفه صاحب الكتاب، فتبطل حينئذ دعوات الذين ينصبون أنفسهم أنبياء جدد من بعد الخاتم أو أصحاب رسالة ثانية أو جديدة، أما الغاية الثانية فهي إشارة إلى أن الكتاب القرآني هو أكثر من نصوص، وإنما هو وحي في ذاته يدفع به الله سبحانه إلى عباده الذين اصطفى، ثم لم يقيد الله سبحانه الاصطفاء، وإنما جعله مطلقاً، فمن عباده من هو ظالم لنفسه ومنهم من هو مقتصد ومنهم من هو سابق بالخيرات بأذن الله، فكأنما شمل الله سبحانه أنماط البشر جميعاً، فلم يحجر في العطاء من الوحي القرآني ولم يحجر على الاصطفاء.

الإنسان الجامع بين القراءتين :

هكذا نجد أنفسنا أمام (الإنسان) كمقومات (وعي ثلاثي) يتوسط لا وجودياً بين لا نهائية المعرفة الغيبية ومحددات المعرفة الوضعية، دامجاً بين المعرفتين وليس مستلباً لأي معرفة على حساب الأخرى، فحين يقول العلم بالنشؤ والارتقاء والتطورية ويثبت ذلك أمام العقل المعاصر بتطور الخلايا، ثم يثبت ذلك بديناميكيات

٨/ (قد قدر الله هذا الفارق مسبقا: بين كيفية تناول القرآن في مرحلة التحويل العربي، وكيفية تناوله حضاريا لدى التجارب البشرية المتقدمة. وتجلى هذا التقدير في الأمر لمحمد. الخاتم الموقر. بإعادة ترتيب آيات القرآن على غير مواضع النزول ليعطي الكتاب/ وحدته العضوية المنهجية/ التي تقابل أي منهجية حضارية بشرية مقبلة)، العالمية الإسلامية الثانية، للمؤلف، ص ١٦٩.

التطور التاريخي والاجتماعي، فليس أمام الإنسان. بمقومات وعيه الثلاثة. أن يتنكر لمنجزات المعلومة العلمية متستراً عليها بمفهوم فعل الغيب (دفعة واحدة)، خلق آدم كإنسان أول دفعة واحدة، بل على هذا الإنسان أن يبحث بمقتضى المحددات التطورية الطبيعية في معنى الآية ((إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون (٨٢). يس/ج ٢٣)).

فهنا توصيف لأمر (إنما أمره) ثم إرادة (إذا أراد) ثم مشيئة (شيئاً)، فجعل الله سبحانه ما بين مبتدأ الأمر ونهاية المشيئة توسط الإرادة ولكن دون أن يؤدي ذلك لنهايات فلسفية تقيد القدرة الإلهية أو تنقصها، تماماً كما حد من النهايات الفلسفية لعلوم الطبيعة دون المادية، ولكن مع الاحتفاظ للطبيعة بخواصها التطورية ومحدداتها. فنحتفظ للغيب بمطلق القدرة: ((وما امرنا إلا واحدة كلمح البصر/سورة القمر/ي ٥٠ ج ٢٧))، وكذلك نحتفظ للطبيعة بخاصية المحددات القانونية ((والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم (٣٩) لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون (٤٠). يس/ ج ٢٣)).

إذن، للغيب محددات أمر ثم إرادة ومشيئة، ولكن ذلك لا يشكل نهايات فلسفية تحد من مطلق القدرة، كذلك للطبيعة محددات قوانين لظاهرات، ولكن ذلك لا يشكل نهايات فلسفية تضع فلسفة العلوم الطبيعية في دائرة المادية. والفعل التفكري يرجع هنا لقدرات الإنسان في التعامل مع هذه الموضوعات المتداخلة، كيف يوحد ولا يؤلف بين التطورية التخليقية والمراحل الإلهية لتقسيم الفعل المتعالي، فليس ثمة نسخ للغيب باسم الطبيعة وليس ثمة نسخ للطبيعة باسم الغيب، وإنما رؤية كونية واحدة تعرف طريقها تماماً لحل ما يبدو متناقضاً أو متعارضاً. أي الأخذ بكافة مفاهيم الوجود ودمجها في رؤية كلية عبر الجمع بين القراءتين، بذلك يصبح الإنسان الحلقة التوسطية للمنهج، وبقدر ما تتمكن مقومات وعيه من توحيد الرؤية الكونية بقدر ما يتسامى وضعه الوجودي. وصولاً إلى وحدة جدلية الغيب والإنسان والطبيعة.

الظاهرة الإسرائيلية نموذج تطبيقي :

وفق هذا المنهج المعرفي (الجمع بين القراءتين. جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) سنعمد الآن لدراسة الظاهرة الإسرائيلية،

فطبقاً للمنطق العقلاني الظاهري المستمد من ثقافة العصر يمكن توصيف الظاهرة الإسرائيلية كاغتصاب أجنبي (قومي) ضمن مشروع استعماري لأرض (فلسطينية)، وقد تثير المبررات التاريخية التي اعتمدت عليها الصهيونية جدالاً واسعاً وكذلك هوية الشعب الإسرائيلي في الحاضر والماضي. ولكن طبقاً للمنطق القرآني المستمد من الآيات يمكن توصيف الظاهرة الإسرائيلية (كعودة) إلى ارض (مقدسة) وتبعاً (لإرادة) إلهية ربطت بين الأرض المقدسة والشعب الإسرائيلي

((وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وأتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين (٢٠) يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين (٢١) قالوا يا موسى إن فيها قوماً جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فانا داخلون (٢٢) قال رجلان من الذين يخافون انعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غالبون وعلى الله توكلوا إن كنتم مؤمنين (٢٣) قالوا يا موسى إنا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها فاذهب أنت وربك وقاتلا إنا هاهنا قاعدون (٢٤) قال ربي إني لا املك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين (٢٥) قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين (٢٦). المائدة / ج٢٢)).

تشير هذه الآيات إلى ثوابت قرآنية محددة:

أولاً: أن دخول بني إسرائيل الأول. قبل أربعة عشر قرن تقريباً من ميلاد المسيح. إلى الأرض التي وصفت بالتقديس، إنما تم بأمر إلهي وعلى حساب قومية كانت تسكن تلك الأرض (القوم الجبارين). بذلك نسخت الإرادة الإلهية الحق القومي والتاريخي للقوم الجبارين في أرضهم، واستبدلتهم بشعب لا يملك لا حقاً قومياً ولا تاريخياً في الأرض، مع منح الأرض عينها صفة التقديس.

ثانياً: أن الجانب الإسرائيلي وبالرغم من حاجته للوطن بعد إخراجه بمعجزات الله الحسية الخارقة على يد موسى من مصر الفرعونية، إلا أنه رفض الحصول على وطن بقتال قوم جبارين، فدفعهم الله سبحانه إلى التيه أربعين سنة هلك خلالها جيل الأسر الفرعوني الذي نشأ في ظل العبودية قروناً وفقد تقاليد الحرية

والقتال، ونما خلالها جيل جديد صقلته الصحراء وأجواء الحرية، فالمنطق الإلهي أخذ هنا بالتعامل مع الواقع الموضوعي والسنن الاجتماعية والمادية في تكوين الإنسان من حيث أثار التنشئة، فكأنهم حين عادوا ودخلوا بعنوة. من بعد التيه أربعين سنة. قد دخلوا كشعب متمرس على القتال بحكم تنشئة الواقع الموضوعي، فحق لجيل الاقتحام الإسرائيلي وقتها أن يبتدئ في تأسيس وجوده على أسس قومية / تاريخية وبشكل (موضوعي) مع علمنا تماماً أن الاقتحام كان إرادة إلهية صرفة.

ثم ننتقل لمعالجة حالة ثانية حكمت البقاء الإسرائيلي في الأرض المقدسة والنفي عنها شتاتاً في الأرض، وهي حالة (العهد المقدس) بين الله سبحانه وبني إسرائيل الذين نص على أنهم شعبه (المفضل) في الأرض (المقدسة):

((يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وافوا بعهدي اوفو بعهدكم وإياي فارهبون. البقرة /ي ٤٠/ج ١)).

((وإذا أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما أتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون. البقرة / ي٦٣ / ج ١)).

((وإذا أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتم إلا قليلا منكم وانتم معرضون (٨٣) وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وانتم تشهدون (٨٤) ثم انتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتومنؤن ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون (٨٥). البقرة / ج ١)).

((ورفعنا فوقكم الطور بميثاقهم وقلنا لهم ادخلوا الباب سجداً وقلنا لهم لا تعدوا في السبت وأخذنا منهم ميثاقاً غليظاً (١٥٤) فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً (١٥٥) وبكفرهم وقولهم على مريم بهتاناً عظيماً (١٥٦) وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن

شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا أتباع الظن وما قتلوه يقينا (١٥٧) بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزاً حكيماً (١٥٨) وان من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيداً (١٥٩) فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيراً (١٦٠) وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذاباً أليماً (١٦١). النساء / ج ٦)).

قد قيدت العلاقة بين الله سبحانه وبني إسرائيل في الأرض (المقدسة) بوثاق (العهد) والتفضيل)، وهي تجربة (إيمانية) اتسمت بخوارق العطاء الإلهي الحسي ما فوق الطبيعة، كشق البحر، والماء من الصخر اثنتا عشرة عيناً، وإحياء الموتى، وتظليلهم بالغمام وإمدادهم بالمن والسلوى، وفي مقابل ذلك كان العقاب الإلهي حسياً خارقاً فوق الطبيعة، كرفع الطور من فوقهم حين عبدوا العجل، والمسخ إلى قردة وخنازير حين اعتدوا في السبت، والتيه أربعين سنة في الصحراء حين رفضوا دخول الأرض المقدسة عنوة، وامتد العقاب الإلهي إلى تحريم الطيبات عليهم بظلمهم. ثم انتهت تلك المرحلة من العلاقة باقتضاء نفيهم وتشتيتهم في الأرض: ((ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباؤا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. آل عمران/ج ٤)).

إذا عدنا إلى التاريخ، نستطيع أن نتلمس العوامل الموضوعية التي أودت ببني إسرائيل إلى النفي والشتات وما يسمونه السبي، وذلك دون أن يضطر الباحث إلى الاتجاه نحو الدوافع الغيبية، فالإسرائيليون شعب صغير تمركز في الوسط من أهم بقع إستراتيجية. جغرافية نشأت حولها الحضارات الكبيرة والقومية، كالفرعونية والبابلية والفارسية والآشورية واليونانية والرومانية، فلا حقق الإسرائيليون الاندماج في هذه الحضارات ولا استطاعوا استقطابها برسالتهم الدينية، ولا عمدوا إلى توحيد المنطقة الوسطى من حولهم لبناء كيان قوي في مثلث التجوال الإبراهيمي الذي يدعونه اليوم، وهو المثلث الممتد من العراق إلى مصر إلى الحجاز. فكافة العوامل التاريخية الموضوعية تظهر حتمية

خضوعهم للغير ونفيهم وسبيهم، ودون أن يضطر الباحث إلى أن يرجع للعوامل الغيبية، تماماً كما يحدث اليوم حين يفسر الباحثون الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين وفق مقتضيات عصر الإمبريالية ودون الرجوع إلى العوامل الغيبية التي تصف هذا الاحتلال بأنه (عودة) وتصف فلسطين بأنها أرض (مقدسة). وهكذا يتم ظاهر الخلاف بين الركون إلى العوامل الغيبية وخلفياتها في صناعة التاريخ، والركون إلى العوامل المادية وخلفياتها الموضوعية الظاهرة. والمشكلة الفلسفية هنا أن الباحث في الكيفية الغيبية لصناعة التاريخ لا يتوقف حول طريقة الإخراج الموضوعي للإرادة الإلهية في الواقع بوصفها إرادة ليست نقيضة للمحددات الشرطية الواقعية ولكنها مستحوذة عليها، فالقيمة الجوهرية لجدل الغيب أن نكتشف كيفية استحواذه على الواقع وهيمنته على جدل الإنسان والطبيعة. فالإسرائيلي من جيل الأسر والعبودية الفرعوني الذي رفض دخول الأرض المقدسة أعيدت صياغته وفق شروط التنشئة الواقعية في الصحراء ضمن زمان التيه أربعين سنة، فلو أراد الغيب أن يهيمن بمطلقه على الإنسان والطبيعة لدفع الله بجيل الأسر الفرعوني لدخول الأرض المقدسة وبنفس كيفية شق البحر.
أما مشكلة الباحث الوضعي فتكمن في عدم رؤيته لجدلية الغيب المتحكمة في النتائج والدافعة نحو الأسباب فلا يفهم من التاريخ إلا مغزاه الطبيعي أو الإنساني وبمعزل عن الغايات الكونية فتتركز خلاصاته الموضوعية في نتائج جزئية مثل الدراسات الراهنة عن الظاهرة الإسرائيلية وطبيعة الصراع العربي. الإسرائيلي آفاقه المحلية والدولية. أما كيف يحسم هذا الصراع فإن آفاق الحلول. بصفتها وضعية. فلا تتجاوز تقدير العوامل المحلية والدولية وموازين القوة المادية، في حين أن جدلية الغيب قد منهجت هذا الصراع لما هو أكبر من العوامل الموضوعية المحلية والدولية، فهو صراع يقصد منه أن يكون (تدافعاً) شاملا على المستوى المحلي والعالمي بحيث يؤدي هذا التدافع في النهاية إلى ظهور منهج الهدى ودين الحق على مستوى البشرية كلها . فهو صراع (تدافع) مستقطب لحالة تاريخية حاضرة ومستقبلية على مستوى العالم كله، وإن بدا للبعض غير ذلك من وجهة النظر الموضوعية، أو وجودية إنسانية، لأن هذه الجدلية الجزئية هي ظاهر الأمر الذي

يحتويه ما هو أكبر، أي جدلية الغيب المتفاعلة مع جدلية الإنسان والطبيعة، وهذا هو منهج معرفتنا في الجمع بين القراءتين، القراءة الغيبية، والقراءة القلمية الموضوعية.

طالما أنها إرادة الله .. فهل نمتنع عن الصراع ؟:

قد قضى الله سبحانه على بني إسرائيل بالعودة من الشتات والمنفى إلى الأرض المقدسة، وذلك لمرة ثانية، أي مرة أخرى: ((فأراد أن يستفزهم من الأرض فأغرقناه ومن معه جميعاً (١٠٣) وقلنا من بعده لبني إسرائيل اسكنوا الأرض فإذا جاء وعد الآخرة جئنا بكم لفيفا (١٠٤). الإسراء/ج ١٥)). والإشارة القرآنية تتناول هنا مرحلة دخول الأرض المقدسة (اسكنوا الأرض) ثم مرحلة عودة إليها (لفيفا) من بعد الخروج منها، وقد حدث الوعد الأول بدخول الأرض المقدسة على أيام جيل الصحراء، وحدث الخروج منها نهائياً، ولكنه خروج ليبدأ معه (الحشر) الجديد تحقيقاً للعودة الثانية التي نعيش عصرها الراهن، العودة لفيفا.

قد حدد الله سبحانه سياق المرحلتين التاريخيتين في مطلع سورة الإسراء:

((وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألا تتخذوا من دوني وكيلا(٢) ذرية من حملنا مع نوح انه كان عبدا شكورا(٣) وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا(٤) فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا(٥) ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا(٦) إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا (٧) عسى ربكم أن يرحمكم وان عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا (٨). الإسراء/ج ١٥)).

كان الرسول، الخاتم الموقر، يعلم تماماً أن جند الإسلام الذين وصفهم الله بأنهم ينتسبون إليه بالعبادة (عبادا لنا أولي بأس شديد) سيضعون نهائياً الحد الفاصل للمرحلة الإسرائيلية الأولى، وذلك بأن يجوسوا خلال الديار ويقضوا على مظاهر الوجود الإسرائيلي الذي كان ممتداً إلى المدينة المنورة في شكل تجمعات بني قريظة وبني القينقاع وغيرهم، وكان الرسول، الخاتم الوقر،

يعلم تماماً أن هذا الخروج هو بذات الوقت مبتدأ تشتيت يعقبه حشر (أول) أي حشر آخر إلى الأرض المقدسة:

((هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فآتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الابصار (٢) ولولا أن كتب الله عليهم الجلاء لعذبهم في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب النار (٣) ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاق الله فأن الله شديد العقاب (٤). الحشر / ج ٢٨)).

ذلك كان الخروج النهائي ختاماً للمرحلة الأولى وكأول حشر باتجاه العودة لفيفا في المرحلة الآخرة. وقد علم الرسول الخاتم الموقر ذلك، أي نبأ عودتهم وأن قتالهم إياه وقتاله لهم هو مبتدأ عودة لهم، ومع ذلك لم يمتنع الرسول الخاتم الموقر عن قتالهم.

لم يقل الرسول: لِم أقاتلهم وأخرجهم طالما أنه مكتوب عليهم العودة في وعد الآخرة؟، وتماماً كذاك الموقف الرسولي حين أخراجهم يكون موقفنا حين عودتهم، فعلمنا أن إرادة الله قد كمنت في إخراجهم وأن إرادة الله قد كمنت في عودتهم يجب أن يتصل بعلمنا حول موجبات ومقتضيات هذه الإرادة الإلهية المقدسة، فهي إرادة تتجه لإحداث (التدافع) الديني الذي يؤدي في النهاية إلى ظهور منهج الهدى ودين الحق على المستوى العالمي. فمن خلال جدلية التدافع بين العرب والإسرائيليين تبتدئ معالم المرحلة العالمية الجديدة، يكون الإسرائيليون قد أنهوا وقتها مرحلتهم الثانية في العلو والإفساد بعد العودة بهم لفيفا، ويكون العرب قد بدأوا مرحلة علوهم الثاني أيضاً بالحق وعلى مستوى عالمي.

كان هناك التدافع الذي نص عليه الله سبحانه بين القلة الصابرة المؤمنة من بني إسرائيل بقيادة طالوت ضد جالوت وجنوده، وقد وصف الله سبحانه. ذلك التدافع لمنع الفساد في الأرض:

((فهزموهم بإذن الله وقتل داوؤد جالوت واتآه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء ولولا دفع الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين. البقرة/ي٢٥١/ج ٢)).

فالتدافع موصوف بأنه فضل من الله على العالمين حتى لا يستحكم الفساد بالأرض ((إن الله يدافع عن الذين آمنوا إن الله لا يحب

كل خوان كفور (٣٨) أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير (٣٩) الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز (٤٠) الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور (٤١). الحج / ج ١٧)).

إذن تتجه الإرادة الإلهية التاريخية المقدسة هنا إلى إحداث (التدافع) الديني، غير أن التدافع ليس هدفاً في حد ذاته وإنما هو وسيلة لحفظ التوازنات الدينية حين تتمحور كل أمة من حول رموزها الدينية دفاعاً عنها، صوامع وبيع وصلوات ومساجد، هذا من جهة، ثم من جهة ثانية يؤدي هذا التدافع العصبوي الديني إلى تطوير قواعد المفاهيم الدينية المتدافعة لتثبت صلاحياتها الحضارية المتطورة ابدآ حتى تصل البشرية إلى مرحلة الهدى ودين الحق الشامل:

((يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون (٣٢) هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون (٣٣) التوبة/ ج١٠)).

كذلك: ((هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا (٢٨). الفتح / ج ٢٦)).

كذلك: ((يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون (٨) هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون(٩). الصفّ /ج ٢٨)).

وقد نكتشف هنا أمرين :

الأمر الأول: أن كافة هذه الآيات تأتي بعد سباق للجدال مع اليهود والنصارى. مما ينبئ بأن التدافع في الأساس هو بين هذه الديانات الثلاثة.

الامر الثاني :

أن كافة هذه الآيات إنما تأتي في سياق سور حاضّة على التدافع والجهاد، فهناك سورة التوبة التي لم تفتتح ببسم الله الرحمن الرحيم، وتليها سورة الفتح، ثم سورة الصفّ.

إذن فالتدافع ليس غاية كما قلنا ولكنه وسيلة تاريخية لإحداث

التوازنات التي تسبق مرحلة الظهور العالمي لمنهج الهدى ودين الحق، عبر تطوير آفاق المفاهيم الدينية من خلال هذا التدافع ووصولاً إلى الغاية الحضارية المستقطبة للعالم أجمع، وذلك هو فضل الله سبحانه على العالمين.

هكذا ننتهي إلى القول في هذه الفقرة بأن الاحتلال الإسرائيلي الراهن لأرض فلسطين إنما هو في الأساس عودة إسرائيلية إلى الأرض المقدسة بموجب اقتضاء إلهي لتحقيق التدافع الديني تمهيداً لإظهار الهدى ودين الحق على الدين كله، فالمنطق الديني لا يلغي الصراع لمجرد القول بالعودة الموعودة بل يمضي لتعزيز هذا الصراع بشكله التدافعي ويضع للسلام من الشروط ما يستحيل تحقيقه على الجانب الإسرائيلي، فشروط السلام المنصوص عنها في سورة (الممتحنه) تقضي بحق الفلسطينيين في العودة إلى حيث كانوا من قبل إخراجهم، ليس مساكن عام ١٩٦٧ ولكن أيضاً مساكن عام ١٩٤٨، مع إذعان بني إسرائيل بعدم التجني على المقدسات والقيم الإسلامية:

((لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين(٨) إنما ينهاكم الله عن الذين يقاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم إن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون (٩). الممتحنة / ج ٢٨)).

فشروط الصلح هنا تجعل التدافع حتمياً، لأن عودة الفلسطيني إلى أرضه إنما تعني نفي البديل الإسرائيلي أو الانتقاص من كيانه، خصوصاً وأن هذه العودة تشكل رأس جسر لعمق عربي إسلامي يخترق الجسد الصهيوني إضافة إلى ما تعنيه العودة الفلسطينية من قضاء على الحلم الإسرائيلي بالتمدد في مثلث التجوال الإبراهيمي من النيل إلى الفرات وإلى الحجاز. فوضع الله. سبحانه. لشرط العودة وإلى مطلق الديار يعني استمرارية التدافع إلى حين الوصول إلى غاية الظهور الكلي للهدى ودين الحق. ويتعزز هذا التدافع بالشرط الآخر والذي يقضي على الإسرائيليين باحترام الإسلام وقيمه (إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين)، فحين تذعن الصهيونية/الإسرائيلية لشرط المصالحة مع الإسلام كعقيدة ومقدسات فسيعني ذلك خروجها عن جلدتها.

التدافع ومنطق المساومة :

كثيراً ما يلجأ البعض لاستنباط أحكام من بعض الآيات القرآنية أو من سيرة الرسول الخاتم الموقر لنسخ التدافع، وبنفس طريقة الذين يستكينون لعودة بني إسرائيل بوصفها موعودة، فإذا كنا قد بينا خطأ النظرة الثانية فلابد من توضيحٍ حقائق النظرة الأولى.

في سيرة الرسول الخاتم الموقر، كثيراً ما يعتمدون على (صلح الحديبية) الذي تم بين الرسول ومشركي قريش كدلالة على إمكانية الأخذ بالمنطق (البراجماتي) في التعامل، غير أنٍ هؤلاء لا يميزون بين وضع الأرض (المحرمة) التي قضى الله أصلاً بعدم القتال فيها، وبين الأرض (المقدسة) التي لا تتخذ هذا الوضع:

((قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلوكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين (١٩٠) واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة اشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين (١٩١) فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم (١٩٢). البقرة /ج ٢)).

فهنا أمر إلهي يمنع المسلمين من شن القتال عند المسجد الحرام، مع استثناء واحد هو حالة أنٍ يفرض المشركون على المسلمين حالة الدفاع عن النفس حرباً، وفي الحديبية امتنع المشركون عنٍ قتال المسلمين فصالحهم رسول الله على ما صالحهم عليه تنفيذاً لأحكام الآية القرآنية التي تنص على عدم القتال عند المسجد الحرام.

قد يصعب على كثير من الناس معرفة الفرق بين ما هو (محرم) وما هو (مقدس) بل إن البعض يشير إلى مكة بأنها بلدة مقدسة من باب التعظيم وهي محرمةٍ وهذا معنى أكثر خطرا منٍ التقديس.

فحين يحرم الله سبحانه مكاناً أو أزمنة أو يصدر أمراً نصياً قاطعاً بتحريم بعض الأشياء المادية أو الممارسات العلائقية، فإن هذه الأوامر التي تتخذ صفة (التحريم) إنما تستمد قوتها من (ذات) الله المنزهة التي نسبحها مطلقا ولا نعرف لها سميا، فمن يخوضٍ في هذه المحارم فكأنما يخوض في (حمى) الله الذاتي طعناً بالمطلق. ولهذا لا يسعنا إزاء الأمر المحرم سوى (السجود).

فيما يختص بالمقدسات فإنها حالة وسطى ما بين المباح والمحرم، وذلك لتعلق ما هو مقدس بالإرادة الإلهية المقدسة وليس الذات

الإلهية المحرمة، وهنا يكمن جوهر الفرق بين الذات والصفات، فالله بصفته (ملكاً) يختار أرضا، فتصبح هذه الأرض (مقدسة)، وبصفته ملكا على أرض مقدسة يختار شعبا، فيصبح هذا الشعب (مفضلا)، ثم يختار (شريعة) تشكل (عهدا) بينه وبين شعبه، فالتقديس يرتبط بحالة التنزل الإلهي من مطلق الذات التي لا نعرف لها سميا إلى عالم الصفات حيث (نشبه) حالة التفاعل معه بما ندركه في صفاتنا نحن فالله سبحانه ذاتا محرمة (ليس كمثله شئ) ولا نقول ليس مثله ولكن كمثله، فحتى التمثّل هنا مستحيل، أما الله ذاتا مقدسة (وهو السميع البصير). (الشورى/ ج ٢٥/ي١١)، فما بين الذات والصفات مسافة هي ما بين التحريم والتقديس، كالمسافة ما بين السجود والركوع، وما بين التنزيه والتشبيه.

الله (سميع) والسمع صفة بشرية، ولكن لأن السمع هنا يعود إلى الله، تصبح هذه الصفة (مقدسة) لأنها تعلقت بالله، والله (بصير) والابصار صفة بشرية، ولكن لأن الابصار هنا يعود إلى الله ويتعلق به، يتخذ صفة (مقدسة)، فالله سبحانه في تنزله من مقام الذات المحرمة إلى مقام الصفات المقدسة فإنه لا يتنزل ضمن مواصفات الحالة البشرية، فلزم أن يرتقي كل ما يتعلق به إلى حالة القدسية، فلا نقول أن الله سبحانه سميع كمثلنا أو بصير كمثلنا، ولكن نقول تقدس سميعا وبصيرا، فالقدسية تأتي كمرتبة تالية للتحريم، وقد أدركت الملائكة الفرق بين الحالتين، التحريم والتقديس، حين خاطبت المولى عز وجل قائلة: ((وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني اعلم ما لا تعلمون (٣٠). البقرة/ج ١)). فالتسبيح يتجه إلى التنزيه أما التقديس فيتجه إلى التشبيه، والتشبيه يعتمد على خصوصيات العلاقة بالكيفية التي أوضحناها.

يحتاج هذا المبحث. الهام جداً في المعرفة الإسلامية. إلى دراسة مستقلة تتولى شرح الفرق كاملاً بين التحريم والتقديس، وبين مراتب النظر إلى الألوهية أي بين الذات والصفات والأفعال، وهي مراتب تشرح الفرق بين (الأمر) و(الإرادة) و(المشيئة) فالأمر (محرم) والإرادة (مقدسة) والمشيئة (مبارك)، وقد جسدت

تجارب النبوات نوعية العلاقة مع هذه المراتب الثلاثة، إذ يمكن النظر في التجربة المحمدية بوصفها موصولة إلى عالم الأمر، في حين تتصل التجربة الموسوية بعالم الإرادة، كما تتصل التجربة الإبراهيمية بعالم المشيئة. وكيفما يكون الفرق بين عالم الأمر وعالم الإرادة يكون الفرق بين التحريم والتقديس. وقد أدى الجهل بهذه المعاني إلى الجهل بالفرق بين الإسلام واليهودية، حتى أن بعض قادة المسلمين قد طبقوا على شعوبهم شرائع التوراة ظنا منهم بأنها من شرعة الإسلام ومنهاجه. طبقوا الرجم والسن بالسن والعين بالعين، ولم يكتشفوا الفرق بين منطق (الكفارة) اليهودي ومنطق (التطهير) الإسلامي، ولم يكتشفوا الفرق بين الأوامر الإلهية المحرمة والأوامر الإلهية المقدسة فادخلوا القياس في ما لا يكون فيه القياس، كما خلطوا بين جاهلية العرب وجاهلية اليهود، وكل ذلك مرجعه عدم دراسة هذه الأمور بدقة، توهما من البعض. وفيهم أكاديميون. أن مثل هذه العلوم مجرد (تنطع)، في حين أنها هي العلوم التي تقبض على زمام المعرفة ومنها تُستولد (المنهجية المعرفية) التي يكثر القول عنها دون الوصول إلى بابها.

كنت أحتاج إلى دراسات مطولة قبل أن انتهي إلى خلاصة وددتها حول عدم مشروعية الاستدلال بصلح الحديبية على المساومات البراجماتية التي تتم الآن مع بني إسرائيل والتي تتوهم إمكانية تجاوز (التدافع)، ويكفيني أن اخلص إلى القول بأن طبيعة الأرض (المحرمة) قد استوجبت الصلح وليس برحماتية الرسول، الخاتم الموقر، الذي لم يكن في حياته يوما براجماتياً، أو من يوم أن قالها (والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن اترك هذا الأمر ما تركته)، ولم يكن براجماتيا حين قالها جهارا نهارا (لا) لكل الأوثان وعبدتها، ثم (لا) اله لا الله ثم الله أكبر.

أما (وأن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله انه هو السميع العليم). (الانفال/ج١٠ي٦١) فهي آية تشير إلى جنوح حتمي. ويكون الجنوح بالميل القطعي نحو السلم، والسلم مشروط بما ورد في سورة الممتحنة، أي حق العودة مطلقا والكف عن معاداة الإسلام وقيمه ومقدساته، وقد شرحنا ذلك، فهل تم تنفيذ هذه الشروط حتى يقال بأن الصهاينة قد جنحوا للسلم؟ بالطبع لا وهذا المنطق خاطئ كاذب.

طبيعة التدافع والجدلية المتناقضة:

ليس التدافع الديني مجرد صراع سطحي بين قوميتين، العربية والإسرائيلية، وإنما هناك ضوابط معرفية تحكم هذا النمط الراهن من التدافع باتجاه افآقه المستقبلية، وهي ضوابط لا يتوفر تناولها للوضعيين الجزئيين الذين يتناولون معرفتهم عن قريب، أي عن الدوافع الإنسانية والقوانين التاريخية الموضوعية بمعزل عن جدل الغيب الذي يتلبس الجدليتين معاً، جدلية الإنسان والطبيعة.
فالصراع، تبعا لمعرفتنا القرآنية هو ليس بين قوميتين، وإن تمظهر بالمظهر القومي وفق معطيات التصنيف الأوربي للقوميات، كما أنه. ليس بعد. صراع اليهودية مع الإسلام أو العكس، إنه صراع بين أمة (الأميين) و(قومية) بني إسرائيل، وليس على أرض فلسطين وإنما على الأرض (المقدسة).
قد كان الإسرائيليون يعيشون كأمة قومية حين اتخذ الله سبحانه الأرض المقدسة لهم موطنا (مفروضا) قبل أربعة عشر قرنا من ميلاد المسيح، وذلك بين قوميات أخرى عديدة، وقد حدد اللفظ القرآني المخاطبة لبني إسرائيل باللفظية القومية (يا بني إسرائيل)، ولم يتغير هذا الخطاب لا حين العقاب ولا حين الثواب.
ثم يُفهم أن الخطاب القومي كان خطابا سلاليا، فالله سبحانه يرجع أصل بني إسرائيل إلى من كان مع نوح في الفلك[٩]: ((وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألا تتخذوا من دوني وكيلا (٢) ذرية من حملنا مع نوح انه كان عبدا شكورا (٣). الإسراء /ج١٥)).
ثم حدد الله سبحانه الاصطفاء من بعد نوح في آل إبراهيم وآل عمران، وآل إبراهيم ذرية تتسع للعرب والإسرائيليين معا، أما آل عمران فتقتصر على سلالة داخل بني إسرائيل: ((إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران/ج٣)). هكذا نفهم أن الشعب الإسرائيلي يتكون من ذرية من حمل الله مع نوح وفق سورة الإسراء، ثم أن النبوة تختص فيهم بسلالة آل عمران المتحدرة عن سلالة إبراهيم فيهم، وهي السلالة المتحدرة بدورها عن نسل يعقوب الذي لم يكن يهوديا، وإنما كان مسلما يتبع ملة أبيه إبراهيم: ((أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك واله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلها واحدا ونحن له مسلمون (١٣٣) تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما

٩/ قد أثبتت بعض الدراسات أن نوح، عليه الصلاة والسلام، لا ذرية له من ظهره، منها دراسة الأستاذ محمد النجار في كتابه (قصص الأنبياء) كذلك راجع مقالنا: (بابل القديمة دمرها الزنا)، الفجر، الإمارات تاريخ ١٩٨٥/٩/٥، العدد رقم (٢٣٦٢).

كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون (١٣٤). البقرة/ج ١)).
لا يشير هذا النص القرآني حول أصل بني إسرائيل إلى تفاضلية (عرقية) فإرجاعهم إلى (ذرية من حملنا مع نوح) يتضمن الإشارة إلى ظهور شتى تحدروا عنها ثم كان الاصطفاء لآل عمران فيهم من موسى وإلى يحي بن ذكريا عليهما صلوات الله وسلامه.
هنا ارتباط قومي واضح يعتمد على الانتساب إلى السلالة، ولكن دون خلفيات عرقية أو عنصرية، وهنا يختلف الخطاب القرآني عن الخطاب البشري، فالقومية. ضمن مفهومنا المعاصر. إنما ترجع إلى ظاهرة التكوين التاريخي. الاجتماعي الذي أعقب الدويلات الطائفية في اروبا، والذي ارتبط بالتحرر من الإقطاع باتجاه النمو البرجوازي مستندا إلى الترابط بين الأرض والشعب والتاريخ واللغة أو العوامل الأخرى التي يختلف حولها المؤرخون ولكنهم يعتمدون أساسياتها.
أما القومية في الطرح القرآني فتعتبر مرحلة سابقة على مرحلة أكبر تليها هي (الأمية)، والأمية هي المرحلة التي تسبق مرحلة تاريخية تليها هي (العالمية)، أما بداية مراحل التاريخ فتبدأ بالعائلية، فنحن هنا أمام تقسيمات تاريخية تبدأ بالعائلية ثم القومية ثم الأمية ثم العالمية.
وهو تقسيم لا يعتمد على التطور الجدلي الرأسي ضمن مسار النمو الاجتماعي المتسلسل، وإنما يعتمد على حالات النمو البشري ارتباطا بالمغزى الديني، فالبداية كانت بآدم وزوجه (العائلية) ثم بدأ التدافع الديني متمظهرا بالقومية بين بني إسرائيل والآخرين من مثلهم (معركة جالوت)، ثم كان التدافع بين بني إسرائيل والأميين العرب والقومية الإسرائيلية في مبتدأ ظهور الإسلام (العالمية الأولى) ثم يمضي التدافع ليكون بين الأميين العرب والقومية الإسرائيلية في المرحلة الحالية والسابقة على مرحلة تليها هي الظهور العالمي للدين.
التاريخ هنا محكوم بالغاية الدينية، ومرتبطا بالنمو عبر المراحل الأربعة، ولكل مرحلة خصائصها الفكرية والحضارية والتشريعية.
ويمكننا إعطاء لمحات موجزة عن هذه الخصائص وفق المحددات التالية وذلك بهدف توضيح آفاق التدافع الحالي مع الإسرائيليين وما يمكن أن ينتج عنه محليا وعالميا:

المرحلة الأولى / العائلية:

اتسمت هذه المرحلة بالروابط الزوجية، أي إخراج الإنسان من مرحلة الفساد في الأرض وسفك الدماء إلى مرحلة الاستقرار

الزوجي خلافا للمشاعية الجنسية: ((وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة (٣٥). البقرة/ج١)). وبما أن المشاعية الجنسية هي من نمط الشهوات البهيمية التي ترتبط بوضعية الإنسان المادية الأرضية فقد لزم أن يتجاوز الله بآدم الوضعية المادية الطبيعية إلى الوضع الروحي فيما هو فوق الطبيعية، ولهذا كان نفخ الروح الإلهي في آدم حتى يسيطر بالروح القوية على الطبيعة ويسكن إلى زوجه فقط: ((الذي أحسن كل شئ خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين (٧) ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين (٨) ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والابصار والأفئدة قليلا ما تشكرون (٩). السجدة/ج٢١)). فسلسلة التخلق الإنساني بدأت بثم وثم، فالبداية بالطين ثم السلالة الطبيعية من ماء مهين، ثم الاستواء والنفخ الروحي، وذلك كان الاصطفاء الآدمي بين بشر تناسل مثلهم عن سلالة من ماء مهين، ولكنهم كانوا غيره، يعيشون حياة البهيمية، يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء، فكان الاصطفاء الإلهي له من بينهم، والاصطفاء لا يكون إلا بين عناصر متماثلة: ((إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين (٣٣). آل عمران/ج٣)). وتبع الاصطفاء الإلهي لآدم بقوة النفخ الروحي وأتباعه سنن الزوجية لأول مرة في تاريخ البشرية، أن تكتسب أسماء معينة صفة التحريم عنده، إذ كان على آدم أن يتعلم أن المراة التي تساكنه ليست أنثى فقط وإنما هي زوجة وكذلك مولودته ليست فقط امرأة أنثى وإنما هي (ابنته)، وأن زوجه هي (أمها) وكذلك حال مولوده ليس مجرد رجل ذكر وإنما هو (ابنه) وأنه. أي آدم. هو (الأب)، فتلك الأسماء (كلها) التي تعلمها آدم لم تكن تخرج عن اسمه كأب وأسم زوجه كأم وأسم من ولد له كابن أو ابنه. فحل التحريم بالأسماء الثلاثة (أب. أم. ابن أو ابنه) على علاقات أول عائلة زوجية في التاريخ: ((وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين (٣١) قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم (٣٢) قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال الم اقل لكم إني اعلم غيب السموات والأرض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون (٣٣). البقرة / ج ١)).

تلك هي (الأسماء كلها) التي تعلمها آدم الذي منح قوة الروح

ليتعالى على الطبيعة (الشجرة)، والذي اصطفاه الله من بين بشر يعيثون في الأرض فسادا، ولم تستطع تلك التجربة أن تصمد أمام جدل الإنسان وجدل الطبيعة فكان الهبوط. ولكن من أين؟ من تلك (الحالة الروحية الكاملة) إلى الحالة التي يصبح فيها الصراع بين الإنسان ومكونات الوجود المادية صراعا سافرا، فمن يتخذ لنفسه منهج الهدى من ربه صعد مجددا إلى حالة الروح التي يهيمن بها على الطبيعة : ((وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين (٣٦) فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم (٣٧) قلنا اهبطوا منها جميعا فأما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (٣٨) والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون (٣٩). البقرة / ج ١))

بذلك أغلقت صفحة التعامل الإلهي (الروحي) المجرد مع الإنسان بوصفه رأسا للعائلة، وبدأ الاتجاه. ولكن عبر حقب تالية. إلى الإنسان القومي المرتبط بالجماعة وشرعة الحواس، والتطور هنا ليس رأسيا. عموديا. متوالد جدليا عن بعضه، وإنما هو تطور في اتجاه الزمان وليس المكان، وبالتالي ليس ثمة مقارنة بين نوعية تخطيط المراحل الدينية للتاريخ وبين تخطيط التاريخ وفق المراحل الموضوعية التي تأخذ بالتطور العمودي في المكان، وهذه نقطة جوهرية يرجى تلمس الفارق النوعي فيها. وبهذا لا يكون ثمة تعارض بين مناهج المؤرخين الوضعيين الذين يأخذون بمنطق النمو والتطور وفق معادلات جدلية معينة في حدود الزمان والمكان، وبين نهج آخر إلهي. لتفصيل حقب التاريخ وفق جدول آخر يعتمد الزمان والغاية وليس بالضرورة المكان. فمن العائلة الآدمية انتقل الله سبحانه إلى القومية الإسرائيلية ودون أن يربط بينهما في المكان.

المرحلة الثانية / القومية الإسرائيلية:

خلافا لشرعة الكمال الروحي الآدمي، اتسمت التجربة الإسرائيلية بإيمانها الحسي الذي بني على الخوارق المادية[١٠] فالله سبحانه يتدخل في هذه الحقبة التاريخية بوجه أيديولوجيا بنيت على

١٠/ الحج خلاصة الديانات، للمؤلف، الندوة الدولية حول القدس والحرمين، ٥/٢ أيلول، سبتمبر ١٩٨٨، الولايات المتحدة، سان لويز.

السحر وعبادة الفرد الملك، حتى أن الإسرائيليين الذين أخرجهم الله من قبضة فرعون (الإله) لم يتصور اغلبهم موسى إلا ساحراً يخرجهم بسحرهم من عبودية فرعون إلى عبودية إلهه الخاص: ((فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا لولا أوتي مثل ما أوتي موسى أولم يكفروا بما أوتي موسى من قبل قالوا سحران تظاهرا وقالوا إنا بكل كافرون (٤٨). القصص / ج ٢٠)).

اقتضت تلك الحقبة التاريخية التوجه إلى (الحواس) أي ما دون (الروح) كما كان لآدم، وما دون (النفس) أيضاً كما يأتي لاحقا في حقبة الأميين، وقد ارتبطت النزعة القومية في الخطاب القرآني بالحواس تعبيرا عن (غريزية الانتماء للسلالة)، فالقومية نزعة حسية، وقد تعامل الله معها كظاهرة طبيعية وإنسانية تفرض نفسها في السلوك الإنساني، لم يتجاوزها، ولم يلغها، وهكذا جدلية الغيب دائماً تحتوي الظاهرة الطبيعية المادية وتستحوذ عليها وتتعامل معها دون أن تلغها .

خوطب موسى من وراء (شجرة) ملتهبة، والشجرة في القرآن هي إشارة إلى (الحواس) التي تقارب (الاشتهاء المادي)، فشجرة الشئ طينته واصله، وهكذا سأل الله سبحانه الإنسان إن كان قد انشأ شجرة النار: ((أفرأيتم النار التي تورون (٧١) أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون (٧٢). الواقعة / ج ٢٧)).

واستندت كافة معجزات موسى على الظواهر الحسية في مواجهة سحرة فرعون، غير أن الفارق بين معجزات موسى الحقيقية والواقعية وخوارق السحر الفرعوني، أن السحرة كانوا يعتمدون على التأثير في الناس وليس على التحولات المادية للعنصر المسحور، أي التحكم في المخيلة، وهذا ما أثر على موسى نفسه حين ألقى السحرة بعصيهم: ((قال بل القوا فإذا بحبالهم وعصيهم يخيل إليهم من سحره أنها تسعى (٦٦) فأوجس في نفسه خيفة موسى (٦٧). طه/ج ١٦)). فالسحر هو إحداث توهم مزيف في النفس بالسيطرة على الحواس أي اختراق المخيلة عبر التأثير في الحواس، ولهذا نكتشف أن موسى حين ألقى بعصاه، لم تقم العصا بعمل سحري مماثل، أي أنها لم تبتلع الحيات، لم تلتقمها، وإنما التقفتها والفرق بين الالتقام والالتقاف، أن الالتقام هو ابتلاع مادي كما فعل الحوت بيونس، أما الالتقاف فهو تجريد للصور

المتوهمة في المخيلة عن شكلها لتصفو المخيلة إلى الحقيقة، فنحن كثيرا ما نلتقف ما يأفكون: ((وأوحينا إلى موسى أن ألق بعصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون (١١٧) فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون (١١٨). الأعراف/ج ٩)).
كذلك: ((وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا إنما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى. طه/ج ١٦/ي ٦٩)).
في مواجهة الحضارات القائمة على الحواس، تجلى الله. سبحانه. بنبوة تقوم على الحواس أيضا، وتلك كانت حقيقة التجربة الإسرائيلية في سياق التطور البشري في الزمان، فاتسمت بالخطاب الإلهي القومي المتجه إلى شعبه المفضل في أرضه المقدسة، وليس من السهل أن ندرك معاني التقديس للأرض والتفضيل للشعب في علاقة مع المطلق لو لم ندرك الإطار الحسي للتجربة الدينية، ومفهوم التجربة هنا بمعنى الإطار التاريخي وليس بمعنى الاختبار الذي يحتمل الصواب والخطأ.
تفرعت التجربة الحسية لتحيط بكافة أبعاد اليهودية، فموسى يطلب رؤية الله، والبحر يشق، وجبل الطور ينشق ويرفع الجزء الأعلى منه فوق رؤوس بني إسرائيل، ثم تأتي الشريعة غليظة، فيها الكثير من الإصر والأغلال بسبب ظلم بني إسرائيل لأنفسهم، حتى حرم الله عليهم طيبات أحلت لهم، وجعل الله سبحانه كل حسنة يأتي بها اليهودي (كفارة) عن ذنب، انتقاص من الذنوب وليس تراكما لحسنات: ((وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الظالمون (٤٥). المائدة/ج ٦)).
وطلب اليهود التخفيف حين رجف بهم الجبل، ولم يكن التخفيف من مقتضيات التجربة الحسية الإيمانية، فالذي يشق له البحر ويمشي على قدميه بين طودين عظيمين، لابد له من الرجم إن زنا، ولابد له من القتل إن قتل، فكيف حين يكرر الظلم بالاعتداء في السبت، وقتها يكون المسخ إلى قردة وخنازير، فمقتضيات التجربة الإيمانية الحسية لا تبيح التخفيف.
ووجههم الله سبحانه إلى تخفيف يكون متزامنا مع خروجهم عن جلدتهم الحسية الذاتية، وأتباعهم خاتم الأنبياء المبعوث إلى

الناس كافة، حيث ترتبط شرعة التخفيف بعالمية الرسالة، فيكون النسخ للقومية الحسية ومعها شرعة الإصر والأغلال:
((وأختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال ربي لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا إن هي إلا فتنتك تُضل بها من تشاء وتهدى من تشاء أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين (١٥٥) واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هُدنا إليك قال عذابي أُصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شئ فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون (١٥٦) الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أُنزل معه أُولئك هم المفلحون (١٥٧) قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السموات والأرض لا إله إلا هو يحي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون (١٥٨). الأعراف / ج ٩)).
وانتهت تلك التجربة الإيمانية الحسية ذات الطابع القومي، لا بظهور محمد الخاتم الموقر ولكن بانقطاع سلالة بيت النبوة المصطفى في بني إسرائيل من آل عمران، فذكريا. آخر أنبياء بني إسرائيل. بلغ به الكبر عتيا وامرأته عاقر، فلما دعا الله. سبحانه. للنبوة استجاب له بابن حصور لا يقرب النساء هو يحي، ثم جاء المسيح عيسى بن مريم شهادة أخيرة على التجربة الإيمانية الحسية وإصرها التشريعية وأغلالها، ولكنهم اتهموه واتهموا امه وليس يهم المسيح (اسما) وعيسى لقبا أن يتهم، وإنما كان همه أن يغلق تلك المرحلة مبشرا بنبي من بعده اسمه (احمد)، والاسم تعنى قوة المسمى وطبيعته، تماما كما أن عيسى هو (المسيح) فإن محمد هو (احمد). وهذه أسماء أنزل الله بها سلطانا، أي قوة ومعنى. ومن هنا يفتتح التاريخ الإلهي الحقبة الثالثة في نمو البشرية، والآن، تلك هي حقبة الأميين.

المرحلة الثالثة / الاميين / عالمية الإسلام الأولى :

وظهر النبي الأمي، الموعود في التوراة والإنجيل، والذي به ربط

الله. سبحانه. الرحمة حين رجف الجبل ببني إسرائيل، وتوجه بالخطاب إلى الناس (كافة) ومن مكة (المحرمة) وهكذا قال: ((إنما أمرت أن اعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شئ وأمرت أن أكون من المسلمين)). (النمل/ج ٢٠/ي٩١).

نبي البلدة المحرمة الذي قدمه الله سبحانه على نفسه في الذكر والخطاب حين توجه إليه سبحانه بقوله: ((إنا فتحنا لك فتحا مبينا(١) ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطا مستقيما(٢) وينصرك الله نصرا عزيزا(٣). الفتح/ج ٢٦)).

النبي الأمي الذي لا ينصره الله سبحانه في الدنيا فقط وإنما ينصره في الآخرة أيضا حين تكون الشهادة وحين يكون الحضور: ((من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ)). (الحج / ج ١٧/ي ١٥) .

النبي الأمي الذي منحه الله الخلافة على السموات السبع وعلى الأرضيين السبع وآتاه من القرآن من لدنه. وليس من عنده فقط. كمعادل للوعي الموضوعي بهذا التكوين الكوني: ((ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم)). الحجر/ج ١٤ ي ٨٧).

النبي الأمي الذي يكفي أن يقاتل وحده. لو استخدم سلطان اسمه الكوني (احمد)، ودون أن يستند إلى جميع المؤمنين: ((فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرض المؤمنين عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا والله اشد بأسا واشد تنكيلا)). النساء/ج ٥/ ي ٨٤).

النبي الأمي المستوعب للعالمية، المتجاوز للتجربة الدينية الحسية باتجاه مخاطبة النفس لا الحواس، نبي الرحمة وشرعة التخفيف، تناول رحيق الغيب في حراء غيبا، ولم يتناوله عبر شجرة الحواس، نبي (محرم) كالبلدة (المحرمة) كالقرآن (المحرم) ولهذا لا يأتيه باطل من بين يديه ولا من خلفه، لأنه (محرم) خلافا للكتب المقدسة.

فما يتعلق بذات الله. المحرمة. لا يناله ولا ينال منه احد من البشر، فالقرآن محفوظ لأنه (محرم) ولأنه متنزل في البلدة المحرمة. كلماته، آياته، سوره، متموقعة فيه كمواقع النجوم، لو حرّف حرف

كأنما تغير موقع نجم، فاختل تركيب السموات والأرض: ((فلا اقسم بمواقع النجوم (٧٥) وانه قسم لو تعلمون عظيم (٧٦) انه لقرآن كريم (٧٧) في كتاب مكنون (٧٨) لا يمسه إلا المطهرون (٧٩) تنزيل من رب العالمين (٨٠). الواقعة/ ج ٢٧)).

هكذا كُتب، وهكذا يظل، حمل محمد. عليه الصلاة والسلام. القرآن الذي لو أنزل على جبل لرأيته خاشعا متصدعا، فكان أكبر من جبال الأرض: ((لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون)). (الحشر/ج ٢٨ /ي ٢١) .

ونال الأميون من النبي الأمي ما اقتضاه وحي الكتاب لهم، مصدقا لما بين يديه، زمانا ومكانا، فما نالوا كل وحي الكتاب: ((والذي أوحينا من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه إن الله بعباده لخبير بصير)). فاطر/ ج ٢٢/ي ٣١). نالوا وحي زمانهم ومكانهم، أُسروا بمحمد ولم يتعرفوا إلى احمد، فنادوه من وراء الحجرات، ولكنه أحبهم وأحبوه، غير أن ارثهم وتراثهم هو دون ما تعطي حقيقة احمد الكونية، فما نحن فيه من الدين هو ارث الأميين وليس ارث الإسلام مطلقا وبكاملة.

الحالة الأمية. كما وردت في سورة الجمعة. هي تعبير عن توسط بين القومية التي انتهى عصرها مع بني إسرائيل والعالمية التي لم تحن بعد، الأمة الأمية، هذا هو التعبير، لا قومية ولا عالمية، وإنما استيعاب للطرفين، القومي والعالمي: ((هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين(٢) وآخرين منهم لماّ يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم(٣) ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم(٤). الجمعة/ج ٢٨)).

الآن يتصارخ المفكرون العرب باتجاه القومية ، ويتصارخ بوجههم مفكروا الإسلام باتجاه الإسلامية، ولم يقرأ كل منهم القرآن كما ينبغي ليتفهموا الحالة (الأمية) التي تجمع بين الإسلام والعروبة، وتحتل الموقع (الوسط) من العالم القديم. وهي الحالة الثالثة في السياق التاريخي من بعد العائلية الآدمية المتصلة بالروح، والقومية الإسرائيلية المتصلة بالحواس. فالحالة الأمية. وهي اخطر حالة في التاريخ. إنما تجسد وحدة الحضارات ووحدة الأديان، فمحمد

ليس نبيا عربيا وإنما هو (خاتم الأنبياء) أي الوريث لكافة الرسالات والقرآن ليس كتابا سماويا فقط كسائر الكتب المقدسة وإنما هو الكتاب المحرم المتنزل في الأرض المحرمة والذي يحتوي في مكنونه على وحي كامل يبقى مجيدا على امتداد الزمان وسعة المكان فلا يبلى، ويبقى كريما ليعطي، ففي الحالة الأمية يتحد الزمان والمكان، يتحد الإسلام مع العروبة، ويتحد الأنبياء مع خاتمهم، وتتحد الكتب مع القرآن بوصفه الكتاب المهيمن: ((وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون (٤٨). المائدة / ج ٦)).

في هذه الحقبة يتخذ الدين إطاره العالمي المقترن بشرعة التخفيف تحقيقا لما ورد في سورة الأعراف، وتتسم العلاقة مع الله. سبحانه. هنا بالصفة (الغيبية) وليس (الحسية)، حيث يكون الاتجاه نحو (النفس)، وحيث تبطل بالضرورة المعجزات الخارقة للطبيعة، فالملائكة الأبرار يتنزلون في معركة بدر دون أن يراهم احد، وتكون مهمتهم ضرب الأعناق وليس الرقاب، وضرب البنان وليس الأيدي[١١] كما يتحكم الله (غيبا) في الزمان والمكان[١٢].

إنها عالمية الخطاب (الأمي) وليس (القومي)، أي إلى الناس كافة، وعالمية الخروج إلى الناس وليس التوطن[١٣]، ولأنها عالمية بهذه المواصفات فقد تعددت أشكال الخطاب الإلهي، من المسلمين إلى المؤمنين إلى الناس، وكان الخطاب إلى الناس هو ما اختتم به الرسول الخاتم الموقر كلمته يوم حجة الوداع ومن على مرتفع جبل عرفات، فوضع (دستور) الشعوب وحدد فيه المبادئ الأساسية:

الناس كلهم لآدم وآدم من تراب، فلا تفاضل، ودماؤكم عليكم حرام وكذلك أموالكم، والربا موضوع وممنوع، وليس للمرأة أن يساء إليها إلا إذا أتت بفاحشة، فإن أتت بها وشهد عليها من شهد، فإعضال وإمساك في البيت وضرب غير مبرح.

إنها وصايا جبل عرفات التي تحض في الخطاب إلى الناس على تكافؤ المواطنة وعلى نفي التركز الطبقي الربوي، مع احترام الذات الإنسانية واحترام ملكيتها على مالها مع تقدير المرأة.

١١/ المرجع السابق، الحج خلاصة الديانات، ص ١٣.
١٢/ العالمية الإسلامية الثانية، للمؤلف، ص ١٤٧ إلى ١٥٠.
١٣/ ((كنتم خير أمة أخرجت للناس تؤمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون))، (آل عمران/ ج ٤/ي١١٠).

تلك كانت نصوص (الدستور) الإلهي إلى الناس (كافة)، ثم أعقب ذلك توحيد الخصائص الحضارية للمنطقة ما بين المحيطين الأطلسي غربا والهادي شرقا، فتداخل التشريع الديني مع الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ثم انحسر العرب إلى ما بين الخليج والمحيط اثر الضغط المغولي شرقا والضغط الأوربي غربا فعمقوا من استقطابهم الحضاري للمنطقة وأكسبوها منحي قوميا باللسان والتجربة التاريخية، وليس بالمعنى العرقي، فالحالة الأمية استقطاب لكافة الحضارات فليست بشوفينية ذاتية آحادية الجانب، ثم أنها استقطاب لكافة الأعراق والسلالات فليست بعنصرية أو عرقية، ثم أنها استقطاب لكافة الديانات، فمحمد خاتم النبيين، فليست بعصبوية دينية آحادية الجانب، فالحالة الأمية انفتاحا دينيا وعرقيا وحضاريا، لأنها من الكل ومن عصارة الجميع، ومن خلال تلك الحالة الأمية التاريخية ألغيت انفصامية العالم الحضارية ما بين شرق وغرب فتوحد موروث اليونان وروما مع موروث فارس والهند، أما الفتح الإسلامي فلم يكن قهرا عسكريا للشعوب بقدر ما كان تحريرا لها من الأسر الفارسي والروماني، بل أن مسيحية الشرق، في مصر المقوقس وفي سورية السريان، ألقت برهانها إلى جانب التحرير القادم من جزيرة العرب، ففي مصر يتلهف الأقباط وعلى رأسهم كبير الكنيسة لدخول العرب بوجه الروم، وكذلك الأمر حين يفتح نصارى الشام بوابات دمشق أمام الزحف العربي الإسلامي.

كانت الحالة الأمية توسطية ما بين القومية والعالمية، اعتمد منطقها على الخروج إلى الناس وتوحيد خصائص المنطقة الحضارية والثقافية والفكرية وإعادة التركيب الاجتماعي والبناء الاقتصادي وفق مفاهيم لا ربوية ومفتتة للثروة والإرث مع إشاعة روح التآخي بين الديانات، والقضاء على الظاهرة الاستعمارية.

تلك كانت الحلقة الثالثة المتدرجة في تاريخ البشرية تمهيدا لدخول العالم بأسره مرحلة أخرى اشد خطرا وأكبر تأثيرا وهي المرحلة العالمية.

المرحلة الرابعة. ظهور الهدى ودين الحق. العالمية الإسلامية الثانية:

المرحلة الرابعة هي مرحلة مستقبلية تستكمل أدواتها العصرية

من خلال التدافع المصيري بين العرب والإسرائيليين، ومصيرية التدافع بين الطرفين ترجع إلى الخصوصية التاريخية للآخر الإسرائيلي الذي يعتبر بحكم (الطارئ الحضاري) على شخصية المنطقة التي وحدها الأميون، فالإسرائيليون لا يأتون اليوم إلى حضارات مجزأة وكيانات متنافرة كما كانت الحالة حين دخولهم الأول قبل أربعة عشر قرنا من ميلاد السيد المسيح، فهم الآن اختراق لجسم موحد ويملك مشروعية كتاب إلهي وناسخ لتجربتهم الدينية القومية التاريخية. إنها عودة من وراء التاريخ ومتناقضة مصيريا مع الحاضر، فلا يملك الإسرائيليون. في سبيل البقاء سوى إعادة تفتيت المنطقة الموحدة وتفكيك خصائصها التوحيدية، ذلك عبر ابتعاث الطائفية والقطرية والإقليمية والعشائرية حتى تتماثل خصائص المنطقة مع الخصوصية الإسرائيلية، ومن هنا يصبح (التدافع) مصيريا، فالسلام الحقيقي بالنسبة لإسرائيل لا يكمن في المعاهدات المكتوبة والتوازنات الدولية وإنما يكمن في نفي الخصائص التوحيدية للمنطقة والقضاء على المركزية العربية الحضارية التي تأسست عبر أربعة عشر قرنا.

قد تقدم التاريخ مع المرحلة الأمية إلى حلقة ثالثة، ولا تملك إسرائيل في سبيل أن تبقى سوى العودة بهذا التاريخ إلى حلقة أكثر تخلفا، ومن هنا يكون التدافع حتميا وبالتالي مصيريا، فالمركزية التي وسعها الأميون تشكل النقيض للحالة الإسرائيلية الوافدة.

من يحيط بهذه الأبعاد سيدرك تماما أن الصراع أكبر من تدافع القوميات والعصبويات اللاهوتية، فالأميون العرب حين خروجهم كشعب قبائل مؤلفة القلوب، هم كالإسرائيليين حين خروجهم من مصر بذراع الله سبحانه القوية، ظاهرتان (غيبيتان)[١٤] ارتبطا بالمركز الجغرافي. الحضاري الموحد للبشرية في تاريخها القديم، فلا العرب قد خرجوا خروجا قوميا أو اجتاحوا العالم على طريقة التوسع المغولي النهاب، وكذلك لم يخرج الإسرائيليون بإرادتهم وقوة تحررهم من الأسر الفرعوني ولا اختاروا الأرض (المقدسة) التي كتب الله لهم. فهنا تدافع بين ظاهرتين تاريخيتين غيبيتين، وقد حدد الله سبحانه دورات التدافع التاريخي بينهما كما أوردنا في مطلع سورة الإسراء.

١٤/ العالمية الإسلامية الثانية، ص ١٩٣، للمؤلف: (حين خرج العربي حاملا القرآن إلى حوض الحضارات فلم يكن خروجه خروجا ذاتيا، بل كان محمولا بقدرة إلهيه تفوق قدراته الذاتيه، كما كان يحمل كتابا يفوق وعيه الذاتي. فعلاقة العربي بالقرآن ومنهجيته هي علاقة تبني وليس (توليد).

التدافع .. نظرة مستقبلية:

قد يبدو التدافع بالنسبة للبعض صراعا قوميا أو لاهوتيا، وهؤلاء يملكون أطراف الحقيقة وليس ناصيتها، فأمة الأميين التي وحدت خصائص المنطقة هي أكبر من القومية لأنها احتوت جماع أعراق وحضارات وديانات، ولكنها لازالت دون العالمية لأنها لم تستوعب بعد كافة أعراق العالم وحضارته ودياناته، وقد قضى الله. سبحانه. في سورة (الجمعة) أن يقتصر الاستيعاب التاريخي مرحليا على الحالة الأمية لغير الكتابيين ثم يكون الظهور الكلي للدين ضمن مرحلة أخيرة، والتحديد واضح في ابتعاث نبي أمي بين أميين ثم استيعاب أميين آخرين وليس كتابيين: ((هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين (٢) وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم (٣). الجمعة / ج ٢٨)).

التحدي الإسرائيلي الآن هو تحدي لإنجاز مستوى توحيد الخصائص الحضارية والقومية والثقافية والاجتماعية للمنطقة، فهذا هو شرط البقاء الإسرائيلي الا أن يندمج الإسرائيليون في خصائص المنطقة التوحيدية فيفقدون ذاتهم، وهذا ما لن يحدث، لأن طبيعتهم هي كذلك، طبيعة التميز والاستعلاء وعدم القبول بالسوية البشرية، فلو كان لهم أن يقبلوا لقبلوا بالسيد المسيح ولقبلوا من بعده بمحمد، عليهما صلوات الله وسلامه.

فالتدافع، إذن، ليس قوميا، وإنما هو تدافع المرحلة الأمية مع مرحلة قومية إسرائيلية أكثر تخلفا في السياق التاريخي والديني، أي التفضيل وإيمان الحواس والمعجزات فوق الطبيعة. ولكن التدافع أيضا ليس لاهوتيا، فالمفهوم الإسلامي الذي سيبتعث مجددا من خلال التدافع المعاصر ليس هو الرؤية التقليدية التاريخية للإسلام، أي الرؤية الأمية والمجتمعات التاريخية الوسيطة، لذلك لم يجعل الله. سبحانه. الظهور الكلي للدين ظهرا عصبويا، إذ لم يطرح مسمى (الإسلام) وإنما طرح (المنهج) وذلك فيما أشرنا إليه من سور التوبة والفتح والصف، ظهور الهدى ودين الحق، فتفادي الإشارة إلى الإسلام هو تجاوز للعصبوية علما بأن الهدى ودين الحق هو الإسلام عينه بوصف الإسلام حالة دينية تبتغى بالتسامي والاكتساب وليس مجرد الانتساب، فالإسلام قمة

الدين، ومرتبة ارفع من الإيمان: ((إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب)). (آل عمران / ج ٣ / ي ١٩). فالإسلام هنا هو (عند) الله فلا يبقي سوى أن يرتقي اليه البشر. وكذلك الإسلام (ابتغاء) أي تطلع ووصول إلى غاية: ((ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين)). (آل عمران / ج ٣ / ي ٨٥). وقد أشكل على كثير من الناس فهم الفرق بين الإسلام والإيمان، فظن بعضهم أن الإيمان هو مرتبة أعلى من الإسلام، ونسبوا أحاديث غير صحيحة إلى الخاتم الموقر في حين أن الله. سبحانه. يشير بصفة الإسلام إلى أنبياء اليهود الذين يحكمون من عداهم من المؤمنين اليهود: ((إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)). (المائدة / ج ٦ / ي ٤٤).

قد واجه الأميون العرب إشكالية التمييز بين الإسلام والإيمان، فحين امتنوا على الرسول بإيمانهم أوضح الله سبحانه لهم أنهم مسلمون. ثم حين امتنوا على الرسول بإسلامهم أوضح الله. سبحانه. لهم أنه قد هداهم للإيمان:

((قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم)). الحجرات / ج ٢٦ / ي ١٤). فالإيمان وهو الحالة السابقة على الإسلام لم يكن قد دخل في قلوبهم، ومع ذلك خاطبهم الله بصفة الإسلام وما نالوا تلك المرتبة إلا لأن الله قد أخرجهم من أموالهم وديارهم وطلب إليهم الخروج جهادا في سبيله مع اتخاذ الجانب (الغيبي) في العلاقة معهم خلافا لمنطق العلاقة الحسية الاعجازية مع بني إسرائيل، فالعرب أمة أخرجت للناس ودون أن يشق بحر أو منّ وسلوى ، ودون أن يتاح لهم سؤال رسولهم عن معجزات تماثل تلك التي كانت لموسى: ((ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شئ قدير (١٠٦) ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير (١٠٧) أم تريدون أن تسألوا رسولكم

كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل (١٠٨). البقرة/ج ١)). فهنا نسخ الله سبحانه آية بني إسرائيل، أي حالتهم الدينية التاريخية بكافة ما تحتويه من ظواهر الإيمان الحسي والمعجزات الخارقة بظاهرة الأميين التي تستند إلى العالمية والغيبية، أي الخروج مع امتناع المعجزات، فحذر الله سبحانه الأميين من طلب ما كان من معجزات موسى.

في الحالة الثانية امتن العرب على الرسول بأنهم أسلموا: ((يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين)). (الحجرات/ج ٢٦/ي ١٧)).

هنا منّ الله سبحانه عليهم بأنه قد هداهم للإيمان، ومنّ عليهم في الآية السابقة بالإسلام ولما يدخل الإيمان في قلوبهم، فوجه للتمييز بين الإسلام والإيمان.

هكذا نفهم الإسلام، دينا عند الله يُبتغى بالاكتساب وليس الانتساب، ثم يتخذ صفة المنهج في ظهور الهدى ودين الحق، خارج المنظور اللاهوتي العصبوي، وهذه مرحلة قادمة، بأمر الله وأرادته ومشيئته، وهي مرحلة دقيقة في تاريخ البشرية كلها، ولكنها ترتبط، زمانا ومكانا بالتدافع الراهن ما بين الأميين والإسرائيليين. فمن خلال هذا التدافع يعود الأميون لحمل القرآن ضمن ولادة جديدة، فلا يكون مثلُهم مع القرآن كمثل اليهود مع التوراة: ((مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين)). الجمعة/ج ٢٨ /ي ٥).

وضع الله سبحانه الذين حُمّلوا التوراة بوجه الذين حُمّلوا القرآن، وهكذا يكون التدافع وفي نفس الإطار الجغرافي المركزي، فعبر هذا التدافع سيكتشف الأميون ضرورة التمسك بوحدتهم ثم اكتشاف هويتهم من خلال القرآن، وباكتشافهم لهويتهم إنما يكتشفون الوجود كله اكتشافا جديدا، فهناك علاقة عضوية (بنيوية) ما بين خصوصية الوجود الأمي وأزمة العالم الحضارية، وليست العودة الإسرائيلية إلا التجسيد لمظهر من مظاهر الأزمة في تركيبة الحضارة العالمية كلها.

ما يحدث هو قدر إلهي، يتموضع في الزمان والمكان، يتلبس قوانين الجدل الطبيعي والإنساني، يبدو السياق موضوعيا، ولكن

مضمونه وغاياته أكبر من جدل الإنسان وجدل الطبيعة، فالله. سبحانه. بفضله على العالمين. إنما يقود البشرية عبر التدافع إلى منهجية الهدى والدين الحق، ولكن على أن ترتقي البشرية إلى مضمنون هذا الهدى ودين الحق عبر التجربة ومعاناة الواقع، فالنبوة قد ختمت ولم يبق سوى الوحي من الكتاب توريثا إلهيا عن خاتم النبيين، ووحي الكتاب معادل موضوعي في المعرفة للحركة الكونية بأسرها. فنحن على أبواب (التأسيس القرآني للمشروع الحضاري العالمي الجديد) الذي يستعيد للإنسان مكانته الكونية تساميا فوق جدل الطبيعة وجدل الإنسان. وخروجا على القهر الجماعي والقهر الفردي والنمطية الحضارية السائدة بكافة أشكالها التي تستلب الإنسان.

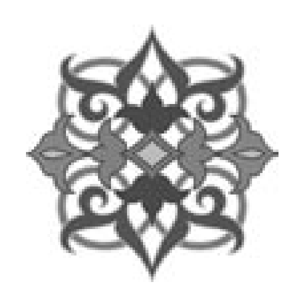
غير أن المرحلة العالمية إنما تستمد أصولها التكوينية من المرحلة الأمية، فهناك تم وضع الأساس لنفي العصبويات اللاهوتية والحضارية والعرقية، وكذلك الاجتماعية بمعناها الطبقي، فالحالة الأمية قد استهدفت تحرير الإنسان عقليا واجتماعيا وإخراجه من سنن العبودية المادية: ((ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السموات والأرض شيئا ولا يستطيعون (٧٣) فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وانتم لا تعلمون (٧٤) ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شئ ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون (٧٥) وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شئ وهو كلٌّ على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم (٧٦) ولله غيب السموات والأرض وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو اقرب إن الله على شئ قدير (٧٧) والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والأفئدة لعلكم تشكرون (٧٨) الم يروا إلى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن إلا الرحمن إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون (٧٩). النحل / ج ١٤)).

ربط الله سبحانه هنا بين حالة العبودية والبكم، فالعبد المملوك هو بالضرورة أبكم، ومستلب كليا لحساب مولاه، وبما أن هذا المولى مالك عبيد فإن طبيعته الاجتماعية لا تجعل منه موجها نحو خير، ففي هذه النصوص القرآنية إدانة شاملة لمجتمعات

الاستلاب والعبودية بكافة أشكالها، وصولا إلى ضرورة أن يشكر الإنسان ربه على نعمة الوعي الثلاثي (وجعل لكم السمع والابصار والأفئدة)، ثم جعل الله سبحانه حالة الطير في جو السماء يطير حرا طليقا مثالا لنا في تحررنا وانعتاقنا.

من ذلك الأساس المتين نبدأ بإذن الله، وعبر الوحي المكنون في سور الكتاب وجمعا بين القراءتين، وتأصيلا لمنهج المعرفة الكونية بجدل الغيب والإنسان والطبيعة وقتها سيَتكَشّف الدين بالنسبة لنا (معرفة) وليس (أيديولوجيا)، والمعرفة تدقيق وتحليل ونقد وليست اتباعية عمياء: ((ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا)). (الإسراء/ ج ١٥/ي ٣٦).

وحين ننطلق بإذن الله، من ذلك الأساس المتين، فإن رفع القواعد سيشمل بالضرورة كل شئ، فأمامنا عصر لابد من اقتحامه بالقرآن المجيد والمكنون والكريم، وأمامنا رؤية قرآنية لمشكلات الحاضر والمستقبل يقع علينا عبء استخلاصها واستنباطها وبما يتجاوز حالات التخلف الفكري والاجتماعي، فكم من إسلام موروث هو اليوم اشد خطرا على القرآن من تحريفات اليهود، وكم من ممارسات باسم الدين هي اشد خطرا من تخرصات الإلحاد، ولكن الله سبحانه قد وعد بأن يظهره منهجا للهدى ودين الحق على الدين كله، ونحن. بإذنه. على الدرب سائرون.



بسم الله الرحمن الرحيم

علم الاجتماع في الوطن العربي
(الواقع والطموح)
دراسة في نشأة وتطور علم الاجتماع ودوره المعرفي في كل من : مصر، والسودان والسعودية

د/ خليل عبد الله المدني (*)

مضى على نشأة علم الاجتماع في الوطن العربي ما يزيد على نصف قرن من الزمان، وقد ترسخت في خلال هذه الفترة أقدامه، وأصبح له حضور مؤسسي تمثل في كليات وأقسام جامعية ومعاهد ومراكز بحثية غطت معظم أنحاء الوطن العربي، وقد نتج عن ممارسته كم هائل من المعلومات، تمثلت في إصدارات الكتب والدوريات ورسائل الماجستير والدكتوراه وغير ذلك، وقد آن الأوان لان يلتقط المتخصصون فيه والمهتمون به أنفاسهم، وأن يجعلوا من اليوبيل الماسي مناسبة لإعادة النظر فيما أنجزه هذا العلم، وأيضا فيما لم ينجزه، لتكون حصيلة المعرفة المستفادة من تجارب هذه الممارسة الطويلة، منطلقا لاستشراف المستقبل والتخطيط له، وتحديد المهام التي ينبغي لعلم اجتماع المستقبل القيام بها في الوطن العربي والإسلامي، خصوصا ونحن نشهد في السنين الأخيرة اهتماما متزايدا، وتركيزا شديدا على علم الاجتماع ٢ فى الوطن العربي وغير العربي. ولقد تفاوتت الدوافع والأسباب لهذا الاهتمام المتزايد بعلم الاجتماع، وتبعا لذلك تباينت حوله الآراء واختلف الناس في هويته، وفى المهمة أو الدور الذي كان ينبغي عليه أن يقوم به[١] فتبنى فريق من الناس الدعوة لقيام علم اجتماع عربي، وفريق آخر يدعو إلى قيام علم اجتماع إسلامي[٢] وآخرون جعلوا محور أطروحاتهم ليست الدعوة لعلم اجتماع عربي أو إسلامي وإنما الدعوة إلى قيام مجتمع جديد ، وطرحوا السؤال التالي: (هل ما يمكن تبريره علميا وموضوعيا هو البحث عن علم اجتماع عربي أم عن مجتمع عربي جديد؟[٣] و في خضم هذا الحوار ظهر فريق ما كان يهمه من كل هذا الجدل إلا أن يخرج منه بكبش فداء يحمله كل ألا خفاقات والإحباطات التي يعكسها

(*) عميد كلية التجارة والدراسات الاقتصادية والاجتماعية /جامعة النيلين.

(١) انظر: أعمال ندوة أبو ظبي (نحو علم اجتماع عربي) أبوظبى إبريل ١٩٨٣.
: أعمال ندوة الكويت (أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي) الكويت إبريل ١٩٧٤.
: أعمال ندوة القاهرة (البحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية في الوطن العربي) القاهرة فبراير ١٩٨٣.

(٢) انظر أعمال لجنة التأصيل الإسلامي بجامعة الأمام محمد بن سعود الإسلامية خصوصا كتابات الدكتور نبيل السمالوطى والدكتور إبراهيم رجب والدكتور زكى إسماعيل والدكتور جعفر شيخ إدريس.

(٣) انظر: الواثق كمير وزينب البكرى: الدعوة إلى "علم اجتماع عربي " بين الايديولوجيه والعلمية. مجلة العلوم الاجتماعية المجلد السابع عشر العدد الثاني ١٩٩٨.

الواقع العربي، واصبح هذا الفريق يكيل الاتهامات - وفى كثير من الأحيان السباب - للمتخصصين في العلوم الاجتماعية، متهما إياهم بالتبعية والموالاة للغرب أو الشرق، وبالأنانية وحب الذات، ووصفهم بأنهم يعيشون في أبراج عاجية، لا يتحملون مسئولية الأمانة العلمية التي تتطلب التصدي والتفاعل الفاعل مع القضايا الملحة في مجتمعاتهم. وباختصار شديد فإنَّ هذا الفريق يحمل علم الاجتماع وحده مسئولية التمزق والتشتت والتخلف الذي أصاب المجتمعات في الوطن العربي، ولا يرى في المتخصصين فيه إلا انهم أناس متآمرون ومؤازرون مع من يعمل لتخريب مجتمعاتهم. فعلى سبيل المثال، يقول الخضير، في سلسلة من المقالات كتبها لمجلة البيان :"وبينما استمر رجال الاجتماع في المشاركة في عملية تخريب النسيج الاجتماعي في بلادنا باغتتهم الصحوة الإسلامية وحركاتها التي عمت كل المجتمعات العربية بلا استثناء واستهدفت إعادة تركيب النسيج الاجتماعي بصورة مكثفة وفق المقياس الأوحد والمعترف به وهو الإسلام. "[٤] فكأنما يريد هذا الفريق أن ينحرف بالحوار ليكون مواجهة بين علماء الاجتماع ورجال الصحوة الإسلامية في العالم العربي. وفى اعتقادنا، ومن خلالا ما لمسناه من دراستنا لظاهرة الصحوة الإسلامية[٥]، وجدنا بأن الإعلام الغربي والعربي، وليس علماء الاجتماع، هو المسئول الأول عن التشويه والبلبلة التي صاحبت هذه الظاهرة، وكان الواجب على الكاتب أن يبرز دور الإعلام في تناوله لظاهرة الصحوة الإسلامية بدلا من الهجوم على علماء الاجتماع.

إن النقد النابع من عدم الرضي عن أداء العلوم الاجتماعية في الوطن العربي خلال نصف القرن الماضي، لهو اعتراف ضمني بأهمية العلوم الاجتماعية وبدورها الفاعل والأساسي في بناء المجتمع وتوجيه خطاه. وما أشبه الليلة بالبارحة، ولنا أن نتساءل: هل يعيد التاريخ نفسه؟ فالمتتبع لحركة التاريخ الاجتماعي لايخطىء أهمية علم الاجتماع في صياغة البيت الأوربي وإعادة ترتيبه بعد أن مزقته الثورات الاجتماعية إبان فترة التحول من النظام الاقطاعي إلى النظام الرأسمالي، بل من المعروف أن علم الاجتماع، أو (علم هندسة المجتمع) كما أسماه مؤسسه أوجست كونت Auguste Comte، كان مشروعا يهدف لبناء مجتمع

(٤) انظر أحمد إبراهيم الخضر :علماء الاجتماع والعداء للدين. مجلة البيان العدد ٤٠، ١٩٩١ الصفحات ٣٦ و٣٧.

(٥) انظر: المدني، خليل عبد الله ١٩٩١ : الصحوة الإسلامية من منظور علم الاجتماع. محاضرة ألقاها الباحث في قسم الاجتماع بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. تحت النشر.

جديد، تسود فيه قيم وعلاقات ووشائج اجتماعية تضبط سلوك الأفراد وتنظم طموحاتهم ومن ثم يعيد التوازن والتناسق للمجتمع الفرنسي(٦). وقد عبر سانت سيمون Saint-Simon عن ذلك بقوله :"بعد عشرين سنة من الاضطرابات السياسية والعسكرية التي شهدتها أوربا كان على المفكرين اللبراليين أن يجيبوا على مجموعة من الأسئلة الملحة وإبراز مدلول ثورة ١٧٨٩م وإدراك الضرورات السياسية الجديدة وتحديد أصالة المجتمع الذي كان عليه أن يخلف النظام الإقطاعي. لقد كانوا يؤكدون، ضد أتباع الملكية التقليدية، أن العودة إلى النظام السياسي القديم كانت متعذرة التحقيق وأن أي محاولة لإعادة بنائه من جديد تسجل تراجعا خطيرا. وكان علينا أن نقنع إذا بأن الثورة قد حطمت القوة الإقطاعية إلى الأبد وثبتت وضعا جديدا(٧)" وأكد سانت سيمون أن مرحلة ما بعد الثورة كانت مرحلة إعادة البناء الاجتماعي المؤسسي والفكري، وكان على علم الاجتماع الوليد أن يقوم بذلك الدور الهام.

فإذا كانت هذه هي المهمة التي ولد من اجلها علم الاجتماع في كل من فرنسا وبريطانيا وأمريكا، وبالطبع فقد قام بذلك الدور على الأقل في الفترة التي أعقبت الثورة الفرنسية وحتى الحرب العالمية الثانية، وإذا كان علم الاجتماع في الوطن العربي تابع لعلم الاجتماع الغربي، كما يدعى البعض، فهل يا ترى كان عليه أن يقوم بدور مماثل أو مشابه؟ وهل أدى دوره كما كان ينبغي له؟ وإذا كنا نحن بصدد علم اجتماع جديد مرتبط بالهوية والانتماء، عاكسا الخصوصية الدينية والثقافية للامة العربية والإسلامية، فما هي الدروس والعبر التي يمكن أن نستنتجها من الممارسة الطويلة لعلم الاجتماع ومن ثم وضعها في الحسبان لكي لا نحرث في البحر، فيكون مصير علم اجتماع المستقبل مثل مصير علم الاجتماع الحاضر؟

قد يقول قائل: وما الفائدة من ذلك؟ العين بصيرة واليد قصيرة كما قول المثل السوداني، وليس في الإمكان أحسن مما كان. فحالة علم الاجتماع في الوطن العربي معروفة ولا تستدعى حوارا كهذا أو غيره، خصوصاً وأنَّ وضعيته (لا بل ووضعية العلم وتطبيقاته بصفة عامة) لا تنفصل عن حالة المجتمع الذي يوجد فيه. فالبنى

(٦) Lenzer، Gertrude Essential ،1975 :Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings. Harper and Row

(٧) انظر: محمد محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيرندن-فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية (طبعة ثانية) ١٩٩٢ صفحة ٤٠.

الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تلعب دورا هاما في تهيئة الظروف لعلم ما، وفى أغلب الأحيان تصبغه بصبغتها؛ وبما أن هذه البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في الوطن العربي هي نفسها إفرازات لظروف وأحداث تاريخية محلية وعالمية؛ فقد ساهمت بدورها في تكريس التخلف بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ودفعت بالمجتمعات إلى طريق التبعية، كما وأنَّ هذه البنى لازالت متماسكة ومتمكنة على الرغم من الوعي الجماعي المتزايد والمنتشر في قطاعات مختلفة، وبما أن الأطر السياسية والاقتصادية والاجتماعية هي هي، لم يحدث فيها تغيير كبير اللهم إلا بالدرجة التي تساعد على استمراريتها وإعادة إنتاجها، بل وإنَّها في واقع الأمر قد اكتسبت، بفعل الزمن وبمنطق الممارسة والخبرة، قوة دفع ذاتية منحتها قدرة ومرونة على مواجهة التحديات التي تعمل على تقويضها أو التقليل من هيمنتها أو تغييرها. والخلاصة أن لا خلاص، حتى إذا نشأ علم اجتماع مرتبط وملتزم بالقيم والهوية وبتطلعات القطاعات العريضة من أفراد المجتمع، فأنه سوف يصطدم بالواقع ويتم احتوائه. وبالطبع فإنَّ النخب السياسية الحاكمة في الوطن العربي يضيق صدرها إذا ما تجرأ المتخصصون في علم الاجتماع بالنقد أو بالقول بما لا يتفق وطموحاتها، وإنَّ هذه النخب الحاكمة لن تعير المتخصصين فيه أذنا صاغية إلا بالدرجة التي تسمح بها مصالحها واستراتيجياتها. بل يرى البعض أن النخب الحاكمة تهتم اكثر ما تهتم بما يصدر عن الإعلام الذي يسيطر عليه غير ذوى الاختصاص، كيف لا وهذا زمان البث المباشر وهيمنته، والتي كثيرا ما تمهد لادانات وتدخلات تحت مسميات متعددة، مما قد يسبب الحرج والضغوط السياسية على حكومات تلك الدول، ويدلل أحد المتخصصين في علم الاجتماع على ذلك بإثارة قضية شغلت ولا زالت تشغل الرأي العام كثيراً خصوصا في الوطن العربي، ولأهمية ما قاله فإنَّنا ننقل نصه كاملاً، يقول الكاتب ما يلي :

" نبه كثير من خبراء مصر الاجتماعيين إلى خطورة أحزمة البؤس وبخاصة في صعيد مصر وحول المدن الكبرى ، وقد فعلوا ذلك مرارا وتكرارا طوال العقدين الأخيرين من خلال المراكز البحثية والمجالس القومية المتخصصة. وضمن التنبيه لخطورة أحزمة

البؤس هذه كانت الإشارة دائمة ومدوية لحقيقة بديهية في العلم الاجتماعي، وهى أن أحزمة البؤس هي البيئة التي تفرز ظواهر التطرف والإجرام. ولكن النخبة الحاكمة لم تسمع، ناهيك عن الفهم، لكل هذه التحذيرات. وفقط تنبهت في أواخر العام الماضي إلى هذا الأمر لا بسبب ما كتبه ونشره خبراء مصر ولكن بسبب تقرير بثه مراسل وكالة رويتر في القارة عن "جمهورية الشيخ جابر" أحد أمراء التطرف في منطقة المنيرة بحي أم بابه وآتى أطلق عليها دولة شبه مستقلة داخل الدولة المصرية، وفى البداية غضب المسئولون المصريون من مراسل "رويتر" وأمروا بطرده، وحاولوا البحث عن "منطقة المنيرة واكتشفوا أنها لا توجد في سجلات الدولة، ومن ثم لم تشملها بيانات تعداد السكان ولم تدرج ضمن أي خطة للخدمات الاجتماعية أو الأمنية، وإنما هي منطقة عشوائية مكتظة بالسكان. وفى غياب أجهزة الدولة عنها سيطر عليها وحكمها أحد أمراء التطرف وهو "الشيخ جابر" وجردت الدولة في ديسمبر حملة قوامها ثلاثة عشر ألفا من الجنود والضباط لفتح منطقه المنيرة والقبض على المتطرفين فيها، واستمرت الحملة عدة أسابيع أعلنت الدولة بعدها أنها انتصرت في هذه الغزوة. بل إن الدولة اكتشفت بعد ذلك أن هنالك ما يزيد على ثلاثمائة منطقة عشوائية حول مدن مصر الكبرى، تستأثر القاهرة وحدها منها بحوالي مائة وسبعون منطقة يسكنها اكثر من ثلاثة ملايين نسمة أي ربع سكان العاصمة. "[(٨)]

مثل هذا الحديث يتردد كثيرا في معظم دول الوطن العربي، وخلاصته أن علم الاجتماع لا يلتفت إليه إلا بعد حدوث الأزمة، وان النخب الحاكمة تولى الاهتمام الأكبر لما تبثه وسائل الإعلام وليس لما يقوله الباحثون ويكتبه المتخصصون في علمٍ الاجتماع، بل يرى كثير من الناس أن وسائل الإعلام -خصوصاً الصحف اليومية والمجلات - أصبحت تقوم بعمل الباحث والأخصائي الاجتماعي دون أن يكون بها أخصائيون اجتماعيون. غير أننا متفائلون خصوصا ونحن نرى وعيا متزايدا بأهمية العلم ودوره في التخطيط، وبظاهرة الاهتمام المتزايد من قبل النخب صاحبة القرار في الوطن العربي من الاستعانة والاستفادة من نتائج العلم وتطبيقاته[(٩)]. بل نلاحظ أن الاهتمام والعناية بالعلوم الاجتماعية

(٨) سعد الدين إبراهيم: مصر: عجز النخبة الحاكمة عن التعامل مع الأزمات المزمنة .جريدة الحياة بتاريخ ٨١ -٤- ١٩٩٣م

(٩) انظر على سبيل المثال: حمداش عمار: وضعية البحث السوسيولوجى في الوطن العربي. المستقبل العربي العدد١٣٤ إبريل ١٩٩٤ (ص ٦٢-١٠٣)

قد تخطى الدول للمنظمات الإقليمية والعالمية، كما سوف نبين ذلك في دراستنا هذه. ونحن في حوارنا هذا لا نريد أن نتبنى موقف المدافع أو المهاجم، بل هدفنا بالتحديد هو استخلاص التجارب الناتجة عن ممارسة علم الاجتماع لدوره في الوطن العربي خلال فترة نصف القرن الماضية من الزمان، والإفادة من إيجابيات وسلبيات تلك الممارسة ليكون ذلك كله مرشدا لنا في التخطيط لعلم اجتماع يستشرف المستقبل، ولكي نقوم بذلك سوف نتبنى بعض المسلمات لتكون منطلقا للحوار، وهذه المسلمات نجملها في الآتي:

١- استطاع علم الاجتماع في الغرب، ومنذ نشأته، أن يوجد لنفسه نموذجا إرشاديا حلَّ تدريجيا محل النماذج الارشاديه السابقة له والتي عجزت عن أداء دورها التقليدي في فترة التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها القارة الأوربية في القرن السابع عشر، فعلى سبيل المثال قد حلت "المدرسة البائية الوظيفية منذ بداية القرن الثامن عشر محل "التطورية" التي كانت تسود الفكر الاجتماعي والاقتصادي والسياسي آنئذ. ولم يكن الأمر بالسهولة التي قد يتصورها البعض، بل كان صراعا مريرا سجل التاريخ بعض فصوله المأساوية[١٠] فهل يا ترى استطاع علم الاجتماع في الوطن العربي أن يوجد لنفسه نموذجا إرشاديا يسير عليه، نموذجا يأخذ في الاعتبار الخصوصية الجغرافية والتاريخية والثقافية للوطن العربي؟

ونحن نقصد بمصطلح "النموذج الإرشادي" تلك النظريات وطرق البحث ومناهجه المعتمدة كنموذج لدى مجتمع من الباحثين العلميين في عصر بذاته، وبالتالي فالنموذج الإرشادي يمثل قاسما مشتركا بين أعضاء جماعة علمية قد مروا بمرحلة متماثلة من حيث التعليم والتنشئة المهنية، ويكون الاتصال الفكري بين هذه الجماعات تاما وكاملا نسبيا، كما تكون أحكامهم بشأن المشروع المهني أحكاما اجماعية نسبيا بمعنى اتفاقهم على أسس أو أطر منهجية وابستميولوجية معرفية تشكل في جوهرها المنظار الذي ينظرون من خلاله للعالم من حولهم. ولابد من التأكيد بأن النموذج الإرشادي مرن وقابل للتغير متماشيا مع تطورات العلم واكتشافاته، وبالتالي يمكن القول بأن مع كل ثورة علمية تكون السيادة لنموذج

(١٠) انظر على سبيل المثال كتاب: Turner،Jonathan and Alexandra Maryanski Functionalism The Benjamin/Cummings Publishing Company Reading، Massachusetts London 1979

إرشادي له الغلبة حتى تأتى ثورة علمية أخرى يكون لها نموذجها الإرشادي الذي يحل تدريجيا محل النموذج السابق؛ وهكذا فأننا نجد أن النماذج الإرشاديه في تاريخ العلم الواحد، أو في تخصص علمي بعينه، مختلفة تحل محل بعضها على مدى مسار التطور التاريخي للمعرفة العلمية(١١) وهذا ما يحاول علم اجتماع المعرفة إثباته.

٢ ان النموذج الإرشادي ينمو ويتطور من خلال الممارسة والتطبيق لنتائج بحوثه ودراساته، ومعروف لدى المتخصصين في علم الاجتماع أن النموذج الإرشادي الذي ساد في القرن التاسع عشر وطبع علم الاجتماع بطابعه حتى يومنا هذا، كان قد بدأ منذ القرن الثالث عشر مع دخول العلوم الوضعية عن طريق العرب إلى أوربا، وإسهامات روجر بيكون Bacon، (وسان سيمون) ١٧٦٠-١٨٢٥ (واجيست كونت) ١٧٩٨ -١٨٥٧ (وايميل دوركايم Durkheim ١٨٥٨ -١٩١٧) وغيرهم، والسؤال: هل تمكن علم الاجتماع في الوطن العربي من تطبيق نتائج بحوثه ودراساته بشكل مرض؟ وهل نستطيع أن نحدد ونتابع بصورة واضحة نماذج إرشادية في الوطن العربي مرتبطة بتطوره عاكسة لظروفه وطبيعة المشاكل التي واجهها في كل مرحلة؟

١- إن العلم يكتسب أهميته وبالتالي شرعيته من خلال التزامه بالقضايا الجوهرية الملحة التي تشغل بالقطاعات العريضة في المجتمع. ومن المعروف لدى المتخصصين أن علم الاجتماع، وبحكم تخصصه، يهتم بعمومية الظواهر التي يكون انتشارها بين أوسع قطاعات المجتمع، ويكون ارتباطها بحياة الغالبية، فهل استطاع علم الاجتماع في الوطن العربي أن يفعل ذلك؟ وما هي القضايا والظواهر التي درسها الباحثون الاجتماعيون في الوطن العربي واهتموا بها اكثر من غيرها؟

٤- إن تاريخ العلم يؤكد تكامل فروعه وتخصصاته إما عن طريق الحوار البناء بين المتخصصين فيه والمهتمين به في مجال تخصصي معين، وإما بالتواصل والتكامل مع تخصصات العلوم الأخرى ذات الأهداف المتشابهة أو المتكاملة، فهل كان هنالك تواصل أو تكامل بين المتخصصين في علم الاجتماع؟ وهل كان هنالك حوار بناء بينهم وبين التخصصات الأخرى التي تشاركهم

(١١) انظر: تماس كون : بنية الثورات العلمية. ترجمة شوقي جلال عالم المعرفة الكويت ١٩٩٣م .

الاهتمام بالإنسان والمجتمع؟
هذه هي بعض من المحاور التي سوف نتخذها مداخل في حوارنا هذا حول علم الاجتماع في الوطن العربي. وفى معالجتنا لهذه المحاور الأربعة سوف نقوم بمتابعتها من خلال رصد لبعض البحوث والدراسات الاجتماعية في ثلاث دول من دول وطننا العربي، وهذه الدول هي جمهورية مصر العربية والمملكة العربية السعودية وجمهورية السودان، وقد تم اختيارنا لهذه الدول لأسباب منها أن هنالك بعض الدراسات عن وضع علم الاجتماع في الجزائر(١٢)، وعلم الاجتماع في كل من ليبيا والمغرب(١٣)، وعن وضع علم الاجتماع في الأقطار الخليجية(١٤)، وقد غطت تلك الدراسات والاستطلاعات بعضا من الجوانب المهمة التي يعانى منها التخصص كما غطت أيضا الظروف والملابسات التي واكبت نشأته في تلك الأقطار أثرت بالتالي في دوره، وبالتالي لا نريد أن نكرر ما نشر بل نحيل القارئ إلى المصادر المذكورة في هذه الدراسة. ومن الأسباب الأخرى التي جعلتنا نختار هذه الدول الثلاث هي أنها من أوائل الدول العربية التي أنشئت فيها كليات وأقسام للعلوم الاجتماعية، وقد تخرج من تلك الكليات -كما سوف نبين ذلك في بحثنا هذا- أعداد كبيرة من حملة البكالوريوس والماجستير والدكتوراه، وكان لهم دور هام ورائد في تأهيل الأجيال التي تلتهم وفى إعطاء العلم طابعه الذي سار علية في مجال البحث وفى المجال الأكاديمي والتأهيلي كما سوف نوضح ذلك. ونود أن نؤكد ومنذ البداية أن اختيارنا لهذه الدول لا يقلل ولا ينتقص من الدول التي لم ترصد، ومع التأكيد أيضا بأننا لا نقيم ولا نحاكم وإنما نستلهم ونستخلص العبر من الماضي والحاضر لصياغة المستقبل وصناعته إن كان لذلك سبيلاً.

(١٢) انظر: محمد حافظ دياب: علم الاجتماع في الجزائر: الهوية والسؤال. المستقبل العربي العدد ١٣٤ إبريل ١٩٩٠ الصفحات من ٨١ إلى ١٠٣.

(١٣) حمداش عمار: وضعية البحث السوسيولوجى فى الوطن العربي. المستقبل العربي العدد ١٣٤ إبريل ١٩٩٠ الصفحات من ٦٢ إلى ٨٠.

(١٤) فتحي أبو العينين: علم الاجتماع في الأقطار العربية الخليجية، وضعه ودوره في فهم الواقع المتغير. حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية بجامعة قطر العدد ١٦، ١٩٩٣ الصفحات من ٢٠٥ إلى ٢٥١.

علم الاجتماع في الوطن العربي

النشأة :

هنالك اتفاق بين المحللين للمعرفة الإنساني مفاده أن الفكر، بما في ذلك الفكر الاجتماعي، يتأثر بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمع، وأنَّه وعلى الرغم من أن للفكر قدرا من الاستقلال النسبي، الذي يتمثل أحيانا في تقدمه على الواقع الاجتماعي أو تخلفه عنه، فإنه في نهاية الأمر محكوم عليه بعوامل موضوعيه تجعله أحيانا أكثر توضيحا للواقع من أجل تجاوزه، وأحيانا أخرى أكثر تزييفا له من أجل الحفاظ عليه(١٥). والواقع الاجتماعي السياسي والاقتصادي الذي ولد فيه علم الاجتماع في الوطن العربي قد لعب دورا أساسيا في توجهه وفي هويته، ولقد كان الواقع الذي ولد في رحمه علم الاجتماع في الوطن العربي هو واقع الاستعمار الذي سعى لتقسيم الوطن العربي إلى مناطق نفوذ ودويلات سياسته أشبه ما تكون " بمناديل الجيب " كما أسماها الكاتب المعروف بيتر ويرسلى Worsly في كتابه المشهور "العالم الثالث" الذي صدر عن مطبعة ريدوود بإنجلترا عام١٩٧١. وسعى الاستعمار إلى تحريك الصراعات داخل كل دولة، وبين هذه الدويلات، مستغلا في ذلك الأطر البنائيه التي أنشأها داخل كل دولة والتحالفات التي كونها، أو تلك التي وجدها فدعمها ورعاها كما هو متمثل في التكوينات الإثنية والقبلية. ولقد عرفت هذه السياسة في قاموس العلوم السياسية والاجتماعية بسياسة (فرق تسد). وما يهمنا هنا أن ذلك الواقع قد طبع العلم والفكر في الوطن العربي بطابع خدم و لازال يخدم مصالح نخب صفوية على حساب الأغلبية إن كان ذلك على مستوى الدولة أو الأمة العربية ككل. كما لا يستطيع أحد أن ينفى أن القوى الاستعمارية وتحالفاتها الصفوية قد وظفت البحوث والدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية لخدمة ولتكريس مصالحها. بل كان البحث الاجتماعي والسوسيولوجى في خدمة الاستعمار بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ العلوم في تلك الفترة. ولقد ظهرت أسماء مشهورة في هذا الأمر مثال سيلجمان، وايفانزبرتشارد، وايان كنسون، وكوون، وجاكوبس، ووردنر، وديزى هيلز، وفنست كراب انزو، وديل الكمان، وترمنجهام وبول ريدش

(١٥) انظر: عبد الباسط عبد المعطى: اتجاهات نظريه في علم الاجتماع، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨١م .

وغيرهم كثيرون مما لا يتسع المجال لذكرهم. بل حتى الإداريون الذين كانوا يرسلون لإدارة المستعمرات كانوا يجرون بعض البحوث الاجتماعية ويجمعون معلومات دقيقة عن كل جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والدينية في مستعمراتهم، مستخدمين في ذلك مناهجاً وطرقاً بحثيه معروفة مثل المسح الاجتماعي، والمقابلة، والملاحظة بالمشاركة، والرصد الدقيق للبيئة، والتنبؤ بمواقف الأمطار والحصاد والآفات الزراعية، وأسعار المحاصيل وغير ذلك. أصبحت سياسة راسخة للاستعمار البريطاني ألا يرسل إدارياً للمستعمرات إلا بعد أن ينال تدريبا وتأهيلا في العلوم الاجتماعية مثل علم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا، وعلم اجتماع اللغة، إلى غير ذلك من العلوم ذات الصلة[١٦]. والنتيجة أن هؤلاء الباحثين والإداريين قد ارسوا تقاليد بحثية كانت لها آثارها المهمة في مستقبل البحوث الاجتماعية حتى بعد مراحل التحرر السياسي لتلك الدول، أصبحت تلك المعلومات والدراسات آنفة الذكر مراجع أساسية لا يستطيع باحث تجاهلها، بل وفى كثير من الجامعات والمعاهد أصبحت تلك الدراسات والبحوث تشكل أهم مكونات المناهج التعليمية التي تدرس فيها، و أصبحت تشكل "نماذج إرشادية صبغت علم الاجتماع بصبغتها.

ما بعد الاستقلال :

أما البحوث والدراسات الاجتماعية التي قام بها اجتماعيو ما بعد الاستقلال، فيمكن تصنيفها بحسب الجهات (لجامعات والمراكز وغيرها مما سيرد ذكره) التي تقوم بالبحث، وبناء على ذلك نجد أن التصنيف الآتي يؤدى الغرض الذي تريد هذه الدراسة توضيحه:

ا- الجامعات، ممثلة في أقسام الاجتماع التي توجد فيها، حيث يوجد في الوطن العربي أكثر من ستين جامعة (انظر ملحق رقم ١)، ويوجد في معظمها أقسام لعلم الاجتماع وللبحوث الاجتماعية، **ويمكن تصنيف تلك البحوث إلى ثلاثة مستويات :**

أ- المستوى الأول هو مستوى تدريبي كما هو في بحوث البكالوريوس أو الليسانس.

ب- المستوى الثاني يأخذ شكله العلمي الأكثر انضباطا ودقة وهو مستوى الماجستير والدكتوراه.

ج- المستوى الثالث والأخير يرتبط بالبحوث الخاصة التي يجريها

(١٦) لمزيد من التفاصيل عن ذلك انظر
Kuper.Adam : Anthropology and Anthropologists. Routledge and Kegan Paul London 1983

الأسـاتـذة أنفسهم أعضاء هيئات التدريس لسبب من الأسباب (الترقيات أو البحوث الاستشارية).

٢-إلـى جانب الجامعات تأتى المراكز والمجالس القومية مثل المركز القومي للبحوث الجنائية بمصر ، والمركز القومي لمكافحة الجريمة بالمملكة العربية السعودية، والمجلس القومي للبحوث الاقتصادية والاجتماعية التابع للمجلس القومي للبحوث بالسودان، والمعهد الزراعي بالمغرب الذي يضم الباحثين الاجتماعيين، ومعهد العمل الاجتماعي في طنجه الذي يتبع لوزارة الشئون الاجتماعية والصناعة التقليدية في المغرب وغير ذلك من معاهد.

٣-أضف إلى ذلك البحوث والدراسات الاجتماعية والسوسيولوجية التي تقوم بها جهات غير حكومية (منظمات إقليمية أو عالمية، تطوعية كانت أم استشارية أم غير ذلك)، مثال منتدى العالم الثالث بالقاهرة، مركز دراسـات الوحدة العربية التابع لجامعة الدول العربية، المركز العربي للبحوث الأمنية ومعهد الإنماء العربي، مركز أبحاث مكافحة الجريمة بالمملكة العربية السعودية، وغير ذلك.

٤- وأخيراً تأتى المؤسسات والمصالح والوزارات الحكومية وغير الحكومية التي لها اهتمام خاص بإجراء بعض البحوث والدراسات ذات الطبيعة الخاصة بعملها مثل وزارة الشئون الاجتماعية، ووزارات التربية والتعليم، ووزارات الصحة والصناعة وغير ذلك.

كل هذه الجهات والمؤسسات التي ذكرناها يمارس فيها شكل من أشكال البحث الاجتماعي والسوسيولوجى مما أدي ذلك إلى تراكم هائل من البحوث الاجتماعية على نطاق القطر الواحد، و على نطاق الوطن العربي ككل(١٧). ومن الصعوبة بمكان تصنيف أو حتى حصر كل تلك البحوث والدراسات، فبعضها يصعب الحصول عليه بحجة (السرية)؛ أو (الخصوصية الأمنية)؛ أو غير ذلك من أعذار، والبعض الآخر غير معروف لغياب، أو لعدم كفاءة المؤسسات المعلوماتية والمكتبية في الوطن العربي، وكان من المفترض أن يؤدى هذا الجهد البحثي المكثف إلى تراكمية معرفية، يتبلور في إطارها نموذج إرشادي يعكس طبيعة المشكلات الاجتماعية في الدول العربية، وخصوصية هذه المجتمعات، خصوصية التركيبة السكانية، والبني الثقافية والاجتماعية، خصوصا ونحن نعلم أن

(١٧) كثير من هذه البحوث لا يعرف عنها شيئا نسبة لأنَّ كثيراً من المؤسسات العلمية والدول العربية لاتهمتم بحصرها في مراجع أو ببليوجرافيا تكون في متناول يد الباحثين.

المشكلات الاجتماعية لأي قطر لا تأتى من فراغ، بل هي إفراز للواقع الاجتماعي، لذلك القطر ولتركيباته البنائية والأيديولوجي.
ولكي نوضح بعض القضايا المهمة التي نرى أنها قد لعبت دورا سلبيا في تقدم البحث العلمي الاجتماعي وفى عدم تبلور نموذج إرشــادي فاعل ومؤثر، سـوف نقوم برصد نماذج من البحوث الاجتماعية في بعض من دول الوطن العربي التي حددناها أعلاه ونبحث في الخطوط المشتركة بينها في محاولة تهدف إلى معرفة اتجاهاتها وسلبياتها التي أقعدتها عن أداء وظيفتها، ومن ثم نقوم بطرح بعض تصوراتنا أو قل طموحاتنا لعلم الاجتماع في الوطن العربي أملين أن يصب ذلك في جهود الذين يشاركوننا الرأي إثراءً للحوار وتكاملا للجهود.
وبالطبع فنحن لا نستطيع رصد كل دراسة أو بحث حتى بالنسبة للقطر الواحد وذلك للأسباب التي ذكرناها في دراستنا هذه، فهذا جهد يحتاج لروح الفريق لإنجازها، تلك الروح التي كادت أن تنعدم في الدراسات الاجتماعية في الوطن العربي، وسوف نكتفي هنا بطرح لبعض المواضيع والقضايا التي تطرقت إليها بعض البحوث الجامعية التي أعدت لنيل درجات الماجستير والدكتوراه في بعض جامعات الدول العربية ومؤسساتها الأكاديمية. وبالتأكيد هنالك مبررات لاختيارنا هذا، ومن بين هذه المبرارت أن هذه المؤسسات الأكاديمية تحتفظ ببليوجرافيا أو ببيانات تحتوى على عناوين هذه الدراسات وبمعلومات مفصلة ودقيقة عن كل دراسة بشكل أو بآخر، الشيء الذي لا يتوفر في الأبحاث والدراسات الأخرى، ومنها أيضا أن هذه البحوث والدراسات يفترض فيها أن تلتزم، شكلا ومضمونا، بالمنهج العلمي، وأن يتم تقييمها من قبل أساتذة ومتخصصين في علم لاجتماع بناءً على نموذج أو منهج أكاديمي محدد الخطوات يلتزم به الباحث، وأخيراً إنَّ هذه الدراسات تلعب دوراً مهما في تشكيل شخصية الباحث وفي صياغته بالكيفية التي تؤهله للانضمام إلى فئة المتخصصين الاجتماعيين، فيقع عليه آنئذ مسئولية المحافظة على استمرارية التخصص، وأيضا استمرارية الأطر الابستميولوجية المعرفية التي شكلت شخصيته الأكاديمية كما تضمن تلك الأطر استمرارية التخصص دون تغيير جوهري فيه.

مصر:

نبدأ نماذجنا التي اخترنا أن تكون مرتكزا لحوارنا عن علم الاجتماع في الوطن العربي بمصر لأسباب كثيرة ليس أقلها أثر مصر ووزنها الكبير في التعليم وكل ما يرتبط به من مناهج ومؤلفات وتراجم وأساتذة وغير ذلك في الوطن العربي. وعند دراستنا لواقع علم الاجتماع في مصر لاحظنا بوضوح تام أن هنالك ثلاث مراحل أساسية مرَّ بها علم الاجتماع، وأن كل مرحلة كانت تعكس الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي مرت به الدولة المصرية.

ويمكن تحديد هذه المراحل في الآتي::

١- فترة الخمسينات من هذا القرن، وهى الفترة التي سبقت ثورة يوليو. وتعتبر تلك الفترة بالنسبة لنا فترة مهمة جدا لأنَّها شهدت البذور الأساسية التي نما منها علم الاجتماع في مصر، كما أنها تركت آثارها على نشأة أقسام علم الاجتماع بالجامعات العربية، بما في ذلك وضع مقررات التدريس تخطيطا، وتأليفا، وتدريبا. فهي إذا وبكل المقاييس فترة تأسيسية بالنسبة لعلم الاجتماع، ولقد تركت بصماتها واضحة على مستقبل التخصص وعلى دوره في الحياة الاجتماعية في الوطن العربي. وبنظرة سريعة إلى القضايا والمواضيع التي شكلت هموم الرواد الأوائل، نجد أنها تمثلت في إبراز طابع علم الاجتماع وأهميته وضرورة التخصص فيه وتمييزه عن غيره من العلوم الاجتماعية الأخرى، فمعظم كتابات ومؤلفات الرواد الأوائل تناولت بتركيز شديد التعريف بعلم الاجتماع وبموضوعاته وشرعيته وعاميته وأهميته الفائقة لدراسة المجتمع. مثال على ذلك كتاب" نيقولا حداد" ١٩٢٤ (علم الاجتماع) الذي يعتبر "أول عمل يحمل هذا العنوان تأليفا في المكتبة العربية" [(١٨)]. وقد وجد هذا الكتاب ترحيبا وتشجيعا كبيرين من قبل القطاعات التي كانت تنادى بالتحديث والتغريب - بمعنى تقليد الغرب للوصول إلى مرحلة التطور التي وصل إليها - داخل المجتمع العربي. فقد تطرق كتاب نيقولا في جزئيه الأول والثاني لقضايا مثيرة للامة العربية في ذلك الوقت، فقد تطرق للنظرية الداروينية شارحاً ومبيناً لأهم خصائصها وفرضياتها المرتبطة بما يعرف (بالانتخاب الطبيعي) والتنافس الذي على ضوئه يتحدد لمن يكون البقاء والاستمرارية. وتحدث أيضا عن النظرية

(١٨) عبد الباسط عبد المعطى: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨١ (٢٥٤).

التطورية فترجم بعضاً من أعمال "هربت اسبنسر" ونظريته عن التطور الاجتماعي التاريخي، وباختصار لخص كتابه تطور الفكر الاجتماعي في الغرب كما كان سائدا في أوربا خلال القرنين الثامن والتاسع عشر. ويجب ألا يغيب عن بالنا أن تلك الفترة تميزت بصراع حاد بين من عرفوا بالتحديثيين (أو فئة الأفندية)، الذين أنجبهم النظام التعليمي الحديث وبين التقليديين (أو فئة العلماء والمشايخ)، الذين ارتبطوا بمؤسسات التعليم الديني ، على مستوى الكتاتيب والمعاهد العلمية والجامعات الدينية مثل الأزهر والزينونة والقيروان وغيرهم، كان ذلك في معظم الدول العربية تقريبا. وتعتبر كتابات نيقولا وغيره من الرواد الأوائل تدعيما من وضع الحديثين[١٩]، كما أنها قد تركت أثراً واضحاً على تطور علم الاجتماع ومستقبله في الوطن العربي. يقول أمزيان في ذلك :"عندما دخلت النظريات الاجتماعية إلى عالمنا الإسلامي، نقلت معها هذا الصراع (بين ما هو ديني وما هو علمي)، ونقلت معها ذلك الإرث التاريخي والحضاري والفكري، وجاءت الدراسات الاجتماعية في الوطن العربي والإسلامي لتعكس مثيلاتها في الغرب. وعلى غرار التجربة الغربية التي قامت بالدعوة إلي معارضة الدين، قامت محاولات مماثلة في بلادنا لتعكس هذه الخصومة المنهجية، وتجعل من الإسلام مجرد تراث ثقافي يدخل ضمن الإرث الحضاري وليس واقعا حيا وفكرا حاضرا "[٢٠]. ومع أننا قد نتفق مع الكاتب في وجود صراع مثلما ذكر لكننا لا نعتقد أنه كان بمثل تلك الدرجة والحدة التي حدث بها في الغرب لأسباب منها طبيعة المجتمع العربي وخصوصية الدين الإسلامي.

ومن الكتب المهمة التي ظهرت في تلك الفترة كتاب عبد العزيز عزت[٢١] ١٩٤٩ "علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية" الذي ناقش فيه الباحث أهمية علم الاجتماع ودوره في فهم مشكلات المجتمع، متبنيا ومترجما العمال اميل دوركايم الذي يرى أن علم الاجتماع يماثل أو يشابه العلوم الطبيعية من حيث انه يشخص الحالات (المرضية) في المجتمع، ومن ثم يقوم بعلاجها، ولذلك يختلف علم الاجتماع كتخصص مستقل عن العلوم الإنسانية الأخرى مثل علم النفس والتاريخ وغيرهما. وكان الكتاب يهدف إلي التعريف بعلم الاجتماع وبضرورة وجوده كتخصص في الجامعات والمراكز

(١٩) في اعتقادي أن الصراع بين الفئتين له جذور تاريخية قديمة في الوطن العربي غير أن الاستعمار الذي أدخل التعليم النظامي الحديث في الدول التي استعمرها قد زكى نار الصراع بين الفئتين، ولربما نحتاج إلى دراسة علمية عن هذا الموضوع نسبة لأهمية ولدوره في تشكيل البنى الاجتماعية في الوطن العربي.

(٢٠) انظر محمد محمد امزيان ص ١٥٣ مرجع سابق.

(٢١) عبد العزيز عزت :علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية،القاهرة ١٩٤٩.

الأكاديمية والعلمية في مصر وفى الوطن العربي. ومما يعاب على كتابات أولئك الرواد أنها كانت ترجمات حرفية دون نقد أو تحليل يعكس خصوصية المجتمعات العربية وطبيعة ما هو (مرضى أو غير مرضى) في بنياتها الاجتماعية. إن كثيراً من الظواهر التي تعتبر (مرضية) في المجتمعات الغربية ليست بالضرورة ظواهر مرضية في المجتمعات الإسلامية والعكس صحيح، فكثير مما نعتبره (غير مرضى) في المجتمعات الإسلامية يعتبر مرضى في المجتمعات الغربية وبالتالي فان الموضوعية المنهجية تتطلب الأخذ في الاعتبار الخصوصية الثقافية والدينية للمجتمعات العربية والإسلامية، وهذا ما لم يفعله الكاتب كما لم يظهر بصورة واضحة عند معظم الاجتماعيين في تلك الفترة التي نتحدث عنها.

ومن الكتب المهمة أيضا في إرساء أهمية علم الاجتماع وحاجة المجتمعات العربية له في هذه الفترة التي حددناها بفترة الخمسينات، كتاب حسن سعفان(٢٢)، وكان من أشهر كتب علم الاجتماع في تلك الفترة في الدول العربية، ويبدو أن الكتاب أعد خصيصاً ليكون (كتاباً مدرسياً) ليعلم المبتدئين أسس علم الاجتماع، حيث غطى معظم الموضوعات التي يتناولها العلم وبيَّن كيفية معالجته للظواهر الاجتماعية، ويعتبر الكتاب - في رأى بعض المحللين - من أكثر الكتب توثيقا حيث رجع مؤلفه لمراجع مهمة في ذلك الوقت، مراجع بريطانية وأمريكية وفرنسية وغيرها، ترجم منها كثيرا. ويلاحظ تأثر الكاتب بالفلسفة الوضعية التي "نسجت خيوط أوجستن كونت .. ودوركايم .. فعلم الاجتماع لدى الكاتب علم وضعي له غايات عملية ممثلة في دراسته المشكلات والعمل على حلها ."(٢٣)

وهنالك كتاب مصطفى الخشاب: دعائم علم الاجتماع صدر عام ١٩٥٥، وغير ذلك من كتب لم تختلف محتوياتها عما ذكرناه، كلها كانت تهدف إلى التعريف بالعلم وبأهميته، وكلها اشتملت على ترجمات للرواد الأوائل في كل من بريطانيا، وفرنسا وأمريكا. وتأثرت جميعها بالفلسفة الوضعية التي كانت سائدة في تلك الدول، ولم يشر أو ينبه أحدهم لخصوصية المجتمعات العربية أو الإسلامية، والى طبيعة المشاكل والقضايا التي تواجهها، خصوصاً

(٢٢) حسن شحاته سعفان: أسس علم الاجتماع، الطبعة العاشرة، دار النهضة العربية،١٩٧٥.
(٢٣) انظر: عبد الباسط عبد المعطى: مرجع سابق ص ٢٥٩.

وأن كثيراً من المجتمعات العربية والإسلامية في تلك الفترة كانت تـرزح تحت سيطرة الاستعمار الاستيطاني الـذي كـان لا يدخر وسعاً في تغيير بنياتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، تكريسا لهيمنته، تلك الهيمنة التي لازالت تعانى منها بعض من هذه الدول والمجتمعات العربية والإسلامية. فلم يتطرق أحد من الرواد الأوائل لذلك الوضع موضحا التشوهات البنيوية التي أوجدها الاستعمار، أو المؤسسات السياسية والاجتماعية التي لم تختلف أهدافها أو وظائفها كثيرا عن الاستعمار.

وبعد أن أنجز هؤلاء الرواد الأوائل مهمة التعريف بعلم الاجتماع وأصبح لعلم الاجتماع حضور ووجود كتخصص محدد في كثير من الجامعات والمعاهد، انشغل الرواد الأوائل بتدريسه للدرجة التي لم يكن للعلم وجود خارج قاعات المحاضرات، ولم يعمل الرواد الأوائل على الأخذ بما كتبوه في كتبهم من أن علم الاجتماع يجب أن يدرس المشاكل والقضايا الاجتماعية الملحة في مجتمعاتهم. ويؤكد هذه النقطة ف. تونـج[٢٤] في دراسته لعلم الاجتماع في مصر حيث يقول إن الاشتقال بالتدريس جعل التأليف يرتبط بتسويق الكتب والمذكرات والأعمال بين الطلاب دون ما امتداد لأثر العلم خارج الجامعات للقيام بمهام بحثيه أخرى. ولقد انعكس كل ذلك على التخصص وعلى فروعه حيث نجد الكتابات الموسوعية ظاهرة كثيرة الانتشار فالشخص من الرواد الأوائل يكتب في كل فرع من فروع علم الاجتماع، بل وفى أحيان أخرى يكتب في قضايا خارج نطاق التخصص. فعلى سبيل المثال كانت مؤلفات الدكتور عبد الواحد وافـى، أول رئيس لقسم علم الاجتماع في الجامعات المصرية، قد بلغت أربعة وتسعين حتى عام ١٩٧٣[٢٥]، شملت موضوعات عن قضايا إسلامية، قضايا اللغة، قضايا فقهية وصرفيه، العامية والفصحى، كتابات عن ابن خلدون، موضوعات عن الأديان السماوية وغير السماوية، موضوعات عن التربية والتعليم، وعن الفارابي، وعـن الشعر والرسم والفن واللعب واليوتوبيا والغرائز والبيئة والهنود الحمر هلم جرا. ويبدو أن هذه الصفة – صفة الكتابة في كل تخصصات علم الاجتماع وفروعه – أصبحت ملازمة للكثيرين ممن أتوا من بعد الرواد الأوائل من المتخصصين في علم الاجتماع في الوطن العربي. فعلى سبيل المثال عند اطلاعنا على دليل

(٢٤) انظر عبد الباسط عبد المعطى: مرجع سابق.
(٢٥) انظر عبد الباسط عبد المعطى (مرجع سابق)

الرسائل الجامعية لجامعة القاهرة[٢٦]، وجدنا أنَّ الرسائل التي أجيزت في كلية الآداب قسم الاجتماع قد بلغت ١٩٢ رسالة حتى عام ١٩٩٢، وأن محمد الجوهري قد أشرف على ٥٥ منها في مجالات شملت كل تخصصات علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا. فقد أشرف الجوهري على ثلاث عشرة رسالة ماجستير في الأنثروبولوجيا الثقافية، وواحدة في الأنثروبولوجيا الطبية، وواحدة في الرعايا الاجتماعية واثنين في علم اجتماع الآداب وواحدة في علم الاجتماع التربوي، وتسع في علم اجتماع التنمية، وأربعة في علم الاجتماع الجنائي، واثنين في علم الاجتماع الحضري، وواحدة في علم اجتماع السكان، واثنين في التنمية، وست في علم الاجتماع السياسي، وخمس في علم الاجتماع الصناعي، وفى علم اجتماع الأدب، وفى النظرية وغير ذلك. وكذلك كان حظ احمد الخشاب الذي اشرف على ٥٨ رسالة ماجستير في كل تخصصات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. فقد اشرف على ثلاث رسائل في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وأربعة رسائل في الأنثروبولوجيا الثقافية، وخمس رسائل في علم الاجتماع الأسرى، واثنتين في علم الاجتماع البدوي، واثنتين في علم الاجتماع التربوي، واثنتين في علم اجتماع التنظيم، وسبع في علم اجتماع التنمية، وخمس في علم الاجتماع الحضري، وأربعة في الريفي، واثنتين في السكان، وسبع في الصناعي وثلاث في علم الاجتماع المهني، وفى مناهج البحث العلمي، وفى الجنائي، والديني هلم جرا. وفى اعتقادنا أن مثل هذه الكتابات (الكشكولية)، تشتت جهد المتخصص وتجعله غير قادر على مواكبة ما يستجد في مجال تخصصه، بل قد تحجب عنه الرؤية لاكتشافات ربما كانت ستؤدى إلى تطور نماذج إرشادية تجعل من مسيرة العلم شيئاً غير ما هو موجود عليه حالياً. فمن المعروف ان من محاسن التخصصات الدقيقة في مجال العلم - أي علم - أنها تعطى المتخصص مجالا واسعا للتركيز والتدقيق في تخصصه لأنها تحصر فكره وجهده وتوفر كل طاقاته لتخصصه وبالتالي تتوفر له فرص الإبداع والتميز، كما تجعله متابعا لما يستجد في مجال تخصصه من مؤلفات وبحوث ونشرات، وما أكثرها في عصرنا هذا. وإذا وجدنا أعذارا للرواد الأوائل وتفهمنا الأسباب والدوافع التي جعلتهم يكتبون ويؤلفون

(٢٦) هاشم فرحات سيد وناصر محمد عبد الرحمن : دليل الرسائل الجامعية التي أجازتها كلية الآداب منذ إنشائها حتى نهاية عام ١٩٩٠، المجلد الأول، مركز النشر لجامعة القاهرة ١٩٩٢

في كل تخصصات وفروع علم الاجتماع وفى المواضيع والقضايا ذات الصلة، فإنَّنا نجد صعوبة بالغة في إيجاد أعذار للذين أتوا من بعدهم، خصوصاً في عصر أصبح فيه التخصص الدقيق المتعمق، وأصبحت فيه الدراسات والبحوث الدقيقة المتعمقة التي يراعى الباحث فيها دقة الموضوع، ومحدود يته، ويأخذ في اعتباره كل العوامل المحتمل تأثيرها في الظاهرة قيد البحث، سمة أساسية في منهجية البحث ومتطلباته. فليس من المقبول علمياً الآن، وبعد التطور الهائل الذي حدث في وسائل البحث وأدواته ومناهجه، أن تهمل أو تترك متغيرات أو عوامل محتملة التأثير على موضوع البحث أو الدراسة دون دراستها أو دون إبداء أسباب واضحة لتركها.

٢- الفترة الثانية التي يمكن تحديدها وملاحظتها في تطور علم الاجتماع في مصر هي فترة أوائل الستينات (١٩٦٠م)، أي فترة ما بعد ثورة يوليو، وهى فترة قد تركزت فيها أقدام علم الاجتماع في المؤسسات الجامعية والعلمية الأخرى، وانتظمت فيها إجازات رسائل الماجستير والدكتوراه، بمعنى أنها فترة الجيل الثاني والثالث، أولئك الذين نالوا التدريب والتأهيل على أيدي الرواد الأوائل. ومن اطلاعنا على رسائل الماجستير والدكتوراه التي أجيزت في الجامعات والمعاهد المصرية خلال تلك الفترة[٢٧]

- لاحظنا أن معظم تلك الرسائل سار مؤلفوها في نفس الطريق الذي سار فيه الرواد الأوائل، حيث تناولت قضايا ومواضيع عامة وفلسفية، بل ويمكن ملاحظة التأثير الواضح الذي خلفه الرواد الأوائل على تلاميذهم. ولو أخذنا بعض الأمثلة التي ندلل بها على رأينا هذا لوجدنا أن معظم تلك الرسائل قد انحصرت في مواضيع مثل:

أ- فلسفة التاريخ عند كون درسيه: تحليل ونقد من وجهة نظر علم الاجتماع، عاطف أمين وصفي، جامعة القاهرة.

ب-مساهمة علم الاجتماع في حل مشاكل الفلسفة: فبارى إسماعيل حسين، كلية الآداب جامعة الإسكندرية.

ج- النظرية الاجتماعية عند كارل مانهايم: محمود السيد عيسى، جامعة الإسكندرية ١٩٦٤م.

د- علم الاجتماع في بريطانيا: فريد خليفة .

(٢٧) انظر: الدليل الببليوجرافي للرسائل الجامعية في مصر، المجلد الأول، الإنسانيات ،١٩٧٦ ، القاهرة.

هـ- موقف علم الاجتماع الفرنسي من الأيديولوجيات .
والنظرية الاجتماعية عند هيجل ودورها في علم الاجتماع :نبيل السمالوطى جامعة الإسكندرية ١٩٦٨م.
ر- علم الاجتماع التربوي عند الألمان: السيد رمضان، جامعة الإسكندرية ١٩٦٥م هلم جرا.
أما في نهايات الستينات فقد كان المناخ السياسي والاقتصادي متجها للتصنيع والاشتراكية، وقد انعكس ذلك على الرسائل الجامعية، فنجد مواضيع تلك الرسائل قد شملت قضايا مثل:
- المشكلات العمالية وأثرها في الإنتاج: حسن عبد الخالق محمد ١٩٦٨م.
- دراسة اجتماعية لعلاقات العمال بشركة مصر للغزل والنسيج بكفر الدوار: حلمي إسماعيل ١٩٥٧.
- العاملة المبتدئة في الصناعة: اعتماد عبد السلام ١٩٦٢م.
- تنمية العلاقات الإنسانية بين العاملين بالشركات والمؤسسات: عبد الرحمن النعمانى ١٩٦٨.
- دراسة مشاكل العمل والعمال بقطاع الشحن والتفريغ: عبد الله غانم ١٩٦٩م.
- التنظيم الاجتماعي في الصناعة: محمد عبد الله بوعلي ١٩٦٨م.

وهكذا دواليك في معظم الرسائل المجازة في تلك الفترة، وفى اعتقادنا أنَّ الاتجاه إلى دراسة مشاكل أو قضايا ذات صلة مباشرة بقطاع من قطاعات المجتمع العربي في مرحلة من مراحل تطوره، هذا في حد ذاته تقدُّم محمود لعلم الاجتماع في تلك الفترة. ولكنه تقدم محدود الأثر، لأنه لم يستمر ليصل بمثل تلك الدراسات إلى مستوى يمكن أن يبشر بميلاد نموذج إرشادي كان يمكن أن يلعب دورا مهما في مجال البحث، وفى مجالي النظرية والمنهج في الوطن العربي كما سوف نبين ذلك فيما بعد.
٣- المرحلة الثالثة من مراحل دراستنا لعلم الاجتماع في مصر هي مرحلة ما بعد السبعينات ١٩٧٠م، حيث شهدت هذه المرحلة تحولات مهمة في المجتمع المصري فهي المرحلة التي أعقبت ما عرف بنكسة ١٩٦٧م، والأثر الذي تركته تلك النكسة على الآمة العربية بأسرها من المحيط إلى الخليج. فقد كانت أكثر

من هزيمة عسكرية، كانت صدمة حضارية تساقطت فيها كثير من القناعات والأيديولوجيات، فكان مشوار البحث عن الجذور وعن الذات والهوية، وما يهمنا هنا هو موقف علم الاجتماع في مصر ليس موقفه من النكسة وأسبابها، ولكن من الآثار التي نتجت عنها، فقد كان البحث عن الجذور متجها نحو القرية المصرية، نحو الريف الذي كان محتفظا بهويته وبجذوره لأنه، وحتى ذلك التاريخ لم يطرأ عليه التغيير والتحديث بنفس الدرجة التي شمل بها المناطق الحضرية والصناعية في مصر. وقد عكست الرسائل المجازة في تلك الفترة الاهتمام بالريف وبقضاياه، متخذة من القرية المصرية محورا لدراسة القيم والتقاليد وما يطرأ عليها من تغير، وما قد يصاحب ذلك من مشكلات اجتماعية. وقد قام الدكتور سالم محمود[٢٨] بدراسة نقدية للدراسات والبحوث التي أجريت في الفترة ما بين عام ١٩٧٠ إلى عام ١٩٨٠م. وقد صنف تلك الدراسات بحسب القضايا التي تركزت عليها، إلى ثلاث مجموعات رئيسية نلخصها فيما يلي:

١ - قضايا التغير الاجتماعي.

٢- قضايا التنمية والمشكلات الاجتماعية.

٣- قضايا علم الاجتماع السياسي.

وقد لاحظ الدارس أن هنالك اختلافات عديدة بين الباحثين من حيث استخدامهم للمنهج الآمر الذي يدعو للغموض والخلط واللبس، ويقول في ذلك "إنَّ معظم تلك الدراسات والبحوث تدرس قضايا القرية المصرية في غيبة أو غفلة عن البناء الاجتماعي القروي، وبالتالي فإنها تدخل إلى هذا المجتمع بمسلمات أو بفروض دخيلة على الفلاح أو على القرية المصرية، ومن هنا فإنَّ معظم نتائج تلك الدراسات والبحوث تصبح مغتربة عن الواقع الذي له هويته، وشخصيته التي يتجاهلها أولئك الباحثون ". ويرى الدارس أن السبب في ذلك يرجع إلى أن الباحثين قد طرحوا قضايا لا يعانى منها المجتمع القروي، وإلى استخدام الباحثين لأدوات ووسائل بحث تزيد الفجوة بينهم وبين المجتمع المدروس. ويضيف سببا آخر يرتبط بالأهداف الذاتية للباحث فيقول: " إن الأهداف الذاتية للباحث نفسه، والذي لا يعنيه من القرية المصرية المدروسة إلا الخروج بمجموعة هائلة من البيانات الكمية التي يعتمد عليها

(٢٨) د.سالم عبد العزيز محمود:دراسات سسيولوجية وأنثروبولوجية في الريف المصري، دار المعارف ١٩٨٠م.

في استخلاص نتائج دراسته وتأكيد فروضه. وينتهي الأمر بحصوله على درجة الماجستير والدكتوراه لنفسه وتبقى القرية أو المجتمع المدروس كما هو في حالة تخلف، والباحث هنا يجنى ثمرة التخلف فقط، ولا يضع ولا يحدد مشخصات لهذا التخلف" ويخلص الدارس إلى سؤال تقريري حيث يقول :"ماذا قدمت تلك الدراسات للقرية المصرية؟ إن المحصلة لا تتعدى درجة الصفر وإلا فبماذا نفسر تخلف المجتمع القروي المصري بالرغم من هذا الفيض من الدراسات والبحوث التي تتخذ من القرية وحدة للتحليل ومجالا للدراسة والبحث، سواء تلك الدراسات الامبريقية أو تلك الدراسات التي يوجهها إطار نظري محدود ."

وفى اعتقادي إن عدم رضى الدكتور سالم محمود وآخرين عن إسهامات علم الاجتماع في تطوير القرية المصرية أو المجتمع الريفي في الوطن العربي أو الإسلامي، يرجع أولاً إلى ماطرحناه سابقاً من عدم تبلور نموذج إرشادي ملتزم بقضايا الوطن العربي ومشكلاته يعكس خصوصية هذه المجتمعات، وبالتالي تكون له أهداف واستراتيجيات واضحة لمعالجتها وحلها في إطار تلك الخصوصية، كما كان عليه حال علم الاجتماع في المجتمعات الغربية والشرقية وهو ما بيناه في بداية بحثنا هذا. وثانيا إلى توجهات النخب السياسية صاحبة القرار من حيث عدم جديتها في تناول قضايا التنمية والتحديث والتغيير الاجتماعي والسياسي.

المملكة العربية السعودية:

منذ أن أُدخِل برنامج الماجستير في جامعة الملك سعود عام ١٤٠١م وحتى نهاية عام ١٤٤٣م تمت مناقشة تسعين رسالة ماجستير وإجازتها، وخمس رسائل دكتوراه[٢٩]. وقد قمنا بتصنيف هذه الدراسات بحسب الموضوع، ووجدنا أن تسعاً وثمانين دراسة (من مجموع خمس وتسعين دراسة)، أجريت بمدينة الرياض، وأن ثلاث دراسات أجريت في منطقة القصيم، ودراستين أجريتا في منطقة عسير، ودراسة واحدة عن توطين البدو أجريت في هجرة القطط قط. أما إذا صنفنا الدراسات التي أجريت بمدينة الرياض بحسب الموضوعات فأننا نجد الترتيب التالي:

١. التغيير الاجتماعي والتنمية ....٧ دراسات.

٢. الرعاية والخدمة الاجتماعية.................. ٢٠ دراسة.

(٢٩) انظر: قائمة برسائل الدكتوراه والماجستير؛ مكتبة قسم الدراسات الاجتماعية ؛جامعة الملك سعود ١٤٤٣هـ. الرياض.

٣. الآسرة...١٧ دراسة.
٤. الشباب..٦ دراسات.
٥. الصناعة.. ٤ دراسات.
٦. الجريمة.. ٤ دراسات.
٧. علم اجتماع الأدب .... ٣ دراسات.
٨. التربية والتعاونيات والمعوقين ....لكل منهم دراستان.
٩. دراسات طبية وبدوية ....لكل منهما دراسة واحدة.

وفى داخل هذا الإطار وجدنا أنَّ الدراسات التي اتخذت من المرأة السعودية موضوع بحث قد بلغت سبع عشرة دراسة كلها ركزت على مواضيع مثل :

أ-دور المرأة السعودية في اتخاذ القرارات الإدارية في مدينة الرياض.

ب- العوامل المؤدية للطلاق في الأسرة السعودية.

ج- التغير الاجتماعي ودور المرأة في المجتمع السعودي .

د- أثر العوامل الاجتماعية على الرضا الوظيفي لدى المواطنة السعودية.

ه- العوامل المؤثرة في أداء القيادات النسوية في قطاع التعليم هلم جرا.

وقد لاحظنا أن عدد النساء اللائى حصلن علي الماجستير قد بلغ خمساً وأربعين من المجموع الكلى البالغ خمساً وتسعين، وهذا قد يفسر التكرار الذي ذكرناه في مواضيع هذه الرسائل، وربما يفسر أيضا كثرة البحوث التي أجريت في مدينة الرياض على الرغم من أنَّه لا يبررها.

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية:

أما بالنسبة لجامعة الإمام فقد بلغت رسائل الماجستير والدكتوراه منذ إنشائها اثنين وعشرين رسالة منها سبعة رسائل دكتوراه وخمس عشرة رسالة ماجستير، سبع منها تناولت موضوعات مرتبطة بالتنمية والتغير الاجتماعي، وست منها عن الجريمة، وأربع عن الآسرة واثنتين عن الشباب، وواحدة لكل من علم الاجتماع الصناعي والحضري والتربية. ومن الملاحظ أنَّ كل الرسائل التي أجريت في جامعة الإمام أجريت بمدينة الرياض ماعدا رسالتين فقط.

ويلاحظ أن عدد الدراسات التي أجريت في مدينة الرياض على مستوى الماجستير والدكتوراه في جامعتي الملك سعود والإمام قد بلغت مائة وتسع دراسات. منها عشر دراسات في الجريمة، وواحدة وعشرون دراسة عن الأسرة، وسبع دراسات عن الشباب، وقد لاحظنا تركيز هذه الدراسات على مواضيع متكررة بل تكاد أن تكون متطابقة حتى في النتائج التي توصلت إليها، ومما لا شك فيه أن التطابق في النتائج ليس ناتجاً من دقة البيانات أو عن فاعلية النظرية أو المنهج المستخدم، بل ناتج عن تكرار أسلوب معين للبحث، وهو الاعتماد على (صحيفة الاستبيان) كمصدر وحيد في الحصول على البيانات، واتباع أساليب تحليلية إحصائية لتلك البيانات بغض النظر عن ملاءمتها لنوع البيانات المتوفرة. وبالتأكيد فإنَّ ذلك يُعطي مؤشرات واضحة لحالة علم الاجتماع في المملكة العربية السعودية حيث أنَّه لم يخرج علم الاجتماع فيها عن المسار الذي سار عليه علم الاجتماع في مصر. وبالطبع فإنَّ تفسير ذلك واضح حيث أن هذه الجامعات قامت على خبرة العلماء في مصر بل يمكن أن نحدد وبكل ثقة أن التعليم في الوطن العربي ككل قد لعبت فيه الخبرة المصرية دورا أساسيا إن كان ذلك في مجال المناهج أو المراجع أو التنظيم أو التدريس، وأن ما سقناه من وصف لحالة علم الاجتماع في مصر ينطبق كثيرا على علم الاجتماع في المملكة خصوصا في مراحل تأسيسه، غير أنَّه لابد من التنويه إلى أن هنالك بعض الدراسات والبحوث التي برزت في مرحلة ما بعد التأسيس وتناولت قضايا ملحة وذات خصوصية ارتبطت بالآثار التي خلفتها الطفرة النفطية في مجال التحديث والنمو وما صاحب ذلك من مظاهر التغير(٣٠).

السودان :

لقد بدأ الاهتمام الجاد بالدراسات والبحوث الاجتماعية والأنثروبولوجية في السودان منذ الغزو البريطاني المصري للسودان في عام ١٨٩٨م، وكان الدافع الأساسي لذلك خوف الاستعمار البريطاني من تكرار ظاهرة المهدية بقيادة مهدي آخر، وكان الإنجليز وحتى ذلك التاريخ، تحت الصدمة التي نتجت عن مقتل غردون وفتح أم درمان. لذلك اهتموا بملاحظة كل كبيرة وصغيرة، بل جعلوا الاهتمام بالبحوث وجمع المعلومات إحدى

(٣٠) انظر على سبيل المثال: محمد الرميحى "التشكي المتزامن والتنمية التابعة": دراسة في الجوهري والعام والمشترك لأقطار الخليج العربية؛ منشورة في أعمال ندوة ،التكوين الاجتماعي والاقتصادي في الأقطار العربية، المعهد العربي للتخطيط. الكويت ١٩٨١ .
وانظر أيضا نورة الفلاح: التغير الاجتماعي في الدول المنتجة للنفط، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية العاشرة الرسالة ٥٧، ١٩٨٩م.

الركائز المهمة في سياستهم وإدارتهم للسودان، وتأكيدا لذلك كان من الشروط الأساسية في تعيين إداريين بريطانيين وإرسالهم للعمل في السودان هو تأهيلهم في العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية، ولم يكتفوا بذلك بل كانوا يرسلون باحثين متخصصين لدراسة القبائل السودانية ويوفرون لهم الدعم المادي والأمني والتشجيعي. ولقد عمل في هذا المجال مؤسسو علم الأنثروبولوجيا في بريطانيا مثال افانزبرتشارد الذي بلغت مؤلفاته عن السودان ما يزيد على الثلاثين مؤلفا، شملت قبائل مثل النوير، والانقسنا، والزاندى، والانـواك، وذلـك في الفترة بين عـام ١٩٣٢ إلـى عـام ١٩٥٢(٣١)؛ وناديل ١٩٥٣ الذي كتب عن النوبة، وهاول ١٩٤٨ الذي كتب عن النوير، وقولد اسمث ١٩٢٠ الذى كتب عن قبائل البني عامر فى شـرق الـسـودان، وهـولـى لادسـلاو الـذي كتب عـن قبيلة البرتى، وسـافل ١٩٢٢ الـذي كتب عـن الـزغـاوه، وقـود فـرى ١٩٥٨ الـذي كتب عن قبيلة الانـواك؛ وبـارى كلان ١٩٤١ الذي كتب عن قبائل الفور وسليجمان ولين هارت وغيرهم. وعندما أنشئت كلية غردون التذكارية عام ١٩٠٣، وكانت تابعة لجامعة لندن، وفرعا منها وراء البحار إلى أن استقل السودان نفسه في سنة ١٩٥٩م(٣٢) فأصبحت فيما بعد جامعة الخرطوم، أنشئت فيها كلية للاقتصاد والدراسات الاجتماعية، ضمت أقساما للاجتماع والأنثروبولوجيا، ووضعت مناهج مماثلة لمناهج الاجتماع والأنثروبولوجيا في الجامعات البريطانية، وكان معظم الأساتذة الذين شاركوا في إنشاء قسم علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بريطانيين كما كانت لغة التدريس بالجامعة والى وقت قريب هي اللغة الإنجليزية وكذلك المراجع. وكانت الدراسات والبحوث تسير في نفس الطريق الذي اختطه لها الإنجليز أي التركيز على دراسة القبائل والرعاة والهجرة والعمالة، فظهر باحثون مثل ايان كنسون ١٩٦٦ الذي درس قبيلة البقارة، وطلال أسد ١٩٧٢ الذي درس الكبابيش، جين بكستون ١٩٦٣ التي كتبت عن قبيلة المندارى، وبارث ١٩٦٩، وبكون ١٩٧٢، وبركلي هارولد ١٩٦٤، هلم جرا. واستمر الحال كذلك إلى منتصف عام ١٩٦٠ حيث تأهل الجيل الأول من الأسـاتـذة السودانيين الذين عـادوا من بعثاتهم ولقد كان اهتمامهم بعلم الاجتماع الحضري د .تاج الأنبياء الضوى والدكتورة فهيمه زاهر . وكانت رسالة الدكتور

(٣١) انظر: الانثروبولوجيا والسوسيولوجيا: ببليوجرافيا الدارسات عن السودان. آمال أيـوب ودكـتـور عـبـاس أحـمـد. المجلس القومي للبحوث الخرطوم ١٩٧٤ (اللغة الإنجليزية).

(٣٢) انظر عبد الله الطيب: من حقيبة الذكريات .مطبعة جامعة الخرطوم ،دار جامـعـة الـخـرطـوم للنشر ١٩٩٤ (طبعة ثانية).

لتاج الأنبياء عن مدينة الأبيض، أما رسالة الدكتوره فهيمة فقد كانت عن مدينة الخرطوم. ثم بدأت بعد ذلك عودة السودانيين من بعثاتهم من إنجلترا. فقد جاء الدكتور عباس أحمد محمد وكانت رسالته للدكتوراه عن قبيلة الحسانية على النيل الأبيض، وكانت دراسة انثروبولوجية تطرَّق فيها إلى البناء الاجتماعي والقبلي لقبيلة الحسانية والى هجرتهم من شمال السودان إلى مقرهم على النيل الأبيض جنوب خزان جبل الأولياء، كما تطرقت الرسالة إلى تاريخهم الذي اتسم بالصراع على الأرض والموارد مع القبائل الأخرى، ثم تطرق للبناء السياسي واثر البيئة ودورها في التنظيم القبلي وترابطه. ثم تناول التغير الاجتماعي والاقتصادي الذي حدث للقبيلة نتيجة لإنشاء خزان جبل الأولياء وكيف أن التغير الايكولوجى الذي أحدثة هذا الخزان قد أدى إلي تغيرات مهمة في البنية الأساسية لقبيلة الحسانية. ثم جاء بعد ذلك دكتور حسن محمد صالح الذي كان في بعثة إلى إنجلترا وكانت رسالة الدكتوراه عن قبائل البجه في شرق السودان، وأيضاً كان يتبع المنهج الإثنوجرافي الأنثروبولوجى(٣٣). ثم جاء الدكتور عبد الغفار محمد احمد وكان مبعوثا إلى جامعة بيرجن في النرويج وقد كان تحت أشراف عالم الأنثروبولوجيا المشهور فرديك بارث، وأيضا لم يخرج عبد الغفار عن المنهج الإثنوجرافى الأنثروبولوجى، فقد درس قبيلة رفاعة الهوى في جنوب النيل الأزرق(٣٤) غير أنه بدأ الاهتمام بقضايا التنمية والتحديث والتغير الثقافي والاجتماعي منذ أواسط عام ١٩٧٠، فكتب عن الأنثروبولوجيا وقضايا التنمية في السودان، وعن الوحدة والتنوع في السودان وغير ذلك. وتواصلت عودة المبعوثين السودانيين الذين أرسلتهم جامعة الخرطوم إلى بريطانيا وأمريكا والنرويج وفرنسا وغير ذلك من الدول وحلوا تدريجيا مواقع الـــاساتذة البريطانيين والـــاوربيين بصفة عامة والذين كانوا يقومون بأعباء التدريس والبحوث في المسودان. وما كادت تطل فترة السبعينات والثمانينات حتى جاء جيل ألي قسم الاجتماع كان اهتمامهم الاساسى بالتنمية والتحديث وظهرت البحوث المرتبطة بالتنمية والتغير الاجتماعى، وظهر اتجاه قوى في المجامعة في تلك الفترة متبنيا نظريات التبعية ومتأثرا بما عرف بمدرسة (الاقتصاد السياسى) ولعب هذا التيار دورا مهما في تطوير

(٣٣) عباس أحمد محمد: عرب النيل الأبيض: القيادة السياسية والتغير الاقتصادي. لندن ١٩٨٠

(٣٤) عبد الغفار محمد أحمد: دراسات في قضايا التنمية في السودان (مجلس الأبحاث الاقتصادية والاجتماعية-المجلس القومي للبحوث-الخرطوم ١٩٧٧)

الفكر السوسيولوجى (الرديكالى) وارتبطت البحوث الاجتماعية بالبحوث الاقتصادية بدرجة عالية حتى أصبح من النادر أن نجد مبحثاً لايتحدث عن الاقتصاد وعن السياسة، ونتيجة لذلك التقت العلوم الاجتماعية بالعلوم اـــاقتصادية والسياسية في مجالي المبحوث والتنظيم المؤسسي، فقامت مراكز للبحوث جمعت بين الاجتماعيين والاقتصاديين، مثال على ذلك مركز الدراسات والبحوث الانمائية التابع للجامعة، ومجلس البحوث الاقتصادية والاجتماعية هلم جرا. بل قد حدث تعاون وثيق بين الاجتماعيين والاقتصادين فيما عرف بالبحوث المشتركة كما حدث في دراسات الجدوى والبحوث التي أجريت على قناة (جونقلى) وبالطبع فإنَّ هذا التطور ارتبط بتطور البنية السياسية وبسياسة الدولة التي اتجهت في أواخر الستينات إلى التخطيط المركزي لمشاريع التنمية والتحديث كما تعكس ذلك خطط التنمية (الخطة العشرية والخطة الخمسية). ويلاحظ مما ذكرناه أنَّ النموذج السوداني اختلف منذ تأسيسه عن النموذج المصري في جوانب عديدة، نذكر منها أولاً أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية شكلت ضربة البداية بالنسبة للعلوم الاجتماعية، وقد كان التركيز على دراسة القبائل التي تقطن أرض السودان عربية كانت أم غير عربية. وكما هو معروف أن السودان قطر تسكنه قبائل متعددة الأعـراق ويمثل صـورة حية للتمازج العرقي والثقافي في إفريقيا، وبالتأكيد هنالك أسباب ودوافع جعلت من الـدراسـات الأنثروبولوجية تحتل الأولـوية؛ وقد تكون بعض من تلك الأسباب مرتبطة بطبيعة الإمبراطورية البريطانية الاستعمارية نفسها، يضاف لتلك الأسباب أسباباً أخرى مرتبطة بالتاريخ الثقافي والاجتماعي للسودان والتمازج الذي تم بسبب الهجرات السلالية والثقافية من قبائل وسلالات عربية وإفريقية. وثانيا يتمثل الاختلاف بين النموذج السوداني عن المصري في أن اللغة الإنجليزية كانت لغة التدريس والتأليف في جامعة الخرطوم وظلت لغة التأليف حتى وقت قريب، وأدى تبنى اللغة الإنجليزية لغة للتدريس إلى الاعتماد على أساتذة بريطانيين وأوربيين في القيام بمهام التدريس وبالتالي قام هؤلاء الأساتذة بوضع الأسس التي شكلت فيما بعد وضعية العلوم الاجتماعية في السودان.

الخلاصة :

طرحنا في بداية حوارنا هذا أربعة محاور في شكل تساؤلات، وهذه المحاور هي:

١- هل استطاع علم الاجتماعٍ في الوطن العربي ومنذ نشأته، أن يوجد لنفسه نموذجا إرشادياً كما فعل علم الاجتماع الغربي؟

ومما قدمناه من أدلة وملاحظات يتضح لنا أن الإجابة هي لا. فلقد نشأ علم الاجتماع في الوطن العربي كطفل متبنى دون أن تكون له هوية محددة أو أهداف واضحة أو استراتيجية مرتبطة بإصلاح المجتمع العربي أو تطويره والنهوض به من تخلفه. كان سعى المؤسسين الأوائل هو تأسيس بنيته التنظيمية في مؤسسات علمية وأكاديمية، بل وهنالك من يرى بأن بداياته الأولى قامت على أيدي غير المتخصصين فيه، وانهم اتجهوا لعلم الاجتماع بعد أن نالوا تخصصا في علوم أخرى مثل الفلسفة وعلم النفس والتاريخ والاقتصاد واللغة هلم جرا. وقد أثرت تخصصاتهم تلك في توجهاتهم وفى فهمهم للرسالة التي ينبغي لعلم الاجتماع أن يقوم بها في مجتمعاتهم وصار التجاذب والتدافع، بل والصراع بين الهويات أو الانتماءات واضحا حتى على المستوى التنظيمي والتأسيسي، فتارة تجد علم الاجتماع شعبة في كلية الاقتصاد، وتارة أخرى تابع لقسم التاريخ أو الآداب أو الاقتصاد الزراعي أو الإرشاد هلم جرا. وكما ذكرنا سابقا فإن من أهم إيجابيات النماذج الإرشادية، أنها تقود للتراكمية المعرفية مما قد يؤدى إلى نضوج نظريات العلم ومناهجه، كما أنها تشكل إطارا مناسبا يلتقي فيه الباحثون في حوار يثرى بحوثهم. والملاحظ أنه في غياب النموذج الإرشادي بين المتخصصين في علم الاجتماع غاب عنهم الحوار ولم تتطور لغته بينهم وبالتالي لم تتطور أدبيات الاختلاف والاتفاق، فأصبح كل نقد أو وجهة نظر تؤخذ بحساسية شديدة، وربما تؤدى إلى ردود أفعال غير موضوعية. وبدلاً عن ذلك برزت اتجاهات نظرية ومنهجية في أطروحتهم متنافرة أو متكررة، فأدى التنافر للتجزئة، وهى عكس التراكمية، بمعنى أنه لم يتبلور فكر أو منهج لكي يشكل نواة لبروز نموذج إرشادي له خصوصيته التي يثرى بها الواقع ويرشد خطاه، كما أدى التكرار إلى تشابه الدراسات والبحوث شكلا ومضمونا. فعلى الرغم من كثرة الدراسات والبحوث التي أجريت

على الريف أو القرية في المجتمعات العربية (كما أشرنا إلى ذلك بالنسبة لمصر والسودان، مثلا)، لم يبرز إطار نظري أو منهجي ذو أهداف واستراتيجيات محدده للنهوض بالريف ومعالجة تخلفه خارج الإطار الذي اختطته النظريات أو النماذج الإرشادية الغربية أو الشرقية، والشيء نفسه يقال عن أدبيات التنمية، هذا المصطلح الذي شغل الباحثين الاجتماعيين في كل الأقطار العربية دهرا من الزمان ولكنه وحتى الآن يظل مصطلحا غامضا يكثر الاختلاف في معناه أو المقصود منه وفى أهدافه واستراتيجياته(٣٥). والشيء نفسه يقال عن الدراسات والبحوث التي أشرنا إليها في جامعتي الملك سعود والإمام؛ حيث أوضحنا أن أكثر من تسعين في المائة من تلك الدراسات أجريت في مدينة الرياض عن قضايا وظواهر اجتماعية ترتبط بالأسرة والمرأة والجريمة، ولكن يلاحظ غياب نموذج إرشادي أو منهج معين يحقق التراكمية العلمية ويصل لنتائج يثق بها، وبالتالي يقفل هذا الباب أو ينتقل مشروع البحث في مرحلة الدراسات الاستطلاعية والوصفية إلى مرحلة أعلى وأكثر تعقيدا ودقة فيما يعرف بمرحلة السببية والتنبؤ، وهى مرحلة متقدمة من مراحل البحث العلمي لا يمكن الوصول إليها إلا في إطار نموذج إرشادي متكامل البناء مترابط الأطراف واضح الأهداف. كما أن علم الاجتماع في السودان لا يسلم مما قدمناه من نقد، ذلك لأنَّه ارتبط فكرا ولغة بالنموذج البريطاني أو النموذج الأوربي الذي كانت له أهدافه، وبالطبع لم تكن التنمية المتكاملة وما يرتبط بها من تغيرات بنيوية في السودان أحد تلك الأهداف، مما أخر الاهتمام بمثل هذه القضايا الملحة إلى فترة السبعينات.

١- هل تمكن علم الاجتماع في الوطن العربي من تطبيق نتائج بحوثه الميدانية والامبيريقية بشكل فعال كما فعل علم الاجتماع الغربي؟ بالتأكيد هنالك بعض الجوانب الإيجابية تمثلت في بعض النجاحات المتناثرة هنا وهنالك ولكنه تظل محاولات لا ترضى طموحنا ولا تفي بأقل مما يرجى من هذا العلم ذو الإمكانات الهائلة.

٣- هل القضايا التي تطرق إليها المتخصصون والباحثون الاجتماعيون، والتي ذكرنا بعض الأمثلة عليها في هذه الدراسة، هل هي حقا قضايا ملحة وتشغل هم القطاع الواسع من أفراد المجتمع؟

(٣٥) انظر كتاب: عبد الباسط عبد المعطى: الوعي التنموي العربي، ممارسة بحثية. معهد الإنماء العربي، بيروت لبنان ، ١٩٨٩.

هل فعلا تحتاج مجتمعاتنا لهذا الكم الهائل من الدراسات والبحوث عن المرأة وخروجها للعمل في المجتمع السعودي مثلا؟ وهل هذه فعلا ظاهرة اجتماعية خطيرة لهذه الدرجة في كل البلدان العربية وبنفس المستوى؟ إن أهم ما يميز البحوث الجادة هو اهتمامها بالأولويات، ولأن البحث عمل مكلف مادياً ومعنوياً، فإن القضايا التي يجب أن تدرس بجدية هي تلك التي تكون فعلا ذات أهمية وفاعلية، وبالتأكيد فان لكل فترة زمنية قضايا ومشكلات تتزامن معها وتتحدد الأولويات طبقا لذلك، ولا يمكن إسقاط عامل المكان والزمان في تحديد الأولويات.

٤- هل هنالك تواصل واتصال بين علم الاجتماع وفروع التخصصات الأخرى التي تشارك العلوم الاجتماعية في اهتمامها ببعض الظواهر في المجتمعات العربية؟ اتصال يعمق من مفهوم شمولية الظواهر الاجتماعية و يؤدى إلى ترابط وظيفي أو مؤسسي بين التخصصات يهدف في نهاية الأمر للنهوض بهذه المجتمعات ومعالجة مشاكلها في إطار المنهج العلمي الذي يحدد إطاره النموذج الإرشادي المناسب؟ مما ذكرنا أعلاه كان التعاون بين التخصصات مفقوداً أو قليلا في أحسن الحالات. إن علوما مثل الاقتصاد والتربية وعلم النفس والشريعة والبيئة وغيرها تتداخل مع بعضها بعضاً وإن تعاون المتخصصون فيها وتكاملت جهودهم فلاشك أن ذلك يؤدى إلى فهم أفضل وأشمل للقضايا الاجتماعية وغير الاجتماعية التي تعيشها المنطقة العربية والإسلامية الآن.

المستقبل :

لا أحد يستطيع أن ينكر الإنجازات العظيمة التي أحرزتها العلوم الاجتماعية بصفة عامة خلال العقدين الماضيين نتيجة لتطور فهمها للروابط بين النظرية والتجربة، ونتيجة للطفرة الهائلة التي أحدثتها التكنولوجيا الجديدة للمعلومات والاتصالات والتي يسرت ووفرت وسائل وأساليب متطورة لجمع البيانات وتحليلها واستنباط مدلولاتها لتعزيز القدرات العلمية وملاءمتها لوضع السياسات، بيد أن هذه القدرات لازالت بحاجة إلى تعزيز وتطوير في العالم العربي وفى البلدان النامية بصفة خاصة والتي هي أحوج من غيرها لذلك. كما أن لا أحد ينكر ما يجرى الآن في العالم من تغيرات سياسية وتقنية واجتماعية مفاجئة، ذات آثار

بعيدة على مفهوم المجتمع ومؤسساته الاجتماعية والثقافية، تلك الآثار التي لم يكن من الممكن التنبؤ بها استنادا إلى المعلومات العلمية المتاحة، وقد تجمعت هذه التغييرات لتشكل تحديات متشعبة جديدة، أدى تجمعها إلى تكوين اتجاهات مستمرة تتطلب الرصد والتحليل والمراقبة بصورة منهجية منتظمة وذلك (لتوفير معرفة تجدديه ورسم سياسات افضل واتخاذ القرارات المناسبة. ويمكن الاستفادة بصورة حاسمة في صنع السياسات من تعزيز بحوث العلوم الاجتماعية التي تعالج ديناميكات التغير هذه على المستويات الوطنية والإقليمية والدولية)[٣٦].

إن الأمل معقود على ميلاد علم اجتماع في الوطن العربي يستفيد من سلبيات الماضي وتجارب الحاضر لكي يعمل في الإطار الذي اقترحناه سابقا وليساهم في إنقاذ مجتمعاتنا من التبعية والتخلف والتمزق الذي تعيشه ألان. ولقد ظهرت في السنوات الأخيرة دعوات وإرهاصات لميلاد علم اجتماع للقيام بهذا الدور. وقد اختلفت المسميات واختلف المسمون، فهنالك من دعا لقيام علم اجتماع عربي، وهناك من دعا لعلم اجتماع اسـلامي وهنالك من دعا إلى ألأسلمة هلم جرا. ومن كل الدعوات السابقة التي تقف خلفها الرغبة الجادة للخروج من عنق الزجاجة، نعتقد بأن الدعوة إلى قيام مدرسة إسلامية في العلوم الاجتماعية هي الأقرب للواقعية والجدية معا، وذلك لأنها أكثر تحديداً ووضوحا من الدعوة لعلم اجتماع عربي[٣٧] أو علم اجتماع إسلامي[٣٨]، أو الدعوة إلى أسلمة العلوم الاجتماعية، ذلك لان المقصود منها لم يكن واضحاً أو محدداً، فإن كان القصد هو أسلمة علم الاجتماع في الوطن العربي والإسلامي فإنَّنا -كما بينا أعلاه - لا نستطيع تحديد وحصر كل ما يمكن جمعه تحت هذا المصطلح وذلك لأسباب موضوعية ذكرنا بعضا منها في بحثنا هذا. بل يتعذر علينا حصر الدراسات والبحوث في قطر واحد فضلا عن الأقطار العربية والإسلامية كلها. ونحن إذا كنا لا نستطيع حصر أو تحديد الإنتاج العلمي في فرع من تخصص واحد فقط ناهيك عن العلوم الاجتماعية أو الإنسانية ككل فكيف يتسنى لنا أسلمة (الكل) في غياب معرفة مكوناته؟ أمَّا إذا كان المقصود هو أسلمة أو تأصيل علم الاجتماع الغربي الذي كان الملهم لعلم الاجتماع العربي فأن طموح المسلم

(٣٦) انظر دراسة الجدوى التي أوصى بها المجلس التنفيذي لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة بعنوان (دراسة جدوى بشأن إنشاء برنامج دولي حكومي للعلوم الاجتماعية)١٤٠م ت/١١ ، باريس ٢٠ أغسطس ١٩٩٢.

(٣٧) انظر أعمال ندوة أبوظبى وأعمال ندوة الكويت،مراجع سابقة.

(٣٨) نظر: التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية المشروع، برامج العمل، والإنجازات. جامعة الأمام محمد بن سعود الإسلامية، عماده البحث العلمي، بدون تاريخ .

ليس أسلمة علوم الغرب ولكن أسلمة المجتمعات الغربية، وإذا ما تأسلم المجتمع الغربي أسلمت علومه كلها - اجتماعه واقتصاده وسياساته. ورغم كل ذلك فنحن نتفق مع من يقول بأن للمجتمعات الإسلامية خصوصيتها، وأن هذه الخصوصية لم تبرزها الدراسات الاجتماعية العربية بشكل واضح ولا تلك الدراسات التي يقوم بها باحثون غربيون أم شرقيون، بل كثيراً ما حدث تشويه متعمد لتلك المجتمعات ولقضاياها المصيرية. ومن حق المجتمعات الإسلامية التي يفوق عدد سكانها البليون شخصا، من حقها أن يكون لها علم اجتماع يعكس خصوصيتها وذاتيتها ويمكن أن يتحقق ذلك بقيام (مدرسة إسلامية في علم الاجتماع) كما هو موجود في العلوم الاجتماعية من مدارس أيديولوجية فكرية أو إثنية.

ولكي تقوم مدرسة إسلامية في علم الاجتماع لابد من استنباط نموذج إرشادي تتحدد فيه الأطر الفلسفية والمنهجية كما تتحدد فيه شكل ومحتوى المجتمع الإسلامي الذي تهدف هذه المدرسة لتكوينه. ولابد أن تكون نقطة البداية هي التشخيص الدقيق للمشكلات التي تعانى منها هذه المجتمعات العربية والإسلامية حاليا.

ثانيا - أن يتبنى النموذج الإرشادي المقترح مناهج وطرق بحث يراعى فيها خصوصيات المجتمعات العربية والإسلامية، ومعروف أن هذه المجتمعات لها خصائص مميزة في مجال التعليم والأمية وفى مجال الأسرة والثقافة والعلاقات الإنسانية والإثنية ومجالات أخرى مثل الهوية والطبقية هلم جرا. وبالتأكيد فإن ذلك النموذج لابد أن يقوم على الهوية الدينية وطبيعة المعرفة ومصادرها، تلك المعرفة التي تشكل العقل الجمعي لهذه المجتمعات وهى معرفة يقوم الدين فيها بدور أساسي. ويمكن أن يستفيد النموذج الإرشادي من إنجازات علم الأنثروبولوجيا، أو علم الإنسان، في هذا المجال فمن المعروف أن علم الأنثروبولوجيا قد طورت مناهجه وطرق بحثة لكي تتلاءم وتكون أكثر فاعلية في دراسة المجتمعات ذات الخصوصية الدينية والثقافية وقد حقق نجاحات كثيرة في هذا المجال.

ثالثا - إن المسلمات التي شكلت جوهر المدرسة الوظيفية البنائية قد لاتكون مناسبة لان تكون هي نفسها منطلقات فكرية أو منهجية للمدرسة الإسلامية) ولقد لاحظنا أن معظم الكتابات التي صنفت تحت - علم الاجتماع الإسلامي أو التأصيل الإسلامي

لعلم الاجتماع – لم تخرج عن الإطار الفكري والمنهجي للمدرسة الوظيفية (ذلك لأن المدرسة الوظيفية بفروعها واتجاهاتها المتعددة تنطلق من مسلمات فكرية وفلسفية لا نعتقد بأنها تتفق والمنهج الإسلامي ومنطلقاته والتي تقوم على رد القدرة لله الواحد المعبود وليس (للضمير الجمعي collective conscious (كما يرى مؤسسو هذه المدرسة[٣٩] . ولا تلك المسلمات التي تتبنى (الصراع) كإطار منهجي في تناولها لقضايا المجتمع . وفى رأينا انه يمكن تطوير مفهوم (الوسطية) التي ينادى بها الإسلام لتشكل إحدى المرتكزات الجوهرية في النموذج الإرشادي المقترح؛ غير أنَّه من الضروري أن تقوم تلك (الوسطية) على قاعدة صلبة من الأبستملوجية المعرفية والتي مفادها الآتي:

أ: إنَّ التناسق المنطقي موجود في الماديات وهو تناسق منتظم وقابل للتفكير، كما أنَّه تناسق تحكمه قوانين ثابتة استطاع الإنسان عن طريق العلم أن يكتشف الكثير منها، وان العلم على الرغم من إنجازاته واعجازاته الفكرية والتطبيقية لا يستطيع الاستغناء عن إعمال الفكر والتأمل ودقة المنطق. وبنفس المنطق فان التناسق المنطقي موجود أيضا في الحياة الاجتماعية وإنَّه تناسق منتظم وقابل للتفكير كما وانه تناسق تحكمه قوانين ثابتة ومحدودة العدد، يستطيع الباحث الاجتماعي أن يكتشفها والاستفادة منها في فهم الواقع الاجتماعي بكل مستوياته (الأساسية والفرعية) وعلاقاته وعملياته . إن (الوسطية) القائمة على هذا الفهم تجعل من الباحث الاجتماعي باحثا منضبطا بعيدا عن المواقف المتطرفة التي تصبغ الفكر الغربي.

ب: إن إعمال الفكر والتأمل ودقة المنطق لا يمكن أن تؤدى تلقائيا إلى اكتشاف القوانين التي تحكم (المادة) أو (الحياة الاجتماعية) إذ لابد من منطلقات فلسفية نظرية معرفية تقود خطى الباحث وتوجه تفكيره. ومعروف في مجال المعرفة المنهجية أن النظريات العلمية ليست استنتاجا تلقائيا من التجارب والاختبارات فهنالك كثير من المسلمات التي لا تخضع للتجريب كما أن هنالك الكثير مما تتنبأ به النظرية ولا تطوله التجربة، إذاً لا بدَّ من توفر علاقة ديالكتيكية بين إعمال الفكر والتأمل ودقة المنطق من جهة، وبين منطلقات فلسفية نظرية من قبل إجراء التجارب والاختبارات.

(٣٩) انظر: Durkheim ،E. : The Division of Labor in Society. New York، Free Press، ١٩٣٣. original ١٨٩٥.

وبالنسبة للنموذج المقترح للمدرسة الإسلامية في علم الاجتماع، فإنَّ الدين الإسلامي يقدم فهما متكاملا للإنسان وللحياة وللكون وبالتالي فإنَّ العقيدة التي تقوم على ذلك الفهم هي ركيزة معرفية أساسية في بلورة المرجعية الفلسفية والنظرية التي تتناول الفرد والمجتمع والكون.

ج: إن في الدين ثوابت ومتغيرات، وإن التاريخ الإنساني تاريخ متواصل ومحكوم بظواهر اجتماعية وكونية تعطى للحياة الاجتماعية أشكالها المختلفة، وان تلك الظواهر الاجتماعية والكونية تتشكل وفقا لنمط العلاقة الدايلكتيكية بين الثابت والمتغير، وقد عبر بعض المفكرين عن ذلك بمفاهيم شتى مثل (الحتمية الاجتماعية) و(الحتمية التاريخية) و(الحتمية التطورية) و(السنن الكونية) إلى غير ذلك من المسميات[٤٠]. إذاً على النموذج الإسلامي المقترح اكتشاف وتمييز الثوابت المنهجية وعلاقاتها بالواقع الاجتماعي المتغير، وأنَّه كلما كانت العلاقة واضحة بين هذه الثوابت كلما كان ذلك النموذج في موقف يسمح له بتحديد التأثير النسبي لها في الواقع الاجتماعي المتغير وتفسير اتجاهات ذلك التغير وأنماطه واتجاهاته.

رابعاً: لابد أن تتكامل هذه المدرسة في مناهجها وفى منطلقاتها الأبستمولوجية مع التخصصات التي تجعل من المجتمع أو (الأمة) مفهوما إسلامياً متكاملا ليس مقيدا بظروف المكان أو الزمان، ومن الضرورة بمكان توفر قدر كبير من الثقة والاحترام بين المتخصصين في العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، وأن تكون الحدود واضحة بين هذه التخصصات على الرغم من التداخل والتشابه بينها[٤١]. لابد للاجتماعيين أن يفرقوا تفريقا واضح المعالم والحدود بين أساليب الهداف الدعوة الإسلامية (وهى أمور مستقرة في علوم القران والسنة وهى من صميم تخصص الشرعيين) وبين طرق التحليل المستخدمة في علم الاجتماع والتي تستخدم لأهداف أخرى في فهم الواقع الاجتماعي والثقافي والآليات الفاعلة في حركته وتغيره[٤٢].

وختاماً هذه بعض أفكار لا ندَّعِي كمال نضوجها وإنَّما قصدنا طرحها كمبادئ للنقاش عسى أن يؤدى النقاش الجاد إلى بلورتها وتطويرها بما يتفق والطموح المشروع لقيام علم اجتماع يعكس خصوصية المجتمعات العربية والإسلامية ويحمل طموحاتها في المستقبل.

(٤٠) انظر :طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية . ترجمة عنان المجموعة الكاملة، المجلد الثامن، علم الاجتماع بيروت ١٩٧٥ صفحة ٧٦. وانظر أيضا: محمد عابد الجابرى: فكر ابن خلدون العصبية والدولة، معالم نظرية خلد ونية في التاريخ الإسلامي، الطبعة الثانية، دار النشر المغربية الدار البيضاة بدون تاريخ. وانظر أيضا: مقدمة ابن خلدون تأليف العلامة عبد الرحمن بن محمد بن خلدون دار الجيل بيروت بدون تاريخ.

(٤١) انظر كتاب الدكتور نبيل محمد توفيق السمالوطى: الدين والبناء الاجتماعي – الجزء الثاني- دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، جدة، المملكة العربية السعودية ١٩٨١.

(٤٢) انظر: فتحي أبو العينين مرجع سابق صفحة ٢٢٩.

الرؤية القرآنية لحركة التاريخ في علاقتها بالتغيير الاجتماعي

د.أماني محمود أمين

مقدِّمة

إن الحديث عن الرؤية الإسلامية أو القرآنية للتاريخ، قد يقودنا للخوض في كثير من القضايا الشائكة والمركبة، التي قد يصعب تناولها والاسترسال فيها في هذا الحيز من المقال، لذا سوف نتعمد توضيح الملامح العامة من خلال الإجابة على الأسئلة الأساسية، المتعلقة ببعض المفاهيم الخاصة بفلسفة التاريخ، مثل مفهوم الغرض purpose في التاريخ، ومفهوم السنن الإلهية، والإجابة أيضا على السؤال الكبير الخاص بمن يصنع الوقائع التاريخية هل هو الإنسان أم أن الإنسان لا يتحمل أي دور إيجابي في إطار حركة التاريخ؟ أم أن الفعل الإلهي هو المحرك الأوحد لمسيرة التاريخ؟ .... وسوف نوضح هذه التصورات واضعين في الاعتبار بعض الرؤى الأخرى بهدف المقارنة العامة.

أولاً - خصائص التفسير الإسلامي للتاريخ:

إن إحدى الملامح الأساسية التي تميز التفسير الإسلامي عن سائر التفاسير أنه "يفرد للبعد الغيبي، مساحات واسعة.. ويجعله أحد الشروط الأساسية للإيمان، بل أهمها على الإطلاق إذ بدونه لن تحقق أي تجربة إيمانية"[١]، والشروط الأساسية للإيمان هي " الإيمان بالله الذي لا تدركه الأبصار، وبعملية خلقه الدائمة التي تدل عن إحاطة الإنسان ذي المنافذ الحسية المحدودة والقدرات العقلية النسبية، وبوحيه الذي ينقل للبشرية تعاليم السماء بواسطة أنبياء الله ورسله، ومعطيات هذا الوحي البعدية من إيمان بالبعث والحساب والجزاء"[٢].

مما يلفت النظر "أن القرآن الكريم عندما يتحدث عن الكون، يصفه بأنه يتكون من عوالم متعددة كما في قوله تعالى"الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"الفاتحة:١، حتى لا تكاد تعثر على ذكر للعالم بصيغة المفرد، مما يؤكد أن ثمة عوالم كثيرة من حيث العدد، بيد أنها من حيث النوع عالمان: عالم الشهادة وعالم الغيب.ومما يلاحظ أن القرآن الكريم ابتدأ في جميع آيات الغيب والشهادة،

١- عماد الدين خليل- التفسير الإسلامي للتاريخ- الطبعة الرابعة- دار الملايين-بيروت-١٩٨٣م -ص٦.
٢ - انظر د. عماد الدين خليل- التفسير الإسلامي للتاريخ- مرجع سابق- ص٦ .

بذكر الغيب قبل الشهادة"[٣]، "عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ" الزمر:٤٦،" عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ" الحشر:٢٢.

إن الغيب عرف عموماً بأنه يمثل ما وراء المحسوس إجمالاً، ولكن سعى بعض الباحثين لمحاولة وضع تعريفات جامعة منها:

-عالم الغيب "عالم ذو طبيعة عقلية معنوية متعالية عن المادة، ولذلك فإنه ليس بعالم قابل للشهود الإنساني، بل يدرك الإنسان ثبوته وآثاره فحسب كالوجود الإلهي، ووجود الملائكة والجن، والجنة والنار، وغيرها من الموجدات الغيبية والله تعالى وحده الذي يحيط علمه بعالمي الغيب والشهادة جميعاً. " عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا " الجن:٢٦.[٤]

- الغيب هو "الخفي الذي لا يكون محسوساً ولا في قوة المحسوسات، ولا يتعلق به علم مخلوق، ومنه قسم يمكن استنباطه بالنظر وإقامة الدليل، وقسم لا دليل عليه فلا يمكن للبشر معرفته، كما قال تعالى:"﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ﴾ الأنعام:٥٩ "[٥].

يتضح لنا من هذه التعريفات، أن من أهم خصائص عالم الغيب في القرآن الكريم أن علمه ملك لله وحده، وقد دلت على ذلك النصوص القرآنية في غير ما آية في كتاب الله العزيز ومنها:

﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾.(الأنعام :٧٣)، وتعني هذه الآية "عالم غيب السموات والأرض، أو شاهد ما فيها مما يُرى ويُحس"[٦]. ومن صفات عالم الغيب استغراق علمه للجزئيات والكليات معاً ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ سبأ(٣)، ونفي أي علم للغيب لأحد من المخلوقات، مثبتاً ذلك لله تعالى وحده: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾النمل(٦٥)، وإذا كان هناك ثمة استثناء في الغيب فهو خاص بإطلاع من شاء الله من رسله عليهم السلام، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَاءُ﴾آل عمران(١٧٩)

وقوله: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ الجن(٢٦-٢٧).

٣ - انظر د. احمد محمد حسين الدغشي - نظرية المعرفة في القرآن الكريم- الطبعة الأولى المعهد العالمي للفكر الإسلامي- دار الفكر سوريا - ص١٣٦.

٤ - د. احمد محمد حسين الدغشي - نظرية المعرفة في القرآن الكريم -مرجع سابق - ص١٣٦

٥ - عبدالمنعم الحنفي -المعجم الفلسفي - الطبعة الأولى - الدار الشرقية - القاهرة - ١٩٩٠ - ص٢٢٩.

٦ - الطبري، جعفر محمد بن جرير الطبري - جامع البيان في تأويل آى القرآن -الجزء الرابع - دار الفكر- بيروت -١٩٨٨ -ص٥٤.

مما يندرج في إطار علم الغيب في القرآن أخبار السابقين اليقينية، كما هي الإشارة إلى ذلك في هذه الآية الكريمة عن نوح عليه السلام: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَـذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾هود(٤٩)، وعن يوسف عليه السلام جاءت هذه الآية ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُواْ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ يوسف(١٠٢) وبالنسبة إلى القرآن الكريم فإن كماً هائلاً من المخلوقات غير المحسوسة يسجلها القرآن كالملائكة التي تدخلت لنصر المسلمين الثابتين في معركة حنين:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّه عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾ الأحزاب (٩)

كما أن معرفة الكيفية التي ابتدأ بها خلق ميداني الآفاق والأنفس مما لا يدخل في نطاق المعرفة الحسية: "مَا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلاَ خَلْقَ أَنفُسِهِمْ" الكهف(٥١) وهؤلاء أبناء يعقوب عليه السلام يعلنون عجزهم عن حفظ الغيب لأنه من اختصاص الله وحده وأنى لهم أن يطلعوا بحواسهم على ذلك: ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ﴾ يوسف(٨١)[٧]

على ضوء ما تقدم يمكن القول بان ظاهرة التكامل بين عالمي الغيب والشهادة تبرز في مظهرين:

الأول: وجود أدلة علم الغيب في عالم الشهادة.

الثاني: بروز المخلوقات من عالم الغيب إلى عالم الشهادة ثم تنتقل من عالم الغيب بانتظام[٨]. لذا تبدو نزعة الإسلام الشاملة، والموضوعية، متزامنة مع انفتاحه الكامل على كافة (القوي الفاعلة) في التاريخ، المنظورة وغير المنظورة، العقلية والوجدانية، الروحية والمادية، الطبيعية والغيبية، وبعد ما تجزئي الرؤية وعزل الأرض من موقعها الصحيح في الكون وارتباطاتها الشاملة بما حولها.[٩]

(أَلَن يَكْفِيكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلاَثَةِ آلاَفٍ مِّنَ الْمَلآئِكَةِ مُنزَلِينَ" آل عمران:١٢٤، وفي آية أخري (يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلافٍ مِّنَ الْمَلآئِكَةِ مُسَوِّمِينَ" آل عمران١٢٥، (فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلآئِكَةِ مُرْدِفِينَ"الأنفال: ٩

لا بدّ من الوقوف بتأن أمام صفة (الغيبية) هذه، وذلك لاعتبار بسيط هو أن هذا اللفظ كثيراً ما يستخدم في إطار الفلسفة المعاصرة

٧ – انظر د. احمد محمد حسين الدغشي – نظرية المعرفة في القرآن الكريم– المرجع السابق– ص١٤٤.

٨ – د. احمد محمد الدغشي– نظرية المعرفة في القرآن الكريم– المرجع السابق– ص١٤٠.

٩ – انظر د. عماد الدين خليل– التفسير الإسلامي للتاريخ– مرجع سابق– ص١٦–١٧.

وكأنه لفظ ذم، وكثيراً ما يستخدم لفظ (غيبي) في إطار الفلسفات الغربية المعاصرة مرادفاً للفظ (ميتافيزيقي) والميتافيزيقا عند الكثير من تلك التيارات، هو أن ما لا سبيل للتحقق من صدقه، منهم من يرى أن القضية (الميتافيزيقية) هي في جوهرها قضية خالية من المعني (الوضعيون المنطقيون والتحليليون اللغويون) ومثل كل التيارات المادية التي تحصر المعرفة في دائرة المدرك الحسي، "ومن أهم مبادئ الفلسفة الوضعية هو التحقق من صحة ما نبحث عنه، فالمعرفة يجب أن تثبت وتبرهن بملاحظات عملية وتبريرات حسية، وهذه أهم مقاييسها للوصول إلي الحقيقة، فما لا يبحث لا معني له وما لا معنى له لا حقيقة له"[١٠]، وعلى هذا الأساس رفض المناطقة الوضعيون الميتافيزيقا التقليدية، ما دامت لا توجد طريقة ممكنة للتحقق منه بواسطة التجربة، وقضاياها ببساطة خالية من المعنى[١١]، ورغم ما يكتنف ذلك الحصر من تحكم واضح واعتباطية وحصر للمعرفة في أضيق نطاق، بل منهم من يعد كل بناء أو نسق فلسفي ميتافيزيقاً. وهذا الموقف بلا ريب يضعهم في مقارنة واضحة بينًه، إذ ما يقولون به هو كذلك ضرب من ضروب الرؤى الميتافيزيقية بالمعني الفلسفي للفظ أي ضرب مما لا سبيل للبرهنة عليه برهنة قاطعة.

إن ما غاب عن إدراك تلك التيارات، هو أن كل تصور شامل للوجود لا بد أن يكون ميتافيزيقياً، إن التصور الذي قدمه لنا ماركس هادفاً من ورائه أن يكون تصوراً شاملاً للوجود - لا يعدو كونه تصوراً ميتافيزيقياً لا يعبر عن حقائق لا تقبل الأخذ والرد. هذه الملاحظة تثبت أن صفة (الغيبية) لا يمكن عدها صفة ذم بأي حال من الأحوال.

الملاحظة الأساسية هنا هي: على حين أن أصحاب التيارات الفلسفية المادية ينظرون إلى ما يقولون به، من زاوية أنه جزء من العلم بمعناه العضوي (التجريبي)، فان معتنقي الأديان لا يزعمون أن ما يقولون به هو علم بالمعني الضيق بل هو عندهم عقيدة، لها سندها العقلي وإن رفض خصومهم ذلك السند.

مفهوم " الغرض" في التاريخ:

إن مفهوم (الغرض) purpose في التاريخ، يحتل مكانه مهمة في مجال فلسفة التاريخ، وفي ارتباطها بمفهوم التغيير الذي هو

١٠ - نوال الصراف الصائغ - المرجع في الفكر الفلسفي- مرجع سابق ص ٢٦٦.

١١ - فؤاد كامل- أعلام الفكر الفلسفي المعاصر الطبعة الأولي- دار الجيل، ١٩٩٣ص ٨٦

موضوع اهتمامنا. فالغرض في التاريخ يعني أن هناك مغزى في مسيرة التاريخ، أو معنى (Meaning) أي أن الأحداث لا تتسم بالعشوائية بل تحكمها روابط محددة وقد أطلق عليها القرآن الكريم اسم (السنن) أو (النواميس) التي تسير حركة التاريخ عليها."وقد قدم لنا القرآن نماذج عديدة للمعطيات التاريخية، وحدثنا عن الماضي في جل مساحته، لكي يخرج بنا إلى ثنايا الحكمة من وراء هذه العروض، وإلى بلورة عدد من المبادئ الأساسية في حركة التاريخ البشري التي سماها سنناً، ودعانا أكثر من مرة إلى تأملها واعتماد مدلولاتها في أفعالنا الراهنة ونزوعنا المستقبلي، ودفع الإنسان إلى التساؤل الدائم والبحث الدائم عن الحق ومعرفة (السنن) و(النواميس) التي تسير حركة التاريخ عليها. وما فعله أنه كشف عنها النقاب وأكد وجودها وثقلها في حركة التاريخ".[١٢]

قال تعالى: "سُنَّةَ الأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا" فاطر(٤٣)، وقال تعالى: "سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلاَ تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلا"الإسراء (٧٧)، فسر الرازي قوله تعالى (ولا تجد لسنتنا تحويلا): "إنَّ ما أجرى الله تعالى به العادة لم يتهيأ لأحد أن يقلب تلك العادة، وتمام الكلام في هذا الباب أن اختصاص كل حادث بوقته المعين وصفته المعينة ليس أمراً ثابتاً له لذاته، والإلزم أن يدوم أبداً على تلك الحال، وأن لا يتميز الشيء عما يماثله في تلك الصفات"[١٣]. ويعني الرازي بذلك ثبات هذه السنن وديمومتها، والسنة المشار إليها في هذه الآية، هي: (إن كل قوم أخرجوا نبيهم من بينهم فسنة الله أن يهلكهم)، إنّ القرآن الكريم لا يؤكد ثبات هذه السنن وديمومتها فحسب، ولكنه يحولها في الوقت نفسه إلى دافع حركة (دينامية)، يفرض على الجماعة (المدركة الملتزمة) أن تتجاوز مواقع الخطأ التي قادت الجماعة البشرية السابقة إلى الدمار، وأن (تحسن) التعامل مع قوى الكون والطبيعة، مستمدة التعاليم والقيم من حركة التاريخ نفسه"[١٤] قال تعالى: "قَدْ خَلَتْ من قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانْظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ"﴿١٣٧﴾ هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ)﴿١٣٩﴾آل عمران١٣٧-١٣٩).

ويقول تعالى: "وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِن بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَى بِرَبِّكَ

١٢ – د. عماد الدين خليل- التفسير الإسلامي للتاريخ- مرجع سابق٩٧

١٣ – الرازي – تفسير الفخر الرازي – المجلد الحادي عشر –الطبعة الثالثة – دار الفكر – بيروت – ١٩٨٥ – ص٢٥.

١٤ – د عماد الدين خليل- التفسير الإسلامي للتاريخ- مرجع سابق ص٩٧

بِذُنُوبِ عِبَادِهِ عَلِيمًا بَصِيرًا"(الإسراء:١٧)، نزلت هذه الآية لإنذار كفار قريش في تكذيبهم للرسل الله محمد صلى الله عليه وسلم "بأنه قد أهلك-سبحانه-أمما من المكذبين للرسل من بعد نوح ودل هذا على أن القرون التي كانت بين آدم ونوح على الإسلام، كما قال ابن عباس كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الإسلام. ومعناه أنكم أيها المكذبون لستم أكرم على الله منهم، وقد كذبتم أشرف الرسل وأكرم الخلائق فعقوبتكم أولى وأحرى، وأن الله عالم بجميع أعمالهم خيرها وشرها ولا يخفى عليه منها خافية سبحانه وتعالى"(١٥)، وأن الفساد يعقبه دائماً الإهلاك.

يقول تعالى: "وَإِن مَّن قَرْيَةٍ إِلاَّ نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُور" (الإسراء:٥٨)، "هذا إخبار من الله عز وجل بأنه قد حتم وقضى بما قد كتب عنده في اللوح المحفوظ أنه ما من قرية إلا سيهلكها بأن يبيد أهلها جميعهم أو يعذبهم (عذاباً شديداً)، إما بقتل أو ابتلاء وبما يشاء وإنما يكون ذلك بسبب ذنوبهم وخطاياهم كما قال تعالى عن الأمم الماضيين: "وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون" وقال: "وذاقوا وبال أمرهم وكان عاقبة أمرهم خسرا :.."(١٦)، إنَّ سنن الله تعالى لا تتخلف.

إن التمسك بالفضائل والبعد عن الفساد هو الضمان لاستمرار هيبة الإنسان، وكل هلاك (أو إهلاك) مرده إلى الانغماس في الهوى والفساد؛ بهذا المعني فإن التقوى هي التي تحدد مسيرة الأحداث، ونقيضها هو (الهوى) و(الفساد) وبين هذين القطبين تتم حركة التاريخ.

قال تعالى: "إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاء وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٠﴾وَلِيُمَحِّصَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ"آل عمران (١٤٠-١٤١).

تشير الآية الكريمة بقوله: "إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ..." "أي إن كنتم قد أصابتكم جراح وقتل منكم طائفة؛ فقد أصاب أعداءكم قريب من ذلك من قتل وجراح"(١٧)، وأنه لا يمكن تحقيق النصر بدون تضحيات واختبارات وعطاء، "قال ابن عباس: في مثل هذا لنرى من يصبر على مناجزة الأعداء (ويتخذ

١٥ - ابن كثير تفسير القرآن الكريم - المجلد الأول - الطبعة الأولى - دار الهلال - بيروت ١٩٨٦- ص٥٠٥.

١٦ - ابن كثير تفسير القرآن الكريم - المجلد الأول - الطبعة الأولى -مرجع سابق - ص ٥٢٣.

١٧ - الصابوني - مختصر تفسير ابن كثير- المجلد الأول - الطبعة السابعة - دار القرآن الكريم - بيروت - ١٩٨١. ص٣٢١.

منكم شهداء"، يعني يقتلون في سبيل الله وفي مرضاته"[١٨]، وأن هذه السنن تتكرر في "القرآن الكريم في أكثر من موضوع، إلي أن الابتلاء هو سنة من سنن التغيير يؤكد لنا أن سنن الله في التاريخ ثابتة ماضية، إذ الجماعة البشرية التي تتنكب الطريق، بغض النظر عن حجم هذه الجماعة ومدى دورها الحضاري، ومقدار منجزاتها المادية والأدبية ومقاييس الكم ومعايير الأحجام، إنَّ الله سبحانه يمنح النعمة التي تنزل وفق النواميس الطبيعية على الأمم والشعوب، إلا أن الجماعة التي تسيء التصرف وتطغى وتتجبر، ويسوقها الطغيان والجبروت إلي الكفر والمروق والتمرد على النظام الكوني، ومبدعه، فإن العقاب في الانتظار... وفي آيات القرآن تأكيد دائم على استمرار الجزاء على الفعل وتواصله في الأرض والسماء.[١٩] كذلك من أهم الابتلاءات هو عدم التوازن في العدة والعتاد بين أهل الحق وأهل الباطل، وهذه مشكلة أزلية حيث تشير الآيات إلى هذه السنة بشكل عام: "كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللّهِ وَاللّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ" البقرة ٢٤٩.

إن كل هذه السنن لا تنطبق على الصراع الحربي فحسب، بل هي نواميس تحكم عملية التغيير بكل أشكالها. ففي الآية: "وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ" البقرة:٢٥١. فهذه البلاغة القرآنية في استخدام كلمة (دفع) من (التدافع)، جاءت بحيث لا يقتصر الأمر على الحرب دون أشكال الصراع السلمي، ولا يقتصر الأمر بين معسكر الحق والباطل، بل هو يتضمن كل أشكال التدافع بين الخير والشر داخل كل المجتمعات، بما في ذلك المجتمعات الإسلامية.

إن قصة طالوت وجالوت تحتوي على أهم سنن التغيير الاجتماعي، كما في قوله: (فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ"البقرة ٢٥١. تصور لنا هذه الآية نهاية قصة الصراع بين معسكر الحق ومعسكر الباطل، والتي انتهت بفوز أهل الحق، والفوز الحقيقي يرتبط بإقامة الملك الصالح. أي الحكم الصالح، إذن فالهدف من التدافع هو إصلاح الدين وإقامة الحكم العادل؛ كذلك تشير هذه الآية إلي أن الابتلاء هو سنة التغيير، وأنه لا يمكن تحقيق

١٨ – الصابوني – مختصر تفسير ابن كثير– المجلد الأول – الطبعة السابعة – مرجع سابق – ص٣٢١.

١٩ – انظر عبد العليم عبد الرحمن خضر– المسلمون وكتابة التاريخ دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ– الطبعة الأولى– المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٣م –ص ٢٧٠

النصر بدون تضحيات واختبارات وعطاء، وأن هذا الابتلاء يتكرر في مختلف مراحل الجهاد وليس في مرحلة معينة فحسب، وأن القائد الحكيم يتعين عليه أن يختبر جنوده اختبارات عدة، قبل المنازلة الكبرى ليميز مستوياتهم واستعدادهم للتضحية (موضوع عدم الشرب من ماء النهر إلا من اغترف غرفة بيده).

إن مفهوم الغرض Purpose في التاريخ - رغم وجود الحديث عنه في بعض الرؤى المادية للتاريخ - هو مفهومٌ دينيٌ أولاً وأخيراً، بل يمكن القول إنَّه لا يجد مكاناً مريحاً في إطار الرؤى المادية للتاريخ، وسنحاول توضيح هذا الجانب المهم.

إن مفهوم (الغرض) في التاريخ في معني من معانيه، يشير إلى (مفهوم العناية الإلهية) وجوهر تلك العناية يتمثل في حقيقة أن الإنسان لم يخلق سدى، بل له مهمة ورسالة، ويجب أن يضطلع بها وهو المنفذ للإرادة الإلهية، (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا" الملك:٢، "وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ" الجاثية:٢٢، لغرض الله في الخلق، هل ثمة تكريم الإنسان من قبل بارئه أكبر من ذلك التكريم: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً" (الإسراء:٧٠)، وقد خُلِق الإنسان لعبادة الله وعمارة الأرض وتحقيق الخير والفضائل. فالإنسان وفق التصور الإسلامي كائن حي، بمعني أن الطبيعة الإنسانية هي من حيث جوهرها طبيعية خيرة وأن الأهواء والانحرافات هي أمور طارئة عليها. وهذا على نقيض ما تقول به كثير من المذاهب المادية، وتقول به المسيحية أيضا حيث تؤكد فساد تلك الطبيعة.

لقد خلق الله العباد لتحقيق مشيئته، هذا التعبير الأخير يوضح لنا بجلاء تنافر الحديث بل وتناقضه عن وجود غرض في التاريخ - التاريخ في كليته وشموله- وغياب التأكيد على وجود البارئ جل وعلا. إن الاستخدام المألوف للألفاظ (بل منطق اللفظ) يدل على ذلك؛ أي أن المرء لا يستخدم لفظ (غرض) معزولاً بمعني أنه عندما نتحدث عن غرض من الأغراض، أو الغرض في مجموعه، فإن أول ما يتبادر إلى الذهن هو السؤال التالي "غرض من؟ هذا يعني أن المادي عندما يتحدث عن وجود غرض في التاريخ (مع

إنكاره لوجود البارئ)، فإن حديثه سيكون حديثاً ناقصاً على الأقل لغوياً أما المنتمي دينياً فإنه عندما يتحدث ويفكر عن وجود غرض في التاريخ فإنه يكون منسجماً تماماً مع نفسه، كل ما يريد قوله هو "غرض البارئ" جل وعلا. وحتى أولئك الذين يتحدثون عن قوانين موضوعية تحكم مسيرة الإحداث الإجتماعية وتغيراتها ..... ويضيفون إلى ذلك أن الأمر يتصل بوجود غرض في الوجود، فإن حديثهم لا يخلصهم من ورطة إنكارهم لوجود خالق كلي القدرة، كلي العلم وكلي الحضور؛ إذ أنَّ ذاك الإنكار يجعل الحديث عن وجود غرض حديثاً بلا موضوع Subject، إنهم يتحدثون عن محمول في غياب الموضوع (بلغة المنطق)، وذلك رغم حديثهم عن قوانين موضوعية تعمل بمعزل عن إرادة البشر، إذ أنَّ تلك القوانين ليست هي القوة الواعية ليكون لها غرضٌ تصبو إلى تحقيقه.

الآن ما الذي نعنيه تحديداً بوجود (الغرض)، يشير فيما يشير إليه إلى وجود الهدف المعني في كل الأحداث التاريخية، ليس ثمة شيء في الوجود إلا وله مكانة المحدد ووظيفته المعلومة، وليس ثمة ما هو فائض. وهذا نفي جاد (وعقلاني) للعبثية في الوجود، والوجود (وفق الرؤية القرآنية) خير من العدم الذي هو سلب، وكل شيء بلا استثناء قد خلق بمقدار هنا يأتي مفهوم "الحضور الدائم" اللا منقطع للبارئ جل وعلا: "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعبِينَ"الأنبياء:١٦، :" أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ"(المؤمنون:١١٥).

إن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: إذا كان مفهوم الغرض في التاريخ لا يستقيم إلا في إطار رؤية دينية للوجود، فكيف تفسر التأكيد عليه في إطار بعض الرؤى المادية للتاريخ (كالرؤية الماركسية).

ينفي ماركس مثلا العشوائية في التاريخ، ويتحدث عن وجود غرض في التاريخ، ويرى أن كل شيء يخضع لحتمية مطلقة أي يخضع لقوانين موضوعية تحدد مسيرة الأحداث دون تدخل إلا في أضيق الحدود من قبل الإنسان.

ثمة احتمالان هنا:

أولاً - إما أن ننظر إلى ذلك الموقف (الفلسفي)، من زاوية أنه شكل من أشكال التناقض البيّن الذي وقع فيه صاحبه.

ثانياً – أو أنه قد أخذ مفهوم الغرض من أستاذه هيجل، ثم مالبث أن شوه تصور أستاذه – أخذ جزءاً وترك جزءاً آخر، دون أن يلاحظ مدى الخلط والتشوش الذي تخلقه تلك النظرة الانتقائية.

إنَّ مفهوم الغرض في التاريخ عندما يقابلنا في كتابات هيجل، فإنه يبدو مفهوماً مستقيماً ومنسجماً مع جميع الرؤى الهيجلية للتاريخ. "فوفق الرؤية الفلسفية الهيجلية. فإن الوجود بشقيه الطبيعي والإنساني"ما هو سوى تحقق Actualization للروح المطلق Absolute Spirit، وداخلياً Internally فإنها تحقق ذاتها في التاريخ البشري وما البشر سوى مجرد أدوات في يد الروح المطلق تحقق من خلالهم ذاتها"(٢٠)، الروح المطلق كما يقول هيجل" تتحرر تحرراً مطلقاً من الحد ومن الغير في نهاية الأمر كما تصل إلى الوجود المطلق بذاته وتصبح بهذا لا متناهية حقاً"(٢١)، ما يهمنا بشأنها هنا هو أن صاحبها لم ينفِ وجود الغرض، في التاريخ يبدو منسجماً مع مجموعة التصور، إذ الغرض هنا هو غرض الله أو بلغة صاحبها (أغراض الروح المطلق) لكن الأمر ما يلبث أن يغدو تناقضاً، إذا حذفنا الروح المطلق بالكلية كما فعل ماركس وأبقينا على مفهوم الغرض .. حينئذ فإن مفهوم الغرض سيبدو بلا مستند.

إن التاريخ يتخذ مساراً خطياً، اتجاهاً وهدفاً وغايةً متناهياً يتوقف في مرحلة ما. فقد تصور بعض فلاسفة التاريخ أن (النظرية الخطية المتناهية) مشتركة بين كل الديانات السماوية، فالهدف والغاية المراده من هذه الأرض بل هذه الحركة التاريخية، ومن نضال البشر وأفعالهم ليس في هذه الأرض بل في عالم آخر. ويرى البعض أن هذه النظرة تعطي أهمية للماضي والمستقبل ولكن على حساب الحاضر، والماضي يتمثل في بداية الفعل الإلهي (الخلق وبداية ظهور الأنبياء)، أما المستقبل فليس في عالمنا هذا إنه مستقبل الموعود في جنة عدن في الفردوس.

إن مثل هذا التعميم الذي تصوره هذه النظرية على الأديان السماوية في تصورها للتاريخ يعكس لنا خللاً واضحاً في هذه النظرية، فهذه النظرية تنطبق على فلاسفة القرون الوسطي المسيحية أمثال "أوغسطين"(٢٢)، ولكننا لا نستطيع أن نعمم تصورات أوغسطين عن العناية الإلهية على اليهودية والإسلام، فهنالك فروقات

٢٠- Hegel- philosophy of- history –transl.by J.Sibree with a New Introduction by C.T.Friedrich.Dover publication, New York 1956 –p100

٢١ – موسوعة الفلسفة – د.عبدالرحمن بدوي- الجزء الثاني – الطبعة الأولى – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت –١٩٨٤ص ٥٩٠.

٢٢ – أوغسطين Augustine (٣٥٤-٤٣٠ م):تقع مؤلفاته في تسعة عشر مجلداً من بينها الاعترافات ومدينة الله ويصعب التمييز بين لاهوته وفلسفته في كتاباته.

واضحة في تلك التصورات، فبينما اللاهوت المسيحي يجعل من صلب المسيح أهم واقعة تاريخية منذ بداية الخلق، فقد عارض أوغسطين القول بالتعاقب الدوري، مؤكداً فردية الواقعة التاريخية ومن ثم استحالة تكرارها، وإن صلب المسيح -كما يزعمون- من أجل البشرية يحمل خطاياها هي حادثة فردية لا تتكرر، لا بالنسبة له ولا بالنسبة لفرد آخر، كذلك قيامه من بين الموتى..

يرى أوغسطين "أن هذا هو التفسير الوحيد، الذي يكشف عن حكمة الله الخفية في الوقائع. فواقعة طوفان نوح لا تفسر إلا في ضوء الخطيئة الأصلية من ناحية، واكتمال معناها بظهور المسيح من ناحية أخرى، وأن عمل الله واضح في انتصار المسيحية أكمل مظاهر العناية الإلهية يقول أوغسطين إلا أن العناية الإلهية قد اتخذت معنى مخالفاً لدى بني إسرائيل، فقد احتل التاريخ منذ بدء الخليقة إلى سلسلة أنبياء بني إسرائيل جزءً مهماً من العهد القديم، ومن ثم لم ينفصل التاريخ عندهم عن الدين، لقد أصبح للإنسان وضع متمايز عن الكون: عالم الطبيعة مظهر لقدرة الله بينما عالم الإنسان مظهر لعنايته ولكنَّ العبرانيين لا يعنون بذلك مطلق الإنسان في كل زمان ومكان، وإنما العناية الإلهية مقصورة على شعب الله المختار وأحداث التاريخ لا تتكرر ولا تتعاقب، ولكنها تتخذ مساراً مستقيماً، فاستكمل غرض "يهوه" كما وعدهم العود إلى أرض الميعاد".[٢٣]

من ناحية أخرى فقد رسمت العقلية اليهودية مجموعة أساطير، غدت مكوناً أساسيا للفكر اليهودي، يقول حسن ظاظا:"قد تكون الخرافة أقوى أثر في خلق النفسية العنصرية من الحقيقة التاريخية نفسها، خصوصاً إذا اصطبغت بقدسية الدين وهذا ما كان من أمر الشخصية الإسرائيلية"[٢٤].

ثانياً - صنع التاريخ:

السؤال هنا من يصنع التاريخ، هل التاريخ من صنع الله أم صنع الإنسان؟ وهل للإنسان صلة بما يخلقه الله؟

أرى أن ننطلق في بحث هذه القضية من قوله تعالى: "إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ" الرعد(١١) إن هذه الآية مفتاحيةٌ للدخول في فهم عملية التغيير ومهمة الإنسان فيها بشكل خاص، ومعرفة دوره في صنع الأحداث التاريخية بشكل عام وما

٢٣- انظر د/ احمد محمود صبحي -فلسفة في التاريخ- المرجع السابق ص٧٠.

٢٤ - أحمد محمود صبحي- صفاء عبد السلام جعفر- في فلسفة الحضارة- مرجع سابق - ص٣١٦.

إذا كانت عملية التغيير من صنع الله أم المجتمع والأفراد. "في هذه الآية التي ذكرناها فاعلان في التغيير: ففي قوله (إن الله لا يغير) فاعل التغيير هنا هو الله، وفي القسم الثاني الآية"حتى يغيروا ما بأنفسهم) الفاعل هم الناس؛ إذن فالتغيير عملية تتألف من جزأين، تغيير يسند إلى الإنسان، وتغيير يسند إلى الرحمن، وعلى ضوء هذا المفهوم نستطيع أن نقرأ الآية على وجهين.إن هذه الآية المفتاحية تجمع الأمرين بوضوح كامل، فهي تحدد فاعل ومفعول كل من التغييرين"لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ"، وكذلك في آية سورة الأنفال "ذَلِكَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ"(٥٣) فالنعم التي بالقوم: الغني والصحةً والكرامة والعز، كل هذه النعم لن تزول إلا إذا غير الناس ما بأنفسهم، والله يزيل هذه النعم إذا غير الناس ما بأنفسهم، وكذلك العكس: والله يزيل هذه النعم إذا غير الناس ما بأنفسهم، وكذلك العكس: فإذا غير الذين بهم نقم تزول عنهم النقم أيضا"[٢٥].

إن هذا التناغم والتداخل بين الدور الإلهي والإنساني، يواجهنا في العديد من الآيات القرآنية، حتى وإننا قد نجد شيئاً من الصعوبة في التفريق، والفصل في القول بأن هذا من عمل الله وهذا من عمل الإنسان، فإن حشداً كبيراً من آيات القرآن، تأتى تعبيراً عن إرادة الله التي تصوغه من خلال إرادة الإنسان، أو مباشرة عن طريق اتصالها بالزمن والتُراب، ولا يمكن دراسة تاريخ الكون وتاريخ البشرية إلا من هذا المنطلق، فالفعل الإلهي يتخذ شكلين لخلق الحدث وصياغته.

أولاً: الفعل الإلهي المباشر في التاريخ:

تلك المباشرة التي تتراوح بين الاتساق مع نواميس الطبيعة واعتمادها على (التنفيذ)، وبين تجاوز مقاييسها ورفض نسبياتها فيما يعرف بالمعجزات، وفي كل مرة كان الفعل الإلهي المباشر يجيء لكي (يذكر) الناس بخالقهم وبكلمته النافذة في الكون والعالم وبقدرته اللانهائية علي (الفعل).."مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ" مريم(٣٥).
إن الله قد خلق آدم كفعل مباشر لا نملك مقاييسه الزمنية الكافية، وهو خلق متمم لخلق الأرض وتهيئتها و مساحات واسعة من السماء

٢٥ – انظر ، د/ محمد سعيد رمضان البوطي . جودت سعيد – التغيير مفهومه وطرائقه –بيروت– الطبعة الأولي–١٩٩٦–ص٣٠٤.

الدنيا لاستقبال هذا المخلوق الفاعل، الذي أتيح له أن يتخذ مكانة في الأرض خليفة لله قال تعالى وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّة من مَّاء فَمِنْهُم مَّن يَمْشي عَلَى بَطْنه وَمِنْهُم مَّن يَمْشي عَلَى رِجْلَيْن وَمِنْهُم مَّن يَمْشي عَلَى أَرْبَع يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاء إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ ﴿٤٥﴾، "ولم ينقطع فعل الله المباشر في الأرض بظهور آدم وذريته، الذين منحهم الله العقل والروح والإرادة وعلمهم الأسماء كلها، وحملهم مسؤولية السمع والبصر والفؤاد"[٢٦]؛ فجميع النبوءات تعد فعلاً إلهياً مباشراً يتمثل في اختيار الرجل الذي سيحمل الأمانة وفى تهيئته، ثم إرساله نبياً إلى قومه أو إلى العالم كله، والاتصال الدائم به لتبليغ الرسالة على أكمال وجه.

إن مثل تلك الأحداث الكبرى- إرسال الرسل- من الممكن بمعنى ما من المعاني، النظر إليها من زاوية أنها أحداث تاريخية (بمعني وقوعها في زمن بعينه ومكان بعينه، وبواقع ما تحدثه من تغيير كبير في حياة الناس، وكثيراً ما يكون ظهور النبي أو ظهور الرسالة مسبوقة بحالة من حالات التردي أو التدهور الذي كثيراً ما يصيب الناس). "إنها في أهم معانيها، عون إلهي، فعل سماوي، ولا مكان هنا للحديث عن دور الإرادة الإنسانية في ظهوره إنه فعل إلهي مطلق، كأن يرافق هذه التنبؤات سلسلة من الأفعال المباشرة الأخرى، تجيء حينا منسجمة مع نواميس الطبيعة وسننها، وتظهر حينا آخر بمعزل عن هذه النواميس فيما سمي "بالمعجزات"، كأن تجيء بمثابة (هزة) تحرك الإنسان وتسقط عن قلبه وعقله وإحساسه الجدران التي أحاطت بها وصدته عن الإيمان بالله واتباع أنبيائه والمرسلين"[٢٧].

هذه الرؤية تخالف معتقد أنصار العلم الوضعي، الذين أنكروا حدوث المعجزات، وأي أمور خارقة للطبيعة فقالوا:"إن العالم الذي نسكنه هو نظام مغلق لا يتدخل فيه شيء من خارجه، وكل ما يجري فيه من أحداث مهما تكن غرابتها، لابد لها من تفسير مستمد من القوى والعناصر التي يتألف منها هذا العالم. وما هو طبيعي ليس من العالم في شيء. يقول أرنست رينان: "إن مجرد قبول الخوارق معناه الخروج على العلم"[٢٨].

هنالك من يقبل ما جاء به الأنبياء منذ الوهلة الأولى ويؤدي قبوله من ثم إلى انخراطه في تحقيق ما أتت به الرسالة إلي الإسراع

٢٦ – انظر عماد الدين خليل- التفسير الاسلامي للتاريخ-مرجع سابق ص١١٩-١١٨.

٢٧ – انظر عماد الدين خليل- التفسير الإسلامي للتاريخ – مرجع سابق – ص ١٢٦.

٢٨ – موسوعة الفلسفة – عبدالرحمن بدوي – الجزء الثاني – مرجع سابق – ص ٤٥٠.

بعملية التغيير المنشودة، وإخراج الناس مما هم فيه من بؤس إلى حالة الصلاح والاستقامة. هنا يلتقي الفعل الإنساني بالفعل الإلهي المحدد مسبقاً، والرسالات الإلهية لا تأتي بما هو مناقض للسنن الإلهية الثابتة. بل هي تأكيد وتعبير عن تلك السنن، والرسل يأتون "مبشرين ومنذرين) والأمر في مجموعه لا يتضمن قسراً أو إكراهاً، أو فرضاً يلغي الإرادة الإنسانية بالكلية. فإذا كانت الرسالة السماوية هي فعل تاريخي (إلهي)، فإنها من الناحية الأخرى فعل لا يتم وفقاً لإرادة الناس، فهم لا يحددون وقت ظهورها ولا الكيفية التي تظهر بها، ولا الشخص الذي يوكل إليه أمر تبليغها، ولا هي ناتجة عن أحوال اجتماعية (على نقيض ما يقول به الماديون) رغم كل تلك الاعتبارات فإن للإنسان دوره الذي يضطلع به في مجموع الحدث المتفرد.

إنزال العقاب على الذين يصدون عن سبيل الله ويكفرون به، هو شكل من أشكال الفعل المباشر أيضا. أشارت إلى ذلك العديد من الآيات في القرآن الكريم، وقد وردت من أجل التذكير بمصير المكذبين لأخذ العظة والعبرة، قوله تعالى: "يُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاء وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللّهِ" (الرعد:١٣) وقوله "قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَشْعُرُونَ"(النحل:٢٦).

حين يدور الحديث عن الفعل الإلهي المباشر، نكون أمام قوانين كونية يسخرها الله لتحقيق كلمة الحق قوة الطبيعة المادية المنظورة، وقوة الروح غير المنظورة، وفي الأولي نلتقي نماذج شتىّ عن اعتماد القوي الطبيعية لمواجهة الكفر والغرور البشري، مثل السيل والجفاف والحشرات.... وفي الثانية نلتقي بجند الله الذين لا يُرَون، بجنود من الملائكة وبالطاقات الروحية التي لا تحدها حدود والتي تستطيع في لحظات أن تقلب الهزيمة إلى نصر، وأن تمنح المجاهدة مقدرة هائلة على المقاومة والثبات "وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ" المدثر:٣١، وقوله تعالى في سورة الأنفال:"يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٤﴾ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ يَغْلِبُواْ أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن

"منكُم مِّئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُواْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّهِ وَاللّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ" (٦٣-٦٦)[٢٩]. ورد في مختصر تفسير ابن كثير في تفسير هذه الآية "قال عبدالله بن المبارك حدثنا ابن حزم حدثني الزبير بن الحديث عن عكرمة عن ابن عباس قال: لما نزلت (إن يكن.....)، شق ذلك على المسلمين، حتى فرض الله عليهم أن يفر واحد من عشرة، ثم جاء التخفيف فقال "الآن خفف الله عنكم) إلى قوله "يغلبوا مائتين" قال خفف الله عنهم من العدة ونقص من الصبر بقدر ماخفف عنهم"[٣٠].

(ب) الفعل الإلهي غير المباشر في التاريخ:

الفعل الإلهي غير المباشر في التاريخ، يجيء عن طريق الحرية الإنسانية، والتي هي في مداها البعيد جزء من إرادة الله في خلق الأفعال والأحداث. إن الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية على خلاف ما نجد في بعض التصورات في إطار فلسفة التاريخ، التي لا تنطبق على التصور الإسلامي، مثلاً هنالك تصورات ترى أنّ الضرورة أو الحتمية هي القانون العام، الذي تخضع له كل الأشياء والطبيعة والمجتمع، "فسلوك الإنسان محدود وفقاً لقوانين موضوعية ليس للإنسان فيها أي دور سوي تنفيذ أحكام الضرورة، أياً كان نوعها، وإن النظرة العلمية لا تخرج عن هذه الحتمية غير أنها تضيف أن الإنسان يمكن أن يكون حراً إذا فهم تلك القوانين، ولقد كانت أبرز مثل لهذا الإتجاه في الفلسفة اليونانية؛ إذ وفقاً لطريقها لابد للإنسان أن يعيش وفقاً لقانون الطبيعة، ويقبل طوعاً كل ما يأتي به القدر من الأحداث – حتى المصائب- معتقداً أنها داخله في النظام الكلي"[٣١].

في الفلسفة الحديثة صار الفيلسوف الهولندي "اسبينوزا ١٦٣٢ – ١٦٧٧م"[٣٢] من أشد دعاة الحتمية في الطبيعة والمجتمع، إذ أكد أن فعل الضرورة يتحكم ويسيطر على كل شيء في الطبيعة والمجتمع، "فقد أكد على وجود قوانين ضرورية، بل أنه كان يرى أن الله سبحانه (أو الرب)، لا يمكنه أن يخالف قوانين الطبيعة التي وصفها، فالطبيعة إذاً تسير دائماً وفقاً لقوانين وقواعد تطرأ على الضرورة، وهذه الضرورة تسري على المجتمع أيضاً حسب رأي اسبينوزا، فعلى المستوى الإنساني نجد فكرة الضرورة هي السائدة؛ لأن الحرية التي تنسب إلى الإرادة البشرية ليست في

٢٩ – عماد الدين خليل- التفسير الإسلامي للتاريخ مرجع سابق- ص ١٢٧.

٣٠- ابن كثير تفسير القرآن الكريم – المجلد الأول – الطبعة الأولى –مرجع سابق – ص٦٥.

٣١ – انظر مدحت محمد نظيف- الأسس الميتافيزيقيا لنظريات أرسطو المنطقية – الطبعة الأولى- دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية- ص ٢٣.

٣٢ – سبينوزا Spinoza:- (١٦٣٢-١٦٧٧ م) له "مبادئ فلسفة ديكارت" و"أفكار ميتافيزيقية"وأعظم مؤلفاته الفلسفية كتاب الأخلاق.

واقع الأمر إلا جهلاً بالأسباب"(٣٣).

طرحت قضية الحرية الإنسانية والفعل الإلهي في الفكر الإسلامي، وهـي من القضايا التـي أُثيرت بشكل جدلـي فـي علم الكلام والفلسفة الإسلامية. وقد اختلفت الآراء حول إسناد الفعل والإرادة إلى الإنسان، فالمعتزلة يرون "أن الأفعال من خلق الإنسان"(٣٤)، والقدرية مثلاً تطرفوا في حكمهم في هذه القضية، وكانوا يرون أن كل فعل للإنسان هو بإرادته المستقلة عن إرادة الله تعالى، ونفوا عن الله تعالى القدر، بمعنى العلم والتقدير السابق على حدوث الفعل الإنساني، يقول د.محمد يوسف "... ذهبت القدرية إلى أن الإنسان هو الذي يقدر أعمال نفسه بعلمه ويتوجه إليها بإرادته، ثم يوجدها بقدرته، وأن الله لا يقدر هذه الأعمال أزلاً ولا دخل لإرادته أو قدره في وجودها ولا يعلمها إلا بعد وقوعها".(٣٥) ومذهب القدرية يترتب عليه إسناد صفه الخلق إلي غير الله تعالى، وهى صفه ربوبية، أي أن إسنادها لغير الله يترتب عليه الشرك بالربوبية (شرك اعتقادي أو عملي)، كما أن هذا المذهب يترتب عليه جعل علمه وقدرته تعالى محدودين، بدلاً من أن يكونا مطلقين.

أما الجبرية فقد اعتقدوا أن الله تعالى خالق أفعال الإنسان، وأنه ذو قدرة مطلقه ألغت قدرة الإنسان على الفعل، يقول جهم بن صفوان" إن الإنسان ليس يقدر على شىء، ولا يوصف بالاستطاعة، إنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازاً، كما ينسب إلى الجمادات"(٣٦) وفى فتره لاحقه تسرب القول بالجبر إلى بعض المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة بفرقهم المختلفة.

إن القول بالحتمية وافد على الإسلام، لأن التصور التنزيهي لله تعالى يرى أن لا تعارض بين الفعل الإلهي المطلق والفعل الإنساني المحدود، فالأول يحد الثاني تكوينياً (بتجليه في عالم الشهادة من خلال السنن الإلهية التي التزامها شرط نجاح الفعل الإنساني) وتكلفياً (كما يتجلى من خلال القواعد الآمرة الناهية (الحدود)، والتي ينبغي على الإنسان أن يلتزمها في فعله، ولكن لا يلغيه)، والخطأ الأساسي هو أنهم فهموا التوحيد (توحيد الربوبية) على أنه إفراد الفعل لله، وبالتالي فإن إسناد الفعل لسواه هو شرك في

٣٣ – انظر حسن محمد الكحلاني- فلسفة التقدم- مرجع سابق- ص ١٧٤.
٣٤ – انظر -- د.محمد عمارة – المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية – مرجع سابق – ص ١٠٠.
٣٥ – محمد يوسف – القرآن والفلسفة – دار المعارف – القاهرة – ص١١٦.
٣٦ – الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم – الملل والنحل – مصر المطبعة الأدبية – ص ١١٠-١١١.

الربوبية، بينما التوحيد يقوم على إسناد الفعل المطلق لله تعالى، أي أن إسناد الفعل المحدود لسواه لا يترتب عليه شرك الربوبية. وفهمهم للتوحيد يقارب المناهج المثالية في الفلسفة الغربية، كالمثالية الموضوعية عند هيجل، وباستبعاد الجبر من الإسلام لا يمكن نسبه المثالية بالمعنى الفلسفي الغربي إلى الإسلام، بخلاف رأي بعض المستشرقين.

أما الأشاعرة فكانوا يرون أن الفعل الإنساني هو محصله لخلق الله تعالى وكسب الإنسان، فهم يقولون :"نحن لا نقول أن العبد ليس قادراً، بل نقول أنه ليس خالقاً"[٣٧] وقد عرف الأشعري الكسب بأنه اقتران قدره الإنسان بقدرة الله ويمكن توضيح هذا بمثال حركه اليد والخاتم، فحركه اليد تمثل الخلق، وحركه الخاتم التابعة لحركة اليد تمثل الكسب، أي أن حركة الخاتم مقترنة بحركة اليد. وهم يفرقون بين فعل الله وفعل الإنسان، فيقولون:"إن الفرق بين الفعل الواقع من الله عز وجل والفعل الواقع منا، هو أن الله تعالى اخترعه وجعله جسماً أو عرضاً أو حركة أو سكوناً أو معرفة أو إرادة أو كراهية، وفعل (عز وجل) كل ذلك فينا بغير معاناة منه، وفعل، تعالى، لغير علة، وأما نحن فإنما كان فعلاً لنا لأنه (عز وجل) وخلقه اختيارنا له، وأظهره (عز وجل) فينا محمولاً لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة، ولم نخترعه نحن"[٣٨]

الماتريدية تتفق مع الأشعري في القول بأن الفعل الإنساني هو محصلة خلق الله تعالى وكسب الإنسان، إلا أنها خلافاً للأشعري لم تجعل الكسب مجرد اقتران بالفعل بل قدره حقيقية على الفعل.

٣٧ - فخر الدين الرازي - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - تحقيق د.علي سامي النشار - طبعة القاهرة - ١٩٣٨-ص ٦٨

٣٨ - ابن حزم ،أبو محمد علي بن احمد - الفصل في الملل والأهواء والنحل - الطبعة الأولى - القاهرة - ص٢٥.

خاتمة

من الواضح أنَّ القضية أخذت شكلاً جدليً في إطار علم الكلام، لذا تناولناها في إطار الجزئية التالية المختصة بصنع التاريخ.

إن العلاقة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني أو الحرية الإنسانية، تقوم على أن الإنسان يمارس حريته في حدود قدراته وخبراته، وإمكانياته الذاتية والمؤثرات البيئية والتي تعمل عملها فيه، إذن فإذا قلنا إن الإرادة الإنسانية حرة فهي ليس بوسعها أن تعمل بمعزل عن الإرادة الكلية المطلقة، وبعبارة أخرى فإن حريتها تتمثل في حركتها في دائرة السنن الإلهية، فالإرادة الإلهية هي وحدها الحرة حرية مطلقة. إلا أنها من ناحية أخرى -أي الإرادة الإنسانية- ليست مجرد دمية لأن الإنسان مسؤول عن أفعاله إذ بدون (حريته) هذه ومسؤوليته لن يكون هنالك أبداً معنى (للموقف الإنساني) أو مغزى للخير والشر، كما أنه لن يكون هنالك ذاك المعنى أو المغزى ليوم الحساب، فالحرية هذه هي بمثابة تحدٍّ للإنسان للالتزام بما جاء به الأنبياء والرسل.



التاريخـانيــة كمعادل للتعالي
ومسألة تأليه العقل في الفكر الغربي

غسان على عثمان

تقدمة :

رأينا أن نبدأ بالبحث حول فلسفة التاريخ وليس علم التاريخ الذي يبحث في الأخبار والحوادث ويقوم على السرد فنحصر بحثنا في التعريف بالكلمة مصدرها، واشتقاقاتها اللغوية، ومكانتها التاريخية في قلب اللغات المتعددة، فهذا يترك للباحث حول التاريخ كعلم مدروس ونحن هنا نريده كحالة منهجية وأسلوب قراءة عقلية ووعي متطور اعتمادا على آلياته وأسسه، لنصل بذلك إلى ربطه بالواقع الذي نعيش ونرى كيف ولماذا يؤثر في عملية التفكير الإسلامي؟ ويؤخذ كرصيد تراثي يشكل ويبنى التصورات حتى يومنا هذا؟ والبحث في التاريخ ليس ترفاً أكاديمياً يقوم به المؤرخ بقدر ما هو محاولة للفصل بين الشكل والجوهر أي بين دورنا في الاستفادة منه تراثياً/أبستمولوجياً والتحقق منه كأداة معرفية/موضوع، وهذا يعني أننا نحلل الحالة التاريخية لنصل إلى غائيتها والتي هي الجانب الموضوعي في هذا المسار، ومحاولتنا هذه تمليها الضرورة الموضوعية للتاريخ والتي لا تكفى وحدها فهناك الجانب الذاتي الحر للأفراد، وذلك عبر كسبنا لمنهجية متعالية ولكن ليست مثالية بل مرتبطة بالوحي الكريم ومتفاعلة مع إطلاقية الوعي الكوني المتمثل في النص القرآني والسنة النبوية الصحيحة، والذي سوف يقودنا بالتأكيد لنصل إلى حقيقة أن التعالي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتاريخي (=الإنساني) وموضوعة الحرية هي المشكل الرئيس لأي متأرخ يريد أن يسهم في عملية التغيير والتجديد.

ومعنى هذا أننا نحاول اكتشاف القوانين العامة التي تحكم التاريخ (أفعال البشر) ومناداتنا بالحرية بأننا لا نستطيع أن نعرف ماهية الحرية عن طريق المعرفة النظرية أي المعرفة العقلية الخالصة لذا لجأنا إلى التعالي كقانون وقاعدة واعتبرناه نسقاً عملياً يحقق فاعلية الإيمان والعلم في الحال التاريخي. فأنه لضرب من اللاوعي والتبسيط أن نلجأ إلى العقل كفاعل يؤسس جملة معارفنا واعتبرنا

نتائجه رؤية كلية، فكما يقول إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤)" العقل الخالص يقودنا إلى تشكيل هذه الأفكار، فإنه هو نفسه لا يمكنه أن يثبت واقعيتها، وأهمية هذه الأفكار أهمية عملية، أي أنها متصلة بالأخلاق، فالاستخدام الفكري الخالص للعقل يقود إلى المغالطات، والاستخدام الصحيح الوحيد له يتجه نحو غايات أخلاقية"(١).

والتعالي لدينا يحقق الحرية وليس كما تدعى المنهجية الوضعية بأن الإنسان هو مقياس كل شيء(٢) ولكنها تعود فتقصر الحرية على إنسان الوعي الوضعي وتقصى الآخر تماماً إما بتصنيفه لاهوتياً أو غنوصياً مهرمساً، ونحن نقول أن التعالي بمعناه الإسلامي (حضور الغيب في الواقع) يوفر قاعدة للحرية ويتجلى ذلك في عظمة النص القرآني، وعظمته ليست من قبيل كيل المدح ولكنها العلمية التي تحتم علينا القول بأن النص القرآني يملك منهجية مترابطة تؤسس للعلم والهداية وتمنحنا القدرة على التجديد وتبيان أن التعالي هو الضابط المنهجي الوحيد القادر على مدنا بالعلمية العملية، (فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ) سورة الكهف ٢٨-٢٩ (وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ) يونس ٩٩ -(أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً) الفرقان٤١-(لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ) الغاشية ٢١.

والداعي الموضوعي لكتابة هذه الورقة هو البحث عن التفعيل الإجرائي للنص التاريخي والتعرف على درجة اعتماده وليس الطفق الجدلي والسرد القصصي والذي هو Form"" يعمل داخل نظام System لا يمنح الفائدة على مستوى الصياغة اللغوية بل كمعامل عام يتموضع دلالياً ولا تختلف فيه المرجعية بإذن ربك.

(١) كانط - إيمانويل - تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عبد الغفار مكاوي - راجع ترجمة د. عبد الرحمن البدوي - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط٢ ١٩٨٠ ص ٦٤.

(٢) هذه المقولة كثيراً ما يساء استخدامها فهي تعني فيما تعني قدرة الإنسان على الإتيان بأفعاله والتحكم في مجريات الواقع الذي يعيش..

التاريخ في الحفر اللغوي والبحث المصدري

وردت لفظة تاريخ في كتب اللغة بمعنى الوقت، وفي الجمهرة لابن دريد: "ورَّخت الكتاب وأرَّخته، ومتى أرِّخ كتابك ووُرِّخ أي متى كُتب"[٣]، وفي لسان العرب لابن منظور " التأريخ والتوريخ: تعريف الوَقت، أَرَّخ الكتاب ليوم كذا: وقَّته"[٤]، ويقال: إنَّ اللفظة ليست عربية محضة وإنَّ المسلمين أخذوها من أهل الكتاب"[٥]، وقيل إنَّها عربية[٦]، وقيل إنها من أصل أكدي وبابلي ووردت بصيغة (أراخ) (Arah) (أرخا) (Arha) (أرخو) (Arhu) و(ورخو) (Warhu) وتعني (القمر) (الهلال) (الشهر) (أوّل الشهر)[٧]، وكان العرب الجنوبيون إذا أرادوا التاريخ قالوا (ورخ كذا ...) أي شهر كذا[٨]، وفي العبرية (ياريحا) تعني (القمر) و(يرح) وتعني شهر، وفي السريانية كذلك[٩]، وقد استعملت كلمة تاريخ في العصر الاسلامي الأول بمعنى التقويم والتوقيت على أساس القمر، ثم كسبت معنى آخر هو تسجيل الأحداث على أساس الزمن، وكان يقوم مقامها في معنى هذه العملية التاريخية كلمة خبر وأخبار وأخباري، ثم بدأت كلمة تاريخ تحل بالتدريج محل كلمة خبر وأخذت تطلق على عملية التدوين التاريخي وعلى حفظ الأخبار بشكل متسلسل، متصل الزمن، والموضوع للدلالة على هذا النوع الجديد من التطور في الخبر والعملية الاخبارية وكان ذلك على ما يبدو منذ أواسط القرن الثاني الهجري فما أطلَّ القرن الثالث حتَّى صارت كلمة التاريخ تطلق على العلم بأحداث التاريخ وأخبار الرجال وعلى الكتب التي تحوي ذلك وحلت نهائياً محل كلمة الخبر والإخباري.

وأقدم المؤلفات التي حملت اسم التاريخ هو كتاب التاريخ لعوانة بن الحكم الأخباري الكوفي (ت١٤٧هـ)، تناول فيه أحداث التاريخ الاسلامي في القرن الأول الهجري.

ثم كتب هشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت٢٠٤هـ)، كتاب التاريخ على السنين وكتاب تاريخ الأشراف الكبير.

واستقرت من بعد ذلك التسمية وانتشرت واحتلَّت عناوين العشرات من الكتب في القرن الثالث الهجري.

وقد حملت بعض كتب التراجم بدورها عنوان التاريخ في تلك الفترة

(٣) ابن دريد : جمهرة اللغة ج٢ ص ٢١٦.

(٤) ابن منظور: لسان العرب مادة ارخ ، وقد ذكر ابن فارس في معجم مقاييس اللغة "إن الهمزة والراء والخاء كلمة واحدة عربية هي الاراخ لبقر الوحش".

(٥) ابن منظور في لسان العرب والجواليقي في المعرب، باب التاء ص ١٣٧.

(٦) الجواليقي: المعرب ، ابن دريد : جمهرة اللغة.

(٧) Assyrian dic part ١ vol ٢

(٨) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب ج٨/٤٤٦

(٩) المعجم العبري والمعجم السرياني.

مع أنَّ بعضها كان يُدعى من قبلُ بالطبقات. ككتاب التاريخ الكبير والتاريخ الأوسط والتاريخ الصغير للبخاري (ت٢٥٦هـ). وكلها في تراجم رجال الحديث"[١٠]

ماهية التاريخ:

كثيرا ما نتداول كلمة (التاريخ) ولكن دونما وعي منا بمحيطها وبنيتها الحقيقية، فنحن نستخدمها لنعرف ونميز السابقات بجعلها داخل إطار زماني محدد، ونقف عن البحث في جذور هذه العلاقة الزمانكانية ، وليس هذا حال غير المتخصص بل ولدى أهل الاختصاص تختلف المصادر حول تعريف هذا المصطلح (التاريخ)، فمن قائل "هو علم يبحث في الوقائع والحوادث الماضية"، أو قول بن خلدون والذي يعرض للتاريخ من وجهة نظر عالم المجتمع (العمران البشري)، فيربط الجزئي بالكلي ويتحقق من فرضية القضية بمشاهدة مختبرية مذهلة للظواهر والتحولات الاجتماعية يقول: " إنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال[١١]"، والتاريخ هو " العلم بالأمور الجزئية لا بالأمور العامة، والقوة النفسية اللازمة له هي الذاكرة، وهو خلاف الشعر لأن الشعر خيالي والتاريخ واقعي، وخلاف الفلسفة لأن الفلسفة موضوع كلي وموضوع التاريخ جزئي"، وينقسم التاريخ إلى " التاريخ الطبيعي، والتاريخ المدني، فعلم الأرض يبحث في تاريخ الأرض، وعلم المستحاثات يبحث في تاريخ الأنواع الحية المفقودة، وتاريخ الإنسان يبحث في أحوال البشر ووقائعهم الماضية"، وقد ربط فيكو (١٦٦٨- ١٧٤٤) صاحب كتاب (العلم الجديد – Scienza Nuova) التاريخ بثلاثة أطوار " الدور الإلهي، والدور البطولي، والدور البشري"، وهو عند سقراط (المعرفة) وعند أرسطو (جمع الوثائق)، وتطلق كلمة تاريخ أيضاً بما تعاقب على الشيء في الماضي من الأحوال المختلفة.

وفلسفة التاريخ هي " أن فلسفة التاريخ فرع مهم من فروع الدراسات الإنسانية التي ظهرت حديثاً، وهي تسعى للبحث في

(١٠) شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون ج١/٥١-٥٢ بتصرف
(١١) ابن خلدون – المقدمة – صـ٥٧

احداث التاريخ برؤية فلسفية على وفق مناهج العقل والعلم، لذلك فهي من الدروس المهمة لطالب التاريخ لاسيما أنها تسهل مهمته في معرفة الأبعاد الفلسفية لأحداث التاريخ والنظريات والآراء التي كتبت فيه، ومعرفة مسيرته والعوامل المحركة له، ومن ثم التعرف على أسباب نشوء الحضارات وانهيارها"(١٢)

التاريخانية:

أما التاريخانية، أو "النزعة التاريخية" كما يمكننا تسميتها كأداة تحليل حال تاريخي معيّن يقودنا توجه ما. ولكن هل هي عقيدة، رؤية، تصوّر، منهج؟ وهل تحوي على سياقات ومعاني ورهانات وإرادة للمعرفة؟ وما هي تجلّياتها؛ قومية، عالمية، إنسانية، محلية، تراثية؟ وما هو مستوى ونطاق أدائها التاريخ كله أم جزء منه أم الماضي منه أم الحاضر، أم الانشغال بالمستقبل؟ بين هذه وتلك سنحاول الخوض في تفكيك السياقات والمعاني التي تندرج في ضوابطها "التاريخانية"، "محاولين" الاقتراب من المعنى الأصيل لها.

يرتبط مفهوم التاريخانية بشكل وثيق بالفيلسوف الألماني " هردر " ت ١٨٠٣. الذي رفض الأخذ بالأفكار التي نادت بها فلسفة عصر الأنوار حول فكرة التقدّم التي تطبع تاريخ البشرية، وأن المرحلة التي يصلها التاريخ ما هي إلاّ تراكم للخبرات السابقة عن مضمون التقدّم. مشيراً إلى أن التبدلات العيانية التي حددتها فلسفة الأنوار، إنما كانت وليدة الوقوع في وهم تبدّل الأشياء على صعيد المظاهر والأشكال، في حين أن الأنماط تبقى كما هي. والتطوّر الأهم حسب رأيه يكمن في المضمون الثقافي لكل أمة، وهو الحامل الموضوعي لروح الأمة. وعليه لا بد من الحذر في التعامل مع المؤثرات الخارجية، باعتبار تهديدها لهذه الروح، مما ينجم(١٣) عنه تهديداً لتطوّر تاريخ البشرية. وأساس المعرفة لديه يتركّز في "الشعور"، فيما ندد بفكرة العقل الخالص الذي وضعه بأنه مجرد افتراض خالص. من هنا كانت فلسفته للتاريخ، حيث رفض التطوّر المستمر، وصولاً إلى الحصيلة الحضارية التي يمكن أن يجنيها الجيل المعاصر، باعتبار التراكمات الثقافية والحضارية. بل رؤياه انبثقت من خلال المطابقة بين مضمون العصر التاريخي للإنسان أو الأمة. بحيث أن التطوّر يتجلّى في ذات الأمة وصولاً إلى الكمال

(١٢) فلسفة التاريخ والحضارة – الدكتور حامد حمزة الدليمي – مجلة علوم انسانية: العدد ٢٢ ايونيو ٢٠٠٥

(١٣) هردر – الفكر الاجتماعي والسياسي – نيويورك – ١٩٦٥– ترجمة د. محمود العيسوي – ص ٦٢

المنشود، بشكل منفصل عن العصر الآخر، أو الأمة الأخرى[١٤]. وهكذا يتجلّى مفهوم التقدّم لدى " هردر " من خلال التنوّع ليكون في جوهر واحد يتمثل في رسم معالم الإنسانية، انطلاقاً من الوعي بشروط الإنسان ذاته الذي يحيا في وسط التنوع والاختلاف، حيث الميول والاتجاهات والطموحات والرغبات الذاتية، التي تميز كل إنسان عن باقي المجموع. لكلن المحصلة النهائية تتبلور في تضمين رؤى موحّدة يتشكّل في الاتجاه الاجتماعي[١٥]. وهو لا يغفل عن الإشارة بأن الصيرورة هذه إنما تشير وفقاً للعناية الإلهية. فالناس ما هم إلا وسائل غير واعية يوجهها الله نحوٍ غاية محكمة. فالإنسان على الصعيد التاريخي مسيّر وليس مخيّراً. وكل ما أنجزه الإنسان من أعمال ومبتكرات وتوجهات إنما تعود إلى القدر الذي اختطه الله، وليس إلى الحصافة والألمعية التي يتمتع بها الإنسان. فحركة التاريخ ومعناه وتوجّهاته إنما مقترنة بقدرة الله ومشيئته[١٦]. وإذا كان التاريخ يخضع لمؤثر جوهري واحد، فإن تأكيده على أن كل عصر تمرّ به البشرية، إنما يمثّل غاية في ذاته. أما حركة التاريخ فما هي إلاّ محصلة لتفاعل قوتين؛ الخارجية "الطبيعة" والداخلية "روح الشعب". وعلى هذا فإن أي محاولة لدراسة تاريخ أمة كانت لا بد أن تستند لدراسة المقومات الطبيعية من بيئة جغرافية وظروف مناخية، باعتبارها المؤثرات الرئيسة في تكوين هذه الروح. لكن هذا الاستناد لا يعني الإتمام النهائي في استيعاب روح الأمة، بقدر ما يمثّل مظاهر لمراحل التطوّر حيث التكيّف والتجانس والتغيّر. إذ تبقى "السمات الذاتية" هي الأوفق والأكثر حضوراً في تكوين التاريخ.

لم ينكر "هردر" أهمية الانتقال الذي شهدته البشرية من مرحلة البدائية إلى مرحلة التفاعل التعليمي. لكنه توقف وبشكل جاد عند مسألة اضطراد التقدم، مشيراً إلى أهمية التعامل مع فكرة النسبية التاريخية، على اعتبار تناول فكرة "السمات الذاتية[١٧]" التي تطبع كل شعب وكل عصر تاريخي. فبلوغ المعنى لا يتم من خلال التصورات المطلقة، بقدر ما هو نتاج تفاعلي بين المفكر والعصر ذاته. وهكذا كان موقفه من عصر التنوير، الذي وجد فيه أن كل شيء قد تم ربطه بالعقل، وأن الإجابات جاهزة وحاضرة عن أي تساؤل، متى لم يعد أي شيء قابل للبحث والمسألة. من

(١٤) فرانكلين باومر – الفكر الأوربي الحديث – ترجمة د. أحمد حمدي محمود – الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٢ –ج ٣ – ص ٤٧

(١٥) Clark Robert. Herder His Life and Thought Los Angeles ١٩٥٥، P.٣٢

(١٦) د. عبد الرحمن بدوي – ملحق موسوعة الفلسفة – المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٦م – ص ٣٦١

(١٧) أرنست كاسيرر، في المعرفة التاريخية، ترجمة د. أحمد حمدي محمود – الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٩٧م ص ١١

هنا كان نقده للنمطية والجاهزية العقلية بل والخشية الشديدة من موت العقل وأفوله[١٨]، على اعتبار أن كل شيء معدّ وممنهج ومنظّم. وبالمقارنة مع العصور التاريخية الأخرى، توصّل إلى أن العصر الذي يعيش فيه يعاني من الاختلال الشديد، على اعتبار أن جوهر الإنسان المتمثل بالعقل والحرية، لا يمكن أن يخضع للتنميط، بقدر ما هو بحاجة إلى القوة لتحقيق القيمة الإنسانية. انطلاقاً من المكونات الذاتية والقدرات التي تملكها في وسطها وبيئتها الخاصة. فالتقدّم لا يمكن اعتباره الغاية القصوى حسب فلاسفة التنوير، بقدر ارتباط التقدّم بالغاية.

فالتطوّر التاريخي لا بد أن يخضع لقوانين التعاقب. فيما كان التأكيد على أهمية[١٩] القوى الروحية في توجيه القوى المادية وتحديدها، وعليه فإنها الأوفر حظاً في تفسير التاريخ.

فالتاريخ ليس مجرد سرداً للأحداث، قدر ما هو تفاعل داخلي للبشرية في ذاتها. ومن هنا كان متبنى التصوّر التاريخي الجديد الذي عارض فيه التصوّر الذي وضعه "ميكافيلي" ت ١٥٢٧ حيث الغاية تبرر الواسطة، في حين أن الإنسان لدى "هردر"، كائن مليء بالمشاعر. والمهم في النظرة إليه ليس في كمِّ الأفعال الصادرة عنه. بقدر ما يكمن الأمر في الوصول إلى اكتشاف فاعلية هذه المشاعر "إنه الغاية والوسيلة في آنٍ واحد". وهكذا تكون المنجزات المتحققة على مختلف الصعد؛ الديني، الفكري، الفني، السياسي، الاجتماعي مجرد مظاهر خارجية[٢٠] للإنسان. في حين أن عمل المؤرخ الأساس لا بد أن يتجه صوب عمق هذه الظواهر، من خلال تجاوز جميع الأفكار والتطلعات، والتركيز على المكمن الداخلي للإنسان من حيث "المشاعر"، بلوغاً إلى حقيقة التاريخ وحقيقة الطبيعة.

كما أن مفهوم التاريخانية يرتبط بالمعطيات التي تقدمها الأيديولوجيا، انطلاقاً من هاجس التداخل المعرفي في مضمون المعنى التاريخي، حيث الاختلاف والتنوّع قائم في الاتجاهات والميول. وعلى هذا كانت التمايزات المعرفية قد تبلورت في محددات ذهنية، أكثر من تطلعها نحو التحديد الواقعي. من هذه المحددات بالذات، كانت المساهمة الأيديولوجية قد ثبتت مواقعها الفكرية في هذا المفهوم. على اعتبار ما هو كائن في

(١٨) جوزف هورس – قيمة التاريخ – ترجمة نسيم نصر – منشورات عويدات – بيروت ١٩٨٦م، ص ٥٧

(١٩) عبد العزيز الدوري – فلسفة التاريخ، مجلة عالم الفكر – المجلد الثاني – العدد الثاني – الكويت، ١٩٧١، ص٣٧٠

(٢٠) فرانكلين بارمر – الفكر الأوربي الحديث ، ص ٤٨.

التاريخ، وليس على أساس الاختلاف والتنوّع والرؤية النقدية. من هذه العلاقة المتداخلة، وجدت التاريخية نفسها في لجة من المقولات المركّزة على دراسة أسس التحوّل التاريخي. لتخوض في معطيات محددة لا فكاك منها. حيث انبثقت من داخلها تيارات واتجاهات الغاية منها مواجهة الاتجاهات الأخرى التي سعت إلى رصد التغيّر والتحوّل في التاريخ. وهكذا صار الاشتراط نحو تقديم القيم وترسيخها وتثبيت معطياتها المعرفية غير موجهات التقدّم المتواصل، "تطورياً" حيث التاريخانية العلمية "الوضعية"، أو "تراجعياً" حيث التاريخانية[٢١] الميتافيزيقية، باعتبار التطابق مع مقولة المصير المحدود والمعروف في التاريخ. وهكذا سيتآخى المعطيان المعرفي (الموضوعي) والأيديولوجي (الذاتي) في رسم معالم الصيرورة التاريخية، حيث الفواصل الحركية القائمة، المستندة على حركة قوامها الابتعاد عن المركز، حيث التفاعل الخطي مع معركة الزمان. عبر حلقات من التحوّل الأدائي المفضي إلى إدراك روحاني جديد، بعد تجربة تأملية في صلب الفكر العدمي، انطلاقاً من وجود "القيمة" ذات العلاقة الوطيدة بالفكر[٢٢]، غير القابلة للدواء والعدم.

والتاريخانية تنطلق من فكرة خضوع الحقيقة للتطوّر التاريخي، وهي بهذا تربط وقائع التاريخ بالظروف التي أحاطت بها وعلى هذا فإنها تشكّل التمظهر في الخطاب المركزي للدولة وتوجهاتها. والواقع أن هذا ما أفصحت عنه تجربة الكتابة التاريخية في أوروبا خلال القرن التاسع عشر، وهو العصر الذي شهد بروز القوميات في أوروبا. وهكذا تتجلى الملامح الأيديولوجية في التاريخانية حيث حركة التاريخ تخضع لقوانين تمنحها المعنى خلال النشوء المتعاقب.

والتاريخانية تعني تفسير كل الظواهر المرتبطة بالإنسان عن طريق شروطها التأريخية، فالتاريخ يكفي نفسه بنفسه، ولا علاقة له بأي مبدأ آخر للتفسير،وعند البعض "التاريخانية تنفي كلّ المبادئ الأخرى كالغيب والوحي والرسالات"[٢٣]... الخ، مثلا فلسفة التأريخ عند (هيجل) والمادية التأريخية والمادية الجدلية عند (ماركس). فالتاريخانية ليست مجرّد منهج بل هي مذهب يرى بأنّ كلّ حقيقة مهما كانت فهي نتيجة للشروط التأريخية.

(٢١) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية – ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٦، ص ١١٧

(٢٢) دار شايغان، أوهام الهوية، ترجمة محمد على مقد، دار الساقي، لندن ١٩٩٣، ص ٤٨

(٢٣) د. محمد عبد اللاوي – نهاية التاريخ – طهران – ١٩٩٥م

وعلماء الاجتماع يعتمدون على النزعة الاجتماعية وقد اعتمدوا نظرية المعرفة في كل كتاباتهم على الدراسة الاجتماعية ورفضوا من الأساس التاريخانية ، لذا يمكننا القول بأن التاريخانية هي رافد منهجي في عملية قراءة فلسفة التاريخ، فالتاريخانية لا تعنى الاعتماد على التأريخ في تفسير بعض الظواهر الاقتصادية والسياسية فقط في المنهج الإسلامي بل الفرق قائم بين القراءة الإسلامية لتاريخ البشرية العامدة إلى الغيب وحضوره وفاعليته وبين قراءة هيجل المثالية القائلة بإمكانية الاستقلال عن الغيب (=الله). فإذا كانت التاريخانية في الوعي الغربي تنفي أي مبدأ لتفسير التاريخ خارج التأريخ فإنّ الدراسة التأريخية في الوعي الإسلامي (التأريخية أي الاعتماد على التأريخ) لا تنفي هذا المبدأ. فالتاريخانية في الأساس هي أداة معرفية لدراسة علمية وبالتالي لم تملك أن تنفي الغيب وتآله التاريخ كالنزعة الاجتماعية والتي تفسر كلّ الظواهر والحقائق بالاعتماد على التفاعلات الاجتماعية وشروط الاجتماع الإنساني، وهذا ما يحاول نفيه الفلاسفة المثاليين، ونقول بأن النزعة الاجتماعية تنفي الغيب وترى بأنّ علم الاجتماع يكفي نفسه بنفسه.، وفي ذات السياق الاجتماعي يري د. برهان غليون أن (...) مراحل ثابتة في تاريخ مرسومة في ترسيمة تاريخية كونية سابقة، أو مقدرات مجتمعية ثابتة أو نموذجية "أنني لا أعتقد بوجود مراحل ثابتة في تاريخ مرسومة في ترسيمة تاريخية كونية سابقة على قيامها فأنا لا أعتقد أيضا بوجود مقدرات مجتمعية ثابتة أو نموذجية. فالمجتمعات هي ثمرة عمل أبنائها في شروط بيئتهم المحلية والإقليمية والعالمية. ونظرية المراحل التاريخية الماركسية الخماسية المعروفة تجريد عمومي محض. ولذلك قلنا عنها إنها ترسيمة فحسب ولا علاقة لها بالتاريخ الفعلي لأي مجتمع من المجتمعات"[٢٤].

ونشأة مذهب التاريخانية ترجع إلى أقدم العصور التاريخية كما يرى فيكو والذي يري أن مباحث التاريخانية أو فلسفة التاريخ ترجع إلى أقدم العصور منها كتاب (مدينة الله) للقديس أوغسطين، ومقدمة بن خلدون، وكتاب الأمير لمياكفللي (١٥٣٢)، وكتاب الجمهورية (١٥٧٧) لجان بودن، وخطبة في التاريخ العام (١٦٨١) لبوسيه، والحكومة المدنية (١٦٩٠) لجون لوك، ومن الذين بحثوا

(٢٤) التاريخانية وترف التفكير - مقال للدكتور برهان غليون - نشر في مجلة الكرمل - ١٧ أب (أغسطس) ٢٠٠٥م

في فلسفة التاريخ مونتسيكو صاحب (روح القوانين).

جدل التاريخ / العقل:

إن الاعتماد على التاريخانية من منظورها الوضعي فقط يعني الارتهان لصياغة عقلية معينة للتاريخ دون غيرها وهذا بدوره يرمي للقول بإطلاقية الفعل البشري ونفي الغيب، ولكن الحاجة ماسة للنظر إليه من أعلى ليتسنى النظر إليه ككل. وهذا يحقق للفيلسوف النظر إلى الحادثة أو الحالة التاريخية من الخارج وبدون أي قيود ويمنحه القدرة على رؤية الحوادث في ترابطها وتمكنه من تبيان العلاقات السببية بينها. ثم يستمر فيلسوف التأريخ في هذه العملية فيتجاوز حدود توقع المستقبل وينتهي إلى طرح مشكلة الغائية.

وكما يقول الإمام الصدر "إنّ هذه الطريقة لصياغة فلسفة التأريخ وفي طرح مشكلة نهاية التأريخ وغايته تعتمد على تعالٍ مزيف ما دامت عملية التنظير تتمّ من منظور وضعي وفي إطار التاريخانية وفي كلتا الحالتين فإنّ الفكر المنظّر لا يملك مقومات التعالي على الحاضر، ليسمح لنفسه بالنظر إلى التأريخ نظرة كلية تمكّنه من تنظيره وتصور غايته، وليس اعتماد العقل "فقط" كمصدر أساسي للمعرفة".[(٢٥)]

"هذا العائق الذي يقف أمام الفكر في مجال التنظير يعبر عن أزمة قاتلة للعقل تختلف عن أزمة العقل المنتجة للمعرفة"[(٢٦)].

والأسئلة الواجب طرحها هنا :

ما هي المقومات المعرفية المهيأة لتأمل التأريخ من أعلى أي من خارج التأريخ حيث يتمكن الفكر أن ينظر ويحلل حركة التأريخ فيكتشف مصدرها ومعناها ونهايتها؟

فالفكر بلا تعالي فكر عاجز مرتبط بشروط الفعل البشري المحدود، ولا يستطيع تجاوز حدود الحادثة التأريخية، فيظل سجين لا قدرة له على تأسيس نظر معرفي يقوم على الإيمان. وبالتالي يعجز هذا الفكر أن يعي نفسه خارج التأريخ.

التاريخانية وفلسفة التعالي:

وفي التاريخانية وارتباطها بفلسفة التعالي يمكننا القول بأن هذا لا يعني أن الفكر يستطيع أن يتعالي على نفسه وعلى التاريخ ، كما يقول الدكتور محمد عبد اللاوي "أنّ الفكر لا يتعالى على التأريخ

(٢٥) السنن التاريخية – ص ٢٣
(٢٦) د. عبد الرازق عيد – العقل العربي – ص٤٣ – دار الراشد للطباعة – ط١

بالمعنى الكلي(*) لهذه الكلمة. أي أنّ التأريخ لا يؤثر في الفكر. فالفكر يحدد بتعاليه وبتاريخيته في نفس الوقت، فتعاليه لا ينفي تاريخيته، وتاريخيته لا تنفي تعاليه. وفي المفهوم الإسلامي لفلسفة التاريخ نجد أن التعالي هنا يعني الأعلى (Transcendant) أي الذي يسمو إلى العلا. حتى يجاوز كل حد معلوم معتمدا في ذلك على البعد الغيبي الواقعي للحال التاريخي، وهذه هي الحقيقة لأن مصدر المعرفة هو الله فهو الأعلى وله جميع الكمالات، لا يحده شيء وهذا السمو يستمر في الارتقاء إلى غير نهاية"[٢٧].

"إنّ فلسفة التأريخ من حيث هي نظرة شمولية إلى التأريخ في حاضره وماضيه ومستقبله تحتاج إلى التعالي، إلى مصدر متعالي يمكّن الإنسان من إعطاء معنى للتأريخ والنظر إليه نظرة كلية نسبياً. والنظرة العلمية إلى التأريخ لا تتناقض مع التعالي إلا إذا فهم (التعالي) خارج النزعة الغيبية أي بمفهومه المبتذل أي خارج جدلية الغيب والإنسان[٢٨].

(×) مفهوم التعالي هو [٢٩]:

(١) القول إن وراء الظواهر الحسية المتغيرة جواهر ثابتة، أو حقائق مطلقة، قائمة بذاتها.

(٢) أو القول إن هناك علاقات ثابتة، محيطة بالحوادث ومستقلة عنها.

- نستخدم التعالي هنا بمعني " المفارق الذي ليس فوقه شيء، فالله تعالى، هو المتعالي، والعالي، والعلي، والأعلى، وذو العلاء الذي ليس فوقه شيء.

وفي هذا السياق، فإن فلسفة التأريخ في المنظور إسلامي تختلف عن فلسفة التأريخ التي بدأت في الظهور بالغرب في القرن الثامن عشر والتاسع عشر والتي تشكلت ضد اللاهوت. ففلسفة التأريخ في الفكر الغربي تنفي نفياً قبلياً كل علاقة مع الغيب، والنظرة الإسلامية للتاريخ تستمد ملاحظتها من غير فكاك مع الطبيعي المطلق والذاتي المطلق.

التعالي يعنى حضور الغيب في الواقع:

كيف نتصور حركة التاريخ في المستقبل؟ ونحاول تحديد معالم هذه الحركة أو تمثلاتها؟ إذا لم نعمد إلى الاعتراف بقدرة العقل على التعالي؟ ولكنه لا يكون تعالياً حقيقياً إلا إذا انطلق من الإيمان

(*)(وهـذا ما نجده واضحا في كتابات السيد: محمد باقر الحكيم)

(٢٧) فلسفة التاريخ من خلال كتابات الإمام الصدر – www.darislam.net

(٢٨) المرجع السابق.

(٢٩) صليبا – جميل – المعجم الفلسفي – حـ التاء – دار الكاتب اللبناني – ص ٢٩٧

بحضور الغيب في الواقع، لأنّ التعالي في الفلسفة الغربية هو تعالي "أنسانوي"، كسيح مثله مثل الذي يريد أن يقفز فوق ظله ويسبقه.

فالتحليل الفلسفي للتاريخي الذي نريد يحتاج إن يصل إلى مستوى المذهب في ميدان المعرفة التأريخية. فمشكلة السببية، ومشكلة القانون، ومشكلة معنى التأريخ ومشكلة التقدم. نحتاج إلى تحليل هذه المفاهيم في إطار نسقي يعبر عن مذهبنا وتصورنا في ميدان فلسفة التأريخ. ولنأصل مذهبنا نعمد إلى القرآن الكريم كحقيقة أزلية متمثلة في نصوصه فالمذهب الفلسفي في التأريخ الذي نراه ليس مجرّد انعكاس للظروف الاجتماعية والتاريخانية كما تحددها الماركسية أو المادية الجدلية فقط بل هو محتكم إلى مرجعيتنا (القرآن كريم)، والتي تجعل أفكارنا تتمتع بالتعالي أو على الأقل بروح المبادرة تجاه مؤثرات المرحلة التأريخية التي نعيش فيها. أي المرحلة المعاصرة. ونحن ننطلق من الدين كمطلق كوني بثلاثية هي جدل الإنسان والغيب والطبيعة إذ هي المحددات المنطقية لقراءة تاريخية منسجمة مع الطرح الإسلامي، وهذه ليست محاكاة سينمائية لما طرحه أوغست كونت كمراحل لتطور الفكر الإنساني.

الأنسنة القيمية:

الإنسان هو الفاعل والعامل على تأسيس التغيير، فالسببية وموضوعية الحوادث التأريخية في الذهنية الإسلامية لا تعني إحداث قطيعة مع الغيبي على غرار ما حدث في الفكر اللاهوتي المسيحي في العصور الوسطى. ونتج عن ذلك أنّ الإنسان يتحكم في مصيره، وأنّه يخضع خضوعاً كلياً للحتمية الاجتماعية والتأريخية. فالإنسان يربط الحتمية بالأهداف التي يرسمها وبالقيم الأخلاقية والدينية التي يحملها.

هذا الموقف يختلف عن الفلسفة الوضعية، التي تمّت صياغة فلسفة التأريخ في إطارها. حيث أنّ الفلسفة الوضعية ليست لها ركائز فكرية تسمح لها بالقول: بأنّ الإنسان لا يخضع لحتمية مطلقة، لأن هذه الفلسفة لا تعترف بالتعالي، بل ترى أنّ كلّ معرفة مرتبطة بالتعالي هي معرفة غير علمية قد تجاوزتها حركة التأريخ متغافلين عن نسبية الحقائق واستحالة مطلق العلم.

"إنّ نفي التعالي في المجال المعرفي وفي المجال العملي يؤدي إلى حتمية مطلقة وقاهرة للإنسان. وعلى عكس الفكر الوضعي فإنّ فلسفة التأريخ مقترنة بالتعالي متجاوزة تأليه العقل تفتح أمام الإنسان آفاقاً لا حدود لها لتغيير أوضاعه. وتحسين ظروفه المرتبطة بالمقاصد والسنن"(٣٠).

إنّ منطق فصل التأريخ عن التعالي يكشف عن زيف الأرضية المعرفية، التي ينطلق منها الفكر الوضعي ثم إنّ إلغاء إرادة الله من التأريخ يؤدي إلى تناقض، حيث يصبح التأريخ هو الذي يتمتع بصفة مباشرة أو غير مباشرة بصفات الألوهية وهذا يقود إلى لاهوتية التاريخ والتي يعمل الفكر الوضعي على إلغاءها. ومعنى هذا أنّ فصل التأريخ عن التعالي له نتائج سلبية على الصعيد المعرفي (تحويل النسبي إلى مطلق) وعلى الصعيد الاجتماعي (تأليه البشر للبشر).

والقران كناظم منهجي يقدم لنا الآية الكريمة: (إنّ اللهَ لا يغيّرُ ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفُسِهِم) الرعد: ١١. حيث إنّ هذه الآية تتضمن التأريخ والزمانِ كما يعيشهما الإنسان. فتحديدنا لحركة التأريخ يختلف اختلافاً جذرياً عن التحديد الوضعي. فنحن نريد أن نحدّد التأريخ كدراسة لنشاط الإنسان عبر الزمان، نشاط يجسد خلافة الإنسان لله في الأرض أي: تأثير الإنسان في الطبيعة وفي المجتمع. هذا التحديد يجعل الإنسان هو الفاعل الأساسي في التأريخ لا الوقائع التأريخية، لأن هذه الأخيرة لا تستمد معناها إلا من الإنسان(٣١).

موقف المدارس الفلسفية من القراءة التاريخية:

لو أشحنا بالنظر لوجدنا أن التاريخ كحركة تحمل عنصري الزمان والمكان الخاص بالحالة التاريخية المعينة لوجدنا أننا أمام خيارات ثلاث :

(١) **أنسنة النص التاريخي:** وهذا الموقف يعمل على قراءة الحال التاريخي بمنظور وضعي دقيق(؟) ليضع النص تحت الإضاءات العقلية فيستبعد كل ما لا يخضع للتحليل اللساني أو بالأحرى ما لا يمكن معرفة بنيته أو تفكيكه.

(٢) **عقلنة النص (العقلانية Rationality):** أي العقلانية كما يفهمها ديكارت أي علمنة الزاد المعرفي و نفي الغيب، فتصبح أي

(٣٠) اللاوي – مرجع سابق.

(٣١) هكذا يرى د. محمد الآصفي في مقاله – فلسفة التاريخ في المنظور الإسلامي. ملف الاجتهاد.

قراءة تخرج عن النسق العلمي الغربي بالتأكيد هي قراءة لاهوتية ليست جديرة بالبحث.

(٣) أرخنـة النـص: أي قـراءة مصحوبة بـالمحيط البيئي والاجتماعي، فلا يطور فهم النص إلا بعد ربطه بموجبات القراءة والتحليل الاجتماعوي.

وما نـرمى هنا هـو عقلانية التـأريخ. أي التعرف على قيمه الإجرائية.

وهي عقلانية تستمد مصدرها من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والروحية المؤثرة في سير الحوادث وترابط بعضها ببعض. أي القيام بمحاولة (التجديد Renewal) في اكتشاف القيمة الإجرائية للنص، والذي هو عكس الابتداع أي هو عملية إحيائه وإعادته إلى القيام بدوره في منهج الحياة. غير أنّ هذه العوامل ليست من قبيل الحتمية المطلقة، لأنّ الإنسان يؤثر فيها ويؤثر في قوانين التأريخ، وهو لا يخضع لقوانين التأريخ خضوعاً سلبياً، لأنّه يتجاوز. عن طريق وعيه. العوامل المؤثرة في التأريخ. وبدون هذا التجاوز لا يمكن أن يكون هناك تاريخ، فالإنسان هو الذي يصنع التأريخ (من التأريخ)، وليس التأريخ هو الذي يصنع الإنسان كما ترى المدرسة الوضعية.

مع العلم بأنّ هذا لا يعني بأن نحلّل حركة التأريخ من موقع مجرّد ومثالي. فإذا كان التأريخ لا يصنع الإنسان، فإنّ الإنسان لا يتطور ولا يجسد خلافته لله، وإنّ الأمة لا تحقّق خلافتها وشهادتها إلا في التأريخ وبفضل التأريخ.

فالسنن التأريخية هي من هذا المنظور جانب من جوانب علاقة التأريخ بالتعالي. ومعنى هذا أنّ حركة الأمة وهي حركة تتم في إطار الاستخلاف والتسخير، لا يمكن أن تتحقق إلا بمعرفة السنن المحركة للتاريخ. فالنظرة إلى التأريخ التي لا تعتمد على ربط الحوادث ربطاً سببياً أي سننياً "، هي نظرة لا تاريخية وغير علمية وهذا يعني ربط أن التاريخ بالغيب لا ينفي تدخل العقل في قراءة وتفسير الظواهر التاريخية[٣٢]، بل على العكس يدعمه ويدفعه إلى البحث عن الحقيقة، فهو يوفر له المصدر اليقيني الذي يؤسس لعلاقة تفاعل وليست علاقة انفصال، فليس من المعقول أن تبنى عشا في الهواء أو بيتاً على الماء، أو تتساءل لماذا يطير الطائر

(٣٢) للإطلاع أكثر راجع : www.darislam.com/home/esdarat/dakhl/sadr/data/fihrist.htm

بجناحيه؟ أو لماذا يمشى الرجل على رجليه؟!
إن نظرية المعرفة الإسلامية المستندة إلى مرجعية الوحي الكريم لم توليها الطليعة الأولى من المثقفين العرب والذين تبنوا العلمانية وكانت تعنى لهم ولا تعنى لهم إلا إسقاط النموذج الغربي الباهر والمتأبط مفاهيم (الواقعية العلمية – تفكيك المسلمات – تأليه العقل – الحط من سلطة المقدس في الواقع البشري – تأسيس العلوم بمعزل عن الميتافيزيقيا– تبنى مفهوم خاص للإرادة الإلهية ...الخ)، وفي ضوء الثورات العلمية التي صاحبت النهضة الأوربية رأي شمبلي شميل (١٨٦٠ – ١٩١٧م) أن الدراوينية تفسر نشأة الخلق بطريقة تختلف اختلافاً جذرياً عن ما تناقله الموروث التوراتي (نأكد على مصدر نشأة الكون التوراتي وليس الإسلامي، وهذا ما وقع فيه المؤرخون بأنهم تبنوا الرؤية التوراتية لنشأة الخلق والكون وألبسوها لباساً إسلامياً مع الاختلاف البيّن في الرؤية القرآنية لنشاة العالم "المسعودي مثالاً" – راجع مروج الذهب – جزء أول) ومقابل الأثر العاطفي الذي كان يحرك شبلي شميل ويقوده نحو تأكيد داروينية الخلق نجده استخدم النظرية "التطورية" ليجعلها تفسيراً جديداً للكون وأسباب الحياة ليدحض بها الرؤية الدينية الموجودة في العهد القديم والعهد الجديد – فنراه يكتب ويدبج المقالات المطولة في مجلة المقتطف ليبشر بالرؤية العلمية المتمثلة في كتب تشارلز داروين العالم الإنجليزي (أصل الأنواع – أصل الإنسان) ويحاجي بها أراء المؤسسة الدينية، ومن كتبه الهامة (فلسفة النشوء والارتقاء – آراء الدكتور شميل) أي أن الصراع المستعر كان بين العلمية "التطورية" والدينية "الخلق الإبداعي الغير متسلسل للعالم" ولكن الصراع كان له أبعاد أخرى ففي القول بالتطورية محاكاة ثقافي/علومية أي على مستوى استيراد المظاهر كنظام System وعدم الأخذ الأصيل بالمفاهيم كمصدر للرؤية View، والأثر الذي أحدثته النظرية التطورية كان واضحاً لدى إسماعيل مظهر في كتبه (ملقى السبيل – وثبة الشرق –ومقالاته في المقتطف "أسلوب الفكر العلمي") ومظهر لم يكن داعياً إلى إحداث قطيعة مع التفسير الديني بقدر ما كان يحاول القول بأن التفسير الداروني لنشأة الكون لا يتعارض مع التفسير الديني بل يدعمه! وهذه الأزمة بادية في جل الاجتهادات التي قدمها

المفكرون العرب في مطلع القرن العشرين، وفي المدارس الفكرية التي كانت طافحة لنرى تبديات الظهور المفاجئ لمدرسة ما قبل الحداثة وما بعد الحداثة، فأثر روسو وكتابه العقد الاجتماعي في الأفكار التي كان ينادى بها أحمد لطفي السيد (١٨٧٢- ١٩٦٣م)، الذي كان يدعو إلى قومية عربية علمانية، أي أنه يربط بين الجنسية والمنفعة، فعلمانيته هي "علمانية نفعية" - راجع: أحمد لطفي السيد - المنتخبات - وقضايا علم الكلام المسيحي أثرت في وعي ما كتب الإمام محمد عبده والدكتور حسن حنفي ومحاولته استبدال علم " الأثيولوجيا "الإلهيات" بـ"الأنثربولوجيا "الإنسانيات"، ولكنها في رأينا محاولات لم ترقى لمستوى النظرية بل جاءت بدافع القوة الحضارية الغربية التي كانت سائدة ومتماهية تحت مسميات كثيرة وكبيرة ومجهولة المصادر. ولكن أيضاً كان لدى بعض المفكرين المسلمين دور في ترسيخ أسس الفكر الإسلامي ومعالمه الرئيسية في المجال الثقافي والاجتماعي والسياسي. فهم قد انتقدوا كلا من الماركسية والليبرالية من موقع ثوابت الفكر الإسلامي ومعالم مسار الأمة المستقبلي، ووقفوا في وجه المد العلماني المتدثر بالعلمية والوضعية كحالة عامة لا تعترف إلا بالتجربة ، فالإمام جمال الدين الأفغاني كان يرى بأن الإسلام ليس عبادات وطقوس ممتلئة بالروحانيات ولكنها فارغة من أسس العلم، بل كان يؤمن بأن الإسلام ليس صلاة وزكاة وعبادات فقط ولكنه نظام (System) متكامل، ولكن على الرغم من ذلك فإنّ رجال الإصلاح في الفكر الإسلامي كانوا قد ربطوا وعيهم ومواقفهم التاريخية بالغيب إلى أقصى درجة، وهذا ما منحهم القدرة والقوة في الوقوف ضد محاولات التغريب والتزييف والاستعمار المادي الذي حاول الغرب أن يطوق به العالم الإسلامي ولا تزال آثاره باقية حتى الآن تحت مسميات مختلفة (العلمانية - الليبرالية بشكلها الإسلامي - اليسار الإسلامي - اليمين الإسلامي) فكل هذه إفرازات التعطيل الغربي للعقلية الإسلامية، ولكنهم لم يرضخ وكثيرون للأمر الواقع المتمثل في الفهم المنحرف والمحرف للعقيدة الإسلامية، بل قاوموا خط الانحراف إلى أقصى حدّ من المقاومة والجهاد والرفض الجذري.

العقل كفاعلية على المستوى الإجرائي في فلسفة التاريخ:

لقد أوجب الإسلام النظر العقلي كوسيلة للإيمان الصحيح، وندد في العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة بالتقليد والمقلدين، وأثنى على العلم وأهله "إنما يخشى الله من عباده العلماء" ٢٧ فاطر – وليس المقصود بالعلم تصنيفه إلى علم الديني فقهي ودنيوي واقعي بل العلم المرادف للمعرفة، " ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً" ١٩١ آل عمران، فأينما نظرنا إلى الكون وما فيه من أسرار وحكمة ونظام، تأخذنا الدهشة ونتساءل: من أين هذا العلم والصنع المحكم؟ وكيف حدث؟ ولمن هذه القدرة الخارقة؟، والعاقل، بخاصة إذا كان من أهل الفكر، لا يعطي حكم الخاص للعام والجزء للكل، والإسلام كعقيدة جاء ليفّعل النظر العقلي في والمنهج العلمي في التربة البشرية، وبذا يمكننا أن نطرح مشروع فلسفة التاريخ من منظور إسلامي لأننا نعمد إلى كل ما فيه من خير وصلاح، ويبارك كل جديد مفيد ولو لم يرد فيه نص، ولا يسوغ بحال أن ينسب إليه أي شيء ينافر العقل فلا مفر من التفكير، والعمل الجاد الأصيل.

التاريخي ليس هو الديني:

والدعوة إلى العقلانية في قراءة النص التاريخي والتي هي قراءة تاريخ الفكر الإسلامي وقراءة الأحداث والعارضات التي حدثت في التاريخ الإسلامي قراءة موضوعية تأخذ في الحسبان دورنا ووجودنا، ولكي نكون أكثر علمية نريد أن نطرح قراءتنا لكلمة التاريخ الإسلامي فقد ارتبط الحديث عن الفكر الإسلامي بالحال التاريخي والوضعي والذي ارتبط بدوره في ذهنية البعض بالدين الإسلامي، وهو فهم خاطئ وخلط سيء لأن تاريخ الدين ليس هو الدين نفسه!، وقد يشهد التاريخي الاضطراب ويسوء ويتخذ مساراً مغايراً للدين ذاته، وبهذا لا يتحمل الديني الخطأ التاريخي ولا يملك التاريخي أن يمس جوهر العقيدة، وهذا ما يجعلنا نؤكد ونقول بأن الديني هو غير التاريخي ولكن جرى الفهم على أن التاريخ الإسلامي هو الدين الإسلامي وأن المشهد والواقعة التاريخية هي لب العقيدة! وهنا تتبدى ضرورة إنشاء فلسفة للتاريخ من منطلق علمي إسلامي ، فهل الإسلام عاجز عن البحث العلمي والتجريب؟

وهذا أيضاً السبب الرئيسي في غياب الوعي، وبالتالي قد يدفع هذا الفهم المؤمن به إلى اتخاذ موقف خاطئ وربما إلا الإساءة إلى الدين وتشويش صورته في أذهان الكثيرين.

والصراع القائم حول نظرية الفعل التاريخي ودورها في صياغة وجدان الأمة نكون قد قصرنا فهم الكليات على الجزئيات ففي مجال العلوم وكما كتب روجيه غارودي في كتاب النظرة المادية في المعرفة ترجمة إبراهيم قريط يقول" لقد أكتمل المفهوم الحديث للطبيعة بخطوطه الكبرى – فصار منحلاً كل ما كان صلباً ومتحركاً كل ما كان ثابتاً وفانياً كل ما كان أزلياً – وثبت أن الطبيعة تتحرك في سيالة ودائرة أبديتين".

وهذه النظرية الحديثة هي التفسير الصحيح الصريح لقوله تعالى (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء أنه خبير بما تفعلون) "٨٨ النمل". فهل هذا ما قالته النظرية النسبية أم من بيئة وفطرة محمد ﷺ؟

وليست دعوتنا للعقلانية Rationalisme[٣٣] كما يفهمها (رينيه ديكارت ١٥٩٦- ١٦٥٠) والذي يعتمد المنهج العقلي لإثبات الوجود عامة ويرى فلسفة التاريخ الطبيعي غير قابلة للشك (أنا أفكر فأنا إذن موجود)، كما أن ديكارت أوصل العقل إلى نهايته الفلسفية، عبر استقلال (الكوجيتو) (=الأنا أفكر) عن المحيطين الطبيعي والكوني، وتحول الاثنين إلى ميدانين للأول، مما عنى وصول (الفرد)، كذات عارفة، إلى وضعية من المركزية العارفة تجاه المحيط الامتدادي، أو كما يفهمها شارحها الكبير (ليبنتز ١٦٤٦- ١٧١٦) بأن "الحتمية في الفكر تحمل درجة تميز الإدراك" ، أما توما الأكويني (ت١٢٧٤)، والذي ارتبط لديه مفهوم (العقلانية) مع فعالية (الذات)، معرفياً وعلى صعيد الممارسة أيضاً، وامتدادا يأخذ أشكالاً متعددة: (النص-الكون-الطبيعة- المدى الجغرافي-الاقتصاد- المجتمع – التاريخي)، فهم بهذا الطرح يعتبرون العقل هو المرجع الوحيد في تفسير كل شيء في الوجود وهنا توجد القطيعة المعرفية مع البعد الأساس وهو الوحي في فكرنا الإسلامي، فالمعرفة التي نفهم هي إدراك جزئي والعلم إدراك كلي، وإن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات، فأزمة الفكر الغربي إلغاءه دور الروح بمفهومها الإسلامي وتبنى رؤية (تأليه العقل البشري)،

(٣٣) تعتمد العقلانية على المبادئ الأساسية :
العقل لا (الوحي) هو المرجع الوحيد في تفسير كل شيء في الوجود- كما يمكن الوصول إلى المعرفة عن طريق الاستدلال العقلي – وهذا ينافي النظرة الإسلامية – التي تؤمن بالتعالي الإلهي على الكون وبوجود – وجود أسمى.

وفي مفهومنا الإسلامي نرى العقل وسيلة وليس غاية، فقد حررت العقيدة الإسلامية العقل من القيود التي تأسره، أطلقته إلى الأمام وهي توجه طاقاته من خلال الإلفات والتدبر في الكون والحياة ، من أجل بناء متكامل دينا ودنيا..

قال تعالى ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب * الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً ....﴾. آل عمران ١٩٠

أي تجعل منه معمل لحل إشكالية الجدل القائم حول الغيب والإنسان في تطبيق قراءة إسلامية لفلسفة التاريخ من واقع الاشتباك مع القراءة الأولى للكون والقراءة الثانية والتي نحن نعيشها الآن، وحتى يخرج الكلام من الإطار النظري لابد أن نبدأ بتجهيز أنفسنا لبسط مفهومنا الإسلامي حول كل العلوم الإنسانية (علم التاريخ وهو ما نحن بصدده في هذه الورقة، بحثاً في الوقائع والحوادث الماضية، واستقصاءً للحقائق وإبراز رؤيتنا بل وريادتنا لمثل هذا الضرب من العلوم ففلسفة التاريخ لا يملكها (هيجل، أو (سبينوزا)، (راسل)، (لوك)، (جيمز)، (بيرس)، (برنشفيك)، (وايتهد)، (شبلنيغر)، بل يحملها القرآن الكريم بإخباره إيانا الحقائق التي حدثت وستحدث، وعبر منهجيته التي نحن مطالبون بفهمها وشرحها وارتياد آفاقها قبل وبعد، ونقول بإسلامية الفكر أي الروح الإسلامي ثقافة ومجتمعاً وتاريخاً ممارسين فعل النقد والقراءة والتحليل، وفي أسلمة علم النفس، وموضوعه نشاط النفس وأحوالها وصفاتها الذاتية، وعلم الاجتماع ، ويتناول الحياة الاجتماعية وما تخضع له من قوانين، وعلم الأخلاق، وهو مجموعة من المبادئ التي ينبغي أن يجري السلوك البشري على مقتضاها، وعلم الاقتصاد، ويبحث في إنتاج الثروة وتوزيعها واستهلاكها، إلى غير ذلك مما يتصل بالحياة البشرية كالتشريع والسياسة). والمفكر الإسلامي الذي يعتمد على العلوم الوضعية والنقلية، نحتاج أن نخلق منه باحثاً مفكراً لنقضى على صفة البنكية ونقيم البحث والتعليم الحواري الذي يعتمد على الحوار في إثراء الموضوع ووحدته وبذلك نؤسس لعقلية جديدة ولكن من داخل حدود النص القرآني.

والدعوة إلى العقل في سبيل مشروع (فلسفة تاريخ) إسلامية

مرهون ببقاء خبرتنا الحضارية متفاعلة مع العالم الذي نعيش فيه، ولكن محافظين على خصائص العهد الذي قطعه الله معنا " بأننا خير أمة أخرجت للناس". فالقضايا التي تمس مجتمعاتنا تحتاج منا وبلا مواربة أن نثور وليست الثورة روح تنتاب شباب الفكر ولكن الفكر يتحرك إلى أعلى إذا وجد من يأخذ بيده، وكما قال سيبنوزا "إذا غاب العقل ظهرت الخرافة[٣٤]" والعقل كما يريد ابن خلدون أن نفهم "يورث ولا يكتشف وإنما يكتسب بالتجربة المتجددة. أي أنه دوما عقل مشخص، محدد ومحدود دائما بظروف الممارسة. لكن هذا التشخيص بالضبط هو الذي سيحدد منظور صاحبه إلى العقل، والإسلام يرى "أن من لا عقل له لا دين له".

إنسان العالم الإسلامي - الوعي التاريخي :

ولكي يتحدد موقفنا من التاريخ والعالم نقول أنه لا يكفي أن نردّد مقولة الإسلام صالح لكلّ زمان ومكان كسائر المفكرين المسلمين من موقع تمجيدي، بل ربط هذه المقولة بمنهجية يتمّ التعامل عن طريقها مع الإسلام ومع التأريخ. وهذا ما سوف يدفعنا إلى تحليل ظروف العصر الحاضر، وتحديد مشكلاته من خلال متطلبات الإسلام وتوقعات المستقبل، أي أن نفصل بين ما هو إلهي ثابت ومطلق وبين ما هو نسبي ومرحلي كالتطبيقات التي ظهرت بعد (عهد الرسول ﷺ). فالفلسفة التاريخية في الفكر الغربي هي منهجية تعتمد على عناصر ثابتة وأخرى متحركة ومتغيرة لاستيعاب المستجدات أي استيعاب حركة التأريخ، وفي التصور الإسلامي نتعامل مع التاريخ كسجل عقلاني، وكتطور، فهل ينبغي للحقيقة المجردة أن تقود التاريخ؟، ولتفسير ظاهرة الوعي التاريخي هل يكفينا علم الكلام؟ أم هي العقلانية في إطارها الإسلامي؟

المؤرخ الإسلامي – والحكم الذاتي:

هل المؤرخ الإسلامي يفسر التاريخ بحوادثه معتمداً على منهج علمي؟ أم هو حكم ذاتي؟

المؤرخ الإسلامي يجب ألا يقع تحت تأثير رغباته كإنسان وميوله، فالحكم الذاتي ينبع من عقدة في النفس أو رغبة ملحة أملتها ظروفاً معينة أحاطت بفكره وأقامت له الحجة مما يرى، وكما يقول "جون ستيورات مل: "إن بعض العلماء يهمل نصف ما يرى، وبعضهم الآخر يضيف إلى ما يراه شيئاً من مخيلته، فيخلط بين

(٣٤) كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة ص ١٣ – ترجمة حسن حنفي.

الحقيقة والخيال". فما لأحد منا أن يحكم على شيئاً إلا من خلال نفسه فيستحيل أن يتجرد الإنسان عن ذاته وينفصل عنها. ولذا لا توصف الآراء الذاتية بالصواب أو الخطأ لأنها تخص الشخص وحده، وهذا لا يعد مقياساً ولا قاعدة ولهذا سمي هذا النوع بالحكم الشخصي أو الذوقي أو المزاجي.

فالتاريخ كما كتبه المسعودي (٣٤٥ - ٣٤٦ - ٩٥٧) في كتابه القيم (مروج الذهب ومعادن الجواهر)، والذي لقبه "فون كريمر"[٣٥] بـ(هيرودوتس العرب)، ولقبه بن خلدون بـ(إمام المؤرخين) يحقق التاريخ معتمداً على الأسفار القديمة، في وصف بداية الخليقة ونشأة الكون، ويرى آدم شاعراً يبكي متأسفاً على فقد ولده[٣٦] كما يصوره سفر التكوين، وما شاهده في رحلاته الكثيرة وفي بلدان مختلفة، وبفعل انتمائه لبيئة ثقافية ونسق حضاري معين، كان يسجل ما يراه هاماً...

فهل التاريخ هو تسجيل وتتبع سيرة السلطة السياسية والحكام والسلاطين فقط؟

وهل كان المؤرخة كالمسعودي وأبن الأثير والسيوطي وغيرهم يتبنون منهجاً علمياً في تسجيل وقراءة وتحليل الحادثة التاريخية؟

وهل كان عصره يملك مثل هذه المناهج التي نملكها الآن؟

إصلاح الفكر الإسلامي - التاريخي (الداخل أقوى من الخارج)

يقدم منظرو الفكر الإسلامي محاولات متعددة للتجديد والإحياء جديرة بالاعتبار والتقييم، ولكنها في نظرنا ما زالت محاولات فردية لا ترقى لتسميتها بنظرية أو منهج فاعل يؤسس لعملية قولبة ثقافية ومعرفية تنتج الحلول المريحة للمعارك التي يخوضها الفكر الإسلامي، وهذه المعارك ليس من غير معترك كما يحاول البعض الإشارة إلى إشكاليات المنطق والوعي الإنساني والعقلانية، فالفكر لا يبنى على قواعد غير متكاملة الرؤى ، أو أن الفكر يأتي من الفراغ!، فمفكرو أمتنا الإسلامية حينما يخوضون معركة المنهج العلمي والمرتبط شئنا أم أبينا بالتاريخي والوضعي، لا يمكلون الفكاك للخروج من دائرة التمجيد والعلو غير المبرر أحياناً كثيرة وقد يتملكهم الإحساس بالفوقانية والاستعلاء فقط لأنهم يملكون (المفاتيح) ولكن لا يولون اهتماماً لضرورة المعرفة، والبعض يحاول أن ينال من أي محاولة جادة بأنها (متعلمنة) أي

(٣٥) ثقافة الشرق - ٣٢ ٤٣ - في كتابه العرب والروم ص ٢٨٣

(٣٦) تغيرت البلاد ومن عليها - فوجه الأرض مغبر قبيح تغير كل ذي لون وطعم وقل بشاشة الوجه الصبيح - مروج الذهب - الجزء الأول - صـ٤٦

تستخدم المناهج الغربية ﴿...كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ(٧)﴾ آل عمران، وللرد على بطلان استخدام المناهج الغربية واتهامها ومن يعمل بها بالتغريبيين أو أن دوافعهم تمليها الريبية، نجد أننا في حاجة ماسة لاستخدام هذه المناهج والاستفادة منها فقط بشرط إلباسها الوعي (الروح) الإسلامي، فهذه المفاهيم لا تطابق المجتمعات العربية مطابقة كاملة "إذ أننا لو انطلقنا من المجتمعات العربية وحدها، من إنجازاتها الثقافية الماضية والحاضرة لاستحال أن نصل بمحض الاستنباط إلى كمال المفهوم. يستحيل أن نجد الآن عند الغزالي مفهوم الأدلوجة، أو عند ابن عربي مفهوم الحرية، أو عند ابن خلدون مفهوم التاريخ، أو عند الشاطبي مفهوم الدولة أو عند ابن رشد مفهوم العقل"

فنظرتنا للتراث من "منظور مكتسبات الفلسفة الغربية الحديثة، أي من موقع ذاك الذي أدرك تلك المفاهيم مكتملة فجاء لينتقد ويحاكم ويحكم ويحاور. ويبقى من حقنا أن نتساءل: أية فلسفة غربية هاته، ما دمنا نفترض فيها تعددا واختلافا بل وتناقضا، ومنطلق الحوار التي ندعو له هو حوار مع الذات وبـ(الذات).

نقد فلسفة التاريخ في الفكر الغربي:

كثيرون ينادون بنقد الفكر الغربي وأكثرهم يتحرك من موقع المنافح عن مذهبه بلا موضوعية، والمهاجم الرافض للفكر الغربي بلا اعتماد عقلي نقدي بّين وممنهج، ونري أنه إذا أردنا نقد الفكر الغربي عموما وفلسفة التاريخ عند الفلاسفة الغربيين نحتاج إلى أن نتناول بموضوعية ذات الطرح المعرفي الذي ينطلق منه المفكر الغربي أو الفيلسوف الغربي، أي أن ندرس المناهج التي يعتمد عليها الفكر الغربي والنسق المفاهيمي الذي يتحرك فيه باطروحاته ونظرياته، ونكف عن استيراد مظاهر الفكر ونبحث في المفاهيم استقراءً وتحليلاً، ولأن الرؤية الإسلامية إلى التأريخ وما تتضمنه من مشروع حضاري بديل لا يمكن أن تتمّ صياغتها إلا عن طريق نقد فلسفات التأريخ الغربية. وقد تمّ هذا النقد بالفعل، وهو نقد له نوعيته، لأنه تمّ خارج النموذج المعرفي الغربي، وبصورة متحررة من ثقل الواقع الذي تعيشه الأمة (واقع التبعية والتخلف وسيادة العقلانية الغربية)، فالفكر الغربي، له هوية واحدة وأساس واحد إنّه فكر منقطع عن الله.

خطأ هيجل

لعل من أهم المراجع العربية في التعرف على المدرسة التاريخية والجمالية والأخلاقية لدى هيجل هي (المكتبة الهيجلية- للدكتور إمام عبد الفتاح إمام) والذي يرى أن التاريخ عند هيجل هو "عرض للروح ، وماهية الروح الحرية، ومن ثم كان مسار التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية..)(٣٧) .

والسؤال هو ما المقصود بالتاريخ عند هيجل؟، الجواب: هو التاريخ البشري بصفة عامة، منظور إليه من خلال الفكر. وهو "التاريخ الفلسفي العام"(٣٨)، أو التاريخ الكلي كما يسميه أحياناً، وهذا (التاريخ هو عرض للروح (الحرية) وهي تعمل على اكتساب المعرفة بما تكونه بالقوة..)(٣٩)، والغائية لدى هيجل هي عقلنة التاريخ فبالعقل تكشف الروح عن نفسها (أن تنمو المجتمعات لكي تعبر تعبيراً كاملاً عن العقل وتجسده)(٤٠)، وبذا فهيجل يريد الوصول إلى مجتمع يعتبر العقل هو هدف التاريخ(٤١).

والروح (=الحرية) عند هي تتبع الإنسان ماهيته الخاصة وهي العقل، وفي هذا نفي صريح واضح للتعالي وإلغاء للغيب وتأليه للعقل فينتج عنه أن هيجل يتسرع في الاستنتاج، ويتسرع في التعميم وفي صياغة مذهبه الفلسفي. فهيجل، من هذا المنظور يحلّ المشاكل بكلّ بساطة وبكلّ سهولة: فالعقل الكوني يسيّر العالم وكلّ واقعي معقول وكل معقول واقعي، ونابليون هو الروح على جواد.. الخ. فهيجل يبني رؤيته الفلسفية إلى التأريخ على أسس لم يختبر صحتها.

"كما أنّ هيجل عندما جعل التأريخ هو المرجعية التي تكفي نفسها بنفسها كان أمام خيارين:

الخيار الأول: إما أنّ يترك التأريخ مفتوحاً وعدم اعتباره كمرجعية مطلقة، لأنّ النظر إلى أن التأريخ مفتوح يعني أنّ فيلسوف التأريخ لا يعرف من التأريخ إلا جزءاً صغيراً لا يسمح له بإعطاء معنى لحركة التأريخ ككلّ، ويتوقع معالم هذه الحركة.

والخيار الثاني: هو أن يختم هيجل التأريخ بظهور نابليون، الأمر الذي يجعله يقول بنهاية مصطنعة للتاريخ، إنّ هيجل لم يتردّد تجاه مشكلة الاختيار هذه، فلجأ إلى ختم التأريخ بدلا من فتحه للمجهول ولحركة لا نهاية لها(٤٢).

(٣٧) ج . ف . ف . هيجل- محاضرات في فلسفة التاريخ (العالم الشرقي) – إمام عبد الفتاح إمام – دار التنوير للطباعة والنشر – بيروت – لبنان –ط١ ١٩٨٤.

(٣٨) ج . ف . ف . هيجل – محاضرات في فلسفة التاريخ – الجزء الأول (العقل في التاريخ) – ص ٦٣– إمام عبد الفتاح إمام – دار التنوير – ١٩٨١

(٣٩) المرجع السابق – ص ٨٢

(٤٠) يرى د. إمام " أن العقل عند هيجل يعبر عن المرحلة العليا للروح – فيود هيجل القول (العقل في الدولة) – راجع المنهج الجدلي عند هيجل) ص ١١١

(٤١) Charles Taylor: Hegel: p ٣٨٩ – Cambridge University Press، ١٩٧٥

(٤٢) فلسفتنا – ص ٢٤.

فمسار التاريخ لديه غائي Teleology أي أن "التاريخ يبدأ بغاية عامة لكنها ضمنية تتحقق عن طريق الانفعالات والمصالح الجزئية، فالمجموعة الهائلة من الإرادات والمصالح هي الأدوات والوسائل التي تستخدمها الروح لبلوغ هدفها"(٤٣).

كما أنّ القول بنهاية التأريخ بهذه الطريقة جعل هيجل يقدّس الحادثة التأريخية ويستسلم لها. وهذا ما أدى إلى استحالة أية نظرة معيارية إلى التأريخ، لأنّ التأريخ هو المعيار الوحيد ولا معيار غيره. إنّ المعيار (القيمة) لا يتحكم في مسار الحوادث، بل مسار التأريخ هو القيمة العليا. فليس المؤرخ هو الذي يحكم على التأريخ ويقيّمه، بل التأريخ هو الذي يحكم على المؤرخ باستثناء هيجل في نظر هيجل(٤٤).

إنّ الإسلام ينير طريق البحث عن طريق القيم والمفاهيم كأدوات استكشافية. وهذه هي نقطة الاختلاف الجذرية بين الفهم الإسلامي وفلاسفة التأريخ الغربيين الذين لا تتجاوز نظرياتهم معطيات المرحلة التأريخية، أما المنهج الإسلامي فيتجاوز هذه المعطيات نحو نظرة مستقبلية تنير مسيرة الأمة نحو المثل الأعلى، وذلك من خلال ربط التأريخ بالتعالي.

ولأن التاريخ هو كل متفاعل متجانس بفضل الفصل المنطقي بين النسق والعلامة أي لسنا بحاجة إلى ممارسة تفسير غائي للحالة التاريخية، أو العمل بموجب أننا نبحث في التاريخ باعتباره مساراً يتجه نحو تحقيق الوعي الذاتي، وهيجل يتحرك في ذات الاتجاه الذي نسعى إليه ولكن ولاختلافات في النسق المعرفي بل وعلى مستوى المصطلح والدلالة تتبدى الاختلافات الجوهرية بين وعي (الذات) ووعي (الروح)، فهيجل يعتمد على العقل المطلق، والتجربة الحسية المطلقة (مثالية موضوعية – و – مثالية مطلقة) ولأن هيجل يقول بوجود فكرة مطلقة (صوفية) سابقة للطبيعة والإنسان، والتي هي أساس العالم وهي بحكم جوهرها مبدأ فاعل (أي في عملية الفكر والتفكير)، ومنهج المعرفة الإسلامي يرفض إسناد الجدل المطلق (الله تعالى) لأن التصور التنزيهي لله تعالى ينفي عنه الأضداد وهي أساس الجدل كما في المثالية.

فالماركسية تعتمد على نزعة تاريخية لا أخلاقية أي لا تميز بين القيمة وحركة التأريخ. وهي بذلك تتبنى الهيجلية في تبرير كل ما

(٤٣) الغائية Teleology – فلسفة التاريخ الهيجلية – الفصل الثاني – كتاب Burleich Taylor Wilkins : Hegel's Philosophy of History – p 84 142 Cor

(٤٤) – Hegel: Science De La Logique ، Edition Glockner .Stuttgart، 1936.Vol. 4P51

كان واقعياً.
أما في الرؤية الإسلامية فالمعيار يوجد خارج التأريخ، لأنه ذو مصدر متعالي يؤثر في التأريخ ولا يتأثر به.
ويمكن أن نتساءل!
باسم أي مبدأ علمي بنى هيجل. بصورة قبلية. العالم والتأريخ حسب قوانين ضرورية ومعروفة مسبقاً؟
فما بالذات لا يعلل، فالأوليات الفطرية كل ما يدركه الإنسان تلقائياً بلا دليل ولا مقدمات، بل يؤمن به بمجرد التصور دون رؤية وتأمل، والأمثلة على ذلك كثيرة من أن تحصى، " فعلى الجاهل بشيء أن يسأل العالم به، وعلى المريض أن يراجع الطبيب وعلى صاحب الحاجة أن يسعى في قضاء حاجته" ومنهجنا في الحكم على القيمة في ميدان التأريخ، وهي قيمة التعالي الموضوعي بإدراجنا الغيب ضمن منظومة فلسفة التاريخ، لا نحتاج إلى قوانين ضرورية (فمن أين لنا بها؟)، وذلك لأن دلالتها ذاتية، أي يستدل بها على غيرها ولا يستدل بغيرها عليها، وإذا كان هيجل يرى أن البديهيات والمعطيات الأولية لا تنحصر في العقل الفطري فقط، بل وأن الحس أيضاً من هذه المعطيات؟
نقول: إن العقل الفطري شرط أساسي لسلامة الحس وصحة التجربة حتى الوحي لا يكون حجة ملزمة، ووسيلة للإثبات إلا أن يحكم العقل بإمكانه وصدقه...
إنّ رؤية هيجل إلى التأريخ لا تخضع لمبررات معرفية. فهذه الفلسفة لا تملك مقومات البقاء طالما أنها قائمة على التصور النظري، وهذه لخرافة أن نترك البديهيات وننتقل بالحس مباشرة من مجهول غائب إلى معلوم حاضر بل بالعكس.
فهيجل يعتبر نفسه انه اكتشف ما لم يكتشفه احد : اكتشف المنطق الداخلي لحركة التاريخ اكتشافا نهائيا. فهو قد سعى إلى وعي يمثل منتهى صيرورة كونية. لا شك أن هذه النبؤة ليست الا نبؤة مزيفة أي «نبؤة وضعية» لا تلك مقومات التعالي على التاريخ حتى تتمكن من اكتشاف منطق حركته ومنتهى صيرورته.
ويعتبر الفكر الغربي كله امتدادا لفلسفة هيجل من حيث كون الفكر الغربي يعتبر نفسه فكرا كونيا ينفي كل بديل. فالاستعمار يبرر نفسه باسم هذه الكونية وكذلك العلاقات الدولية التي ظهرت

بعد الاستعمار المباشر.

وهكذا فالتاريخ بالنسبة للفكر الوضعي هو «الشيء في ذاته». اي التاريخ يكفي نفسه بنفسه. فالتاريخ لا معنى له، معنى حقيقيا؟ في ذاته. فالتاريخ نسبي ولا يستمد معناه إلا بفضل علاقته بالتعالي.

ولكن المشكل الرئيسي الذي يطرح على كلّ فكر يتركز على مرجعية دينية هو هل هذا الفكر مستقبلي؟

عندما يطرح هذا السؤال بالنسبة للفكر الإسلامي نلاحظ، على العموم وجود تيارين: تيار ماضوي يعتقد بإمكانية التواصل المطلق مع الماضي بكلياته وقدرته على التعايش والبقاء ولكنهم يقفون موقفاً سلبياً في تحليل هذا الماضي. وتيار آخر يستوعب متطلبات الحاضر وثوابت الإسلام مستصحباً معه الوعي بحركة التأريخ.

فالتيار الأول لا يعترف بالتقادم والصيرورة. فهذه الأخيرة توجد في التيار الثاني. غير أنّ وجود النظرة المستقبلية في هذا التيار ما زال إلى أيامنا هذه ولدى كثير من المفكرين لم يصل بعد إلى مستوى الطرح الفلسفي.

والتيار الثاني يتهم أحياناً بتغربه في مناهج وضعية ولكننا نقول بأن إسقاطات الفكر الغربي على عقلية المفكر المسلم ليست هي استخدام مناهج (غربية) في قراءة أي حالة من حالات الوعي العربي والتأثير كاستلهام روح لفكرة وعجنها وتفنيد بقائها ليؤسس المفكر منهجاً يقوم على روح منهج آخر، وهذا يعتبر حديث تعوزه الدقة المنطقية ، لأن أدوات المنهج لا تعبر عن روح الفعل المنهجي، فالأداة لا تعمل في غير محيط قابليتها.

المشروع الحضاري الإسلامي
لا بد أن ينطلق من قراءة إسلامية للتاريخي:

المشروع الحضاري الإسلامي، والذي ينادي به الكثيرون كل من واقع تحولاته الفكرية، وارتباطه بالمبنى الديني والفكري في واقعنا الإسلامي، نعتقد أن أي حديث عن مشروع حضاري إسلامي يتطلب أن يضع الخطاب الإسلامي المعاصر قضية إصلاح مناهج الفكر موضعها الملائم، ومنحها الأولوية وإعطائها السبق، باعتبارها القضية الأهم، والمفتاح الأساسي، والأرضية التي لا بد أن ينطلق منها أي مشروع فكري إسلامي، فبإصلاح مناهج التفكير أي نفض الغبار التراكمي عن العقلية الإسلامية التي أصابها الوهن الخلاق توجد الحلول المنطقية لكثير من جوانب الأزمة، وبالعقلانية (ليست عند ديكارت ومفهومها في الفلسفة الغربية) نستطيع إزالة التعارض بين الفكري والديني و وأد الفتنة الفكرية والعلمية، والتي هي جفوة مفتعلة، والتي ظل يتخبط فيها الواقع الإسلامي منذ ما يزيد على قرن.
فإن حركة الإصلاح في القرن الماضي وفي النصف الأول من هذا القرن، قد بذلت جهودا كبيرة ومحاولات جدية بلا شك، وحققت إنجازات تعد رصيداً لها، لكن هذه المشاريع وتلك الإنجازات عند النظر إليها بعين الفاحص لا ترقى إلى مستوى نظرية علمية يتواضع عليها مفكرو الأمة، وبها يصلح الفكر وتحرر العقلية التراثية، والمفكر الحر (الحرية بمعناها الإنساني) يرى بجلاء وبوضوح كيف أن التاريخي يشكل الوعي الإسلامي (أو العربي الإسلامي)، فهل يمكننا أن نبدأ بأسلمة (نقصد بها إعطاء الفكر مساحته وليس مصادرته) فلسفة التاريخ؟
إنّ السبب الأهم . في نظرنا . في تخلف إنجازات الإصلاح وعجزها عن بلورة نظرية نستمد منها قاعدة فكرية، هو أن محاولات الإصلاح والإحياء والتجديد التي سلكتها الأمة في تعاطيها للتاريخي قد عالجت أمورا وغضت الطرف عن أمور أخرى، وإن التجديد والإصلاح لم يأخذا مداهما الشامل

ليحيطا بأسباب الأزمة المختلفة، ويهيئا الأمة للخروج التام منها. فانشغلنا بمعالجة الظواهر وتركنا مظاهر الأزمة، وما تنعكس عليه من آثار يومية ومباشرة ومستقبلية أيضا، أما قضية التاريخ وفلسفة التاريخ فلم تأخذ حظها من البحث والدراسة ثم المعالجة، وذلك لا يعيبنا في شيء ولا يقلل من شأن ما قدمته الأمة الإسلامية للفكر الغربي من خدمات ومكاسب، فهيجل ما كان له أن يؤسس فلسفته التاريخية دونما أن يعتمد على حضارة عمرها أكثر أربعة عشر قرنا.

لكن من جهة أخرى، قد أدى تخلي الفكر الغربي (أو بعض مذاهبه) عن التاريخانية إلى التمسك بالعدمية. وهكذا يتميز الفكر الغربي بردود الفعل الآنية أو الظرفية نتيجة لمرجعيته التي لا تتجاوز العقل والتاريخ. فعندما لاحظ الفكر الغربي كذب تنبؤات فلسفات التاريخ في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تاه في متاهات العدمية. والحق أن العدمية متضمنة في التاريخانية على اعتبار أن معنى التاريخ عن هذه الأخيرة هو معنى مزيف لان التاريخ لا يكفي نفسه بنفسه.

قد تم تشكيل معنى التاريخ في الفلسفة الغربية في القرن الثامن عشر خاصة، من موقع تفاؤلي: البشرية تسعى - باسم التاريخ - نحو هدفين: الحرية ووفرة الإنتاج. وقد دعمت هذه النظرة باسم معرفة علمية وفلسفية للتاريخ (اوجست كونت وماركس وغيرهما).

وما زال الفعل ورد الفعل هو الطابع المميز للفلسفة التاريخ في الغرب. خاصة في السنوات الأخيرة بعد سقوط الأنظمة الاشتراكية. فقد تنبأ ماركس بزوال الدين والأسرة والدولة والطبقات. أي تنبأ بنهاية التاريخ. ولقد كذب التاريخ كل هذه التنبؤات. ومن هنا رد الفعل الرافض للماركسية من طرف المفكرين الرأسماليين الذين طرحوا الديمقراطية الليبرالية كغاية نهائية للتاريخ، أما الفكر الإسلامي فيطرح مشكلة معنى التاريخ وغايته خارج الإشكالية الغربية.

دواعي التأسيس لمنهج تاريخاني إسلامي:

إن السبب في وضع منهج فكري إسلامي (يمكن الاستفادة من المناهج الغربية – لأن الإسلام حضارة كونية ، وخاتم للخطاب الإلهي) هو المحافظة على هوية الأمة وانتمائها وعالميتها، فالحاجة واضحة إلى تأسيس نهضة إصلاحية معرفية منهجية، تستطيع رصد سائر أسباب الأزمة ومنابعها، إضافة إلى آثارها وانعكاساتها، وتحاول أن تقدم للأمة منهاجا سليما لإعادة البناء قائما على الدعائم الأولى ذاتها التي عليها قام بناء حضارة الإسلام في دورته الحضارية الأولى، وهي إنسانية الإنسان بوصفه إنسانا مجردا عن كل وصف لاحق لإنسانيته، مدعوما للاشتراك مع كل إنسان في بناء مجتمع تترابط عناصره برباط العقد الاجتماعي المفتوح ليتعاقد الناس كلهم، تعاقدا بريئا من العنصريات والطبقات والإقليميات وهذا هو معنى التسامح،(*) ليجعلوا السبيل إلى الاتفاق بينهم فيما افترقت فيه الأمم، يستطيع أن يتوصل إليها بمداركه المتعددة المتدرجة، المستندة بعضها إلى بعض في غير تنافر. فالحل القائم لتجاوز الحالة الراهنة للمسلمين لم يتحدد بعد كما لم يتحقق على الرغم من كل تلك الجهود، ونفترض مراجعة دقيقة لكل تلك الجهود، والعمل على توظيف المدركات العقلية سوف يؤدي إلى المقدمات المفضية والتي بدورها سوف تقودنا إلى اليقينية لكل ما يتصل بالوحي، والإذعان له.

فلقد تبدت التوسطات الجدلية في العلوم الاجتماعية والإنسانية وبالذات ما يتعلق بفلسفة التاريخ بحسبانها كعلم قائم بذاته في تصور معركة العقل مع النقل، وهذه المعركة لا توجد في الخلفية الإسلامية لفهم قوانين تطور التاريخ فقط بل في المسيحية أيضاً، ولعلها تتبدى فيها بشكل أوضح لما كان للكنيسة من سلطات تحد من حركة الفكر الإنساني وتقتل المساحة الزمانية مما خلق حالة من اللاوعي في عقلية المفكر الغربي، والذي قام بدوره بنفي الدين والوحي معتبراً إياهما خارج نطاق الصورية Form الذهنية، فصارت مباحث التاريخ وفلسفته تنحصر

في التجريبية كما فعل بيكون وفي المثالية الليبرالية كما حددها هيجل وفي إلغاء العقل لصالح الحواس كما في الماركسية.

كما ان بعض المفكرين حاولوا دمج التاريخانية في الفكر الإسلامي دون تحليل نقدي ودون إعادة النظر في بعض جوانبها على اقل تقدير. فهم يرون ان الحداثة لن تتحقق إلا إذا نظر إليها من خلال منظور إنسانوي.

فوعي الحداثة في الرؤى الإسلامية لا توجد إلا في مظاهر الفكر الغربي. «إن ارتباط الأمة بالتراث قد انقطع نهائيا في جميع الميادين وان الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدماء ونؤلف فيهم إنما هو سراب. وسبب التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعي فيبقى الذهن العربي حتما مفوصلا عن واقعه متخلفا عنه بسبب اعتبار الوفاء للأهل حقيقة واقعية مع انه أصبح حساً رومانسياً منذ أزمان متباعدة»[٤٥].

والدعوة إلى قراءة إسلامية لفلسفة التاريخ، لا تخرج بأنها دعوة لمصادرة الفكر لصالح العقيدة، ولا يسعى الفكر الإسلامي وهو فكر كوني لمثل هذه الدعوات، بل السببية قائمة، فكم هي الواقعات التاريخية الغير موثوقة في التاريخ الإسلامي وكان لها انعكاساتها في بنية الذهنية البحثية للمفكر المسلم وجعلته يحمل الوعي ولا يثق به، والسبب هو أزمة منهج، فبيعة سقيفة بني ساعدة والتي قيل أن سيدنا أبو بكر اغتصب الأمر (وهو الحكم) بغمط حق الأنصار والاعتداء على سعد بن عبادة بالضرب حتى يتنازل عن فكرة ترشيح نفسه في خلافة الأمر (الحكم) بعد وفاة النبي – وامتناع سيدنا على عن مبايعة الخليفة الأول بدعوى اختزنها الفكر الشيعي والذي ينبني على الخلط الواضح بين الدين والعصبية (بمفهومها الخلدوني) بأن أبو بكر اغتصب حق علي في تولى أمر المسلمين فطعنوا في واحد من أكابر الصحابة وأجلهم ثاني اثنين إذا هما بالغار الرجل الذي باع ماله وعياله لله ولرسول الله فكيف لرجل

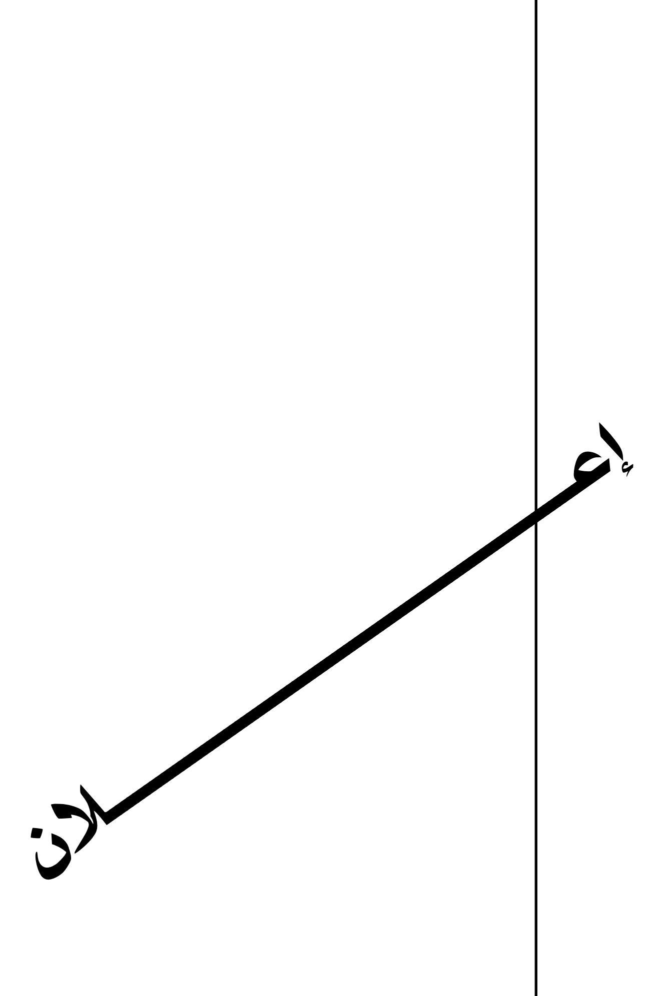
(٤٥) – عبد الله العروي . الايديولوجيا العربية المعاصرة. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٨٠ ص ١٢٥

بهذه المواصفات أن يكون طماعاً شجعاً مغتصباً للسلطة كما صورها الفكر الشيعي والذي نحترمه ونختلف معه في آن – وحروب الصدقة (الزكاة) والردة التي أعمل المسلم سيفه في قلب أخيه المسلم فكانت فاجعة العصبية قد عادت للطبيعة العربية التي ترفض الانقياد لسلطان موحد – والفتنة الكبرى، وصفين، والجمل، والصراع على السلطة بين على ومعاوية، وتأله العائذ بالبيت عبد الله بن الزبير، والحنيفية (نسبة لمحمد بن الحنفية ولد الإمام علي كرم الله وجهه)، وعقيدة القدرية والجبرية التي استلهمها أحفاد أبو سفيان صخر بن حرب (وهو من مسلمة الفتح ومن المؤلفة قلوبهم)، ومنحوا الهبات لكبار الصحابة رضوان الله عليهم ليقولوا بها، ويجمعوا المسلمين عليها ، والعقاب الذي تعرض له أبو ذر الغفاري وسلمان والإمام على نفسه من حاشية سيدنا عثمان بن عفان ذي النورين والذي تستحي منه الملائكة، والذين نال الشيعة منه بل حقيقة موضوعية موفقة، وثم الكثير المعلن وغير المعلن نأخذه وأحياناً لا نعلم بوجوده، ولكنه يستخدم كسلاح ضد حضارتنا ووجودنا، إذن نحن في حاجة إلى بناء نظرية معرفة للعقلية الإسلامية، بمعادلة الضرورة الموضوعية، والتي تنتج بجهد مضاعف، ويقين متماسك، وفكرة تنبعث من الإيمان بجدوى القيام والفاعلية، وهي نظرية تتناول الفعل العقليِ والذي به يتم حصول الصورة في الذهن ويخلق تقابلاً بين الذات المدركة والموضوع المحدد، متنبهين للحقيقة التي عرف بها العلامة ابن خلدون "العقل بالذات في تناول العلوم النقلية والوضعية[٤٦]" والتاريخ هو واحد من أهم العلوم النقلية أو كما يراها الرازي يقول " فكأن العقل غريزة يلزمها العلم بالأمور البديهية والكلية" فما أحوجنا إلى نظرية معرفة عقلية لنخرج بها من دائرة الكمون والسكونية، في الفعل الحضاري في عالم تتزاحم فيه النظريات وتتعارك فيه الأفكار لتخلص لنتائج في غالبها عنصرية وقائمة على اعتبارات براجماتية نفعية في تصور حضارة العرب المسلمين بأنها حضارة سلب،

(٤٦) المقدمة – بن خلدون ص ٢٧٥

ونهب وسيف وعنف واضطهاد والشيء الذي منحهم هذه الافتراضات هو وقوعنا في الخطأ المنهجي وهو أن نعتقد بوجود مثالية موضوعية، لنقع في مثالية مادية تتحرك من أفق منغلق، وبصيرة تعوزها الدقة العلمية، هذا من الداخل، ولا يزال يشكل عقبة نفسية، فلننطلق من الداخل نصلحه ونرمم بنيانه، ثم نتحرك في فضاء خارجي حاملين أدواتنا المنهجية، ولأن التاريخي هو الرصيد الذي نستمد منه اشتباكنا مع الغيب، فينبغي الإفاقة من الغفوة المعرفية التي نعانيها في تعاطينا مع التاريخي.




إعلان

العلاقة بين الحضارات من منظور الفيزيــاء

(محاولة لمعالجة فيزيائية لمفهوم التصادم والتعايش بين الحضارات)

إعــداد

محمد وليد أحمد خليل

منذ القدم ساد مفهوم نشوء الحضارات Civilizations وتطورها إلى أن تصل إلى المرحلة التي تبدأ بعدها في التدهور والسقوط، هذا إذا لم يحدث الانهيار بشكل مفاجيء وسريع نتيجة حروب أو كوارث طبيعية مدمرة، ومن ناحية أخرى ارتبط هذا المفهوم بآخر مرتبط به، وهو مفهوم صدام الحضارات وتصارعها، والذي بدأت جذوره منذ القدم وتبلور مع ظهور نظريات الصراع من أجل البقاء، والبقاء للأصلح في صورتها العلمية، وانتهى حديثاً بشكل حاد مع وصول هيمنة الحضارة الغربية عامة والأمريكية خاصة، بقوتها العسكرية والمادية والإعلامية إلى ذروتها. وفي المقابل كان الرد النظري السلبي هو الشعور المتزايد بالضآلة تجاه الحضارات القوية لدى الكثير من أهل الحضارات ذات الماضي العريق ولكن الأقل نمواً في عصرنا الحالي، أو الرد النظري الإيجابي من قِبل بعض مفكري تلك الشعوب، والذين قاموا بعرض العلاقة بين الحضارات بشكل يحتوي في داخلها على مفهوم "تكامل وتلاقح الحضارات" بدلاً من تصادمها وتناحرها، ولكن من منطلق ديني/ فلسفي اقتصادي وليس ديني/ فيزيائي فلسفي، والذي ربما كان تعبيراً مباشراً أو غير مباشر عن آمال شعوب العالم الثالث في عالم أفضل يتحقق فيه قدر من التوازن القادر على تقليل الهوة المتزايدة بين الدول القوية والضعيفة. وعلى هذا فمعظم الدراسات يبدو أنها تتناول العلاقات القديمة والحديثة بالدراسة والتحليل والخروج منها بنتائج وقوانين أخلاقية واجتماعية وسياسية واقتصادية وتاريخية (أي أن تحليل عناصر الحضارة وتفاعلاتها مع بعضها بعضاً ومع غيرها من الحضارات مبني على أساس الاقتصار على ملاحظة البيئة التي يتم فيها التفاعل المباشر نفسياً ومادياً بين البشر بعضهم بعضاً وبين بيئتهم الطبيعية والصناعية)، وأما التفسير الفيزيائي (أي الذي يتكون أساساً من البيئة الكونية الطبيعية اللامتناهية والتي لا تُظهر تفاعلاً يومياً مباشراً مع البشر)، فيبدو كما قلنا

أنه يكاد أن يكون محصوراً في علاقة البشر والشعوب بالبيئة المحيطة وظواهرها (البيئة الطبيعية والصناعية)، وأما بالنسبة لاستخدامه في تحليل الظواهر الحضارية نفسها وعلاقاتها مع بعضها بعضاً، فقد اتخذ شكل ضرب أمثلة وتشبيهات للظواهر الحضارية ببعض الظواهر والقوانين الفيزيائية دون البعض الآخر، وحتى ذلك البعض الذي تم الاستدلال به، تم اعتباره وكأنه تشابه وتطابق فحسب بين ظواهر الحضارات وتلك الظواهر الفيزيائية، فهي متشابهة معها فقط ولكن منفصلة ومستقلة عنها ولا تأثير متبادل بينهما (أي أقرب إلى المجاز)، بدلا ً من أن تكون كلها ظواهر فيزيائية حقيقية واحدة، وبالتالي صارت العلاقة مع البيئة الكونية الشاملة "غير المتفاعلة ظاهرياً" مع الإنسان بشكل مباشر وأثرها على حضارة الإنسان: هي إما علاقة تاريخية بحكم أن أصل الإنسان من الأرض والأرض من الشمس والشمس من المجرة...الخ، وإما علاقة شعوذة وتنجيم بربط وتفسير الأحداث والتفاعلات البشرية المتسارعة والمتداخلة بالأحداث الفيزيائية الكونية البعيدة الواسعة دون أدلة منطقية أو علمية مباشرة فيكون هذا توسيع للفجوة بينهما بدلاً من تضييقها، وإما علاقة استكشافية علمية تقليدية مجردة سواء وصلت لنتائج مفيدة مباشرة أم لا، فتبدو وكأنها "ترف علمي" غير جدير بأن يكون على رأس أولوية الاهتمامات البشرية، خاصة لتلك التي تعاني من الفقر والمجاعات والكوارث الطبيعية (المنهج التقليدي للبحث العلمي يتوغل في الظواهر بحثاً عن كشف الجديد فيها وكيفية الاستفادة منه "مادياً" بمعالجته بشكل معيّن، أكثر من الاستفادة الشاملة "المادية وغير المادية" من الملاحظات المنطقية "الحرّة" لأبسط أشكال الأشياء والظواهر القريبة والبعيدة كما هي دون التقيّد بمنهج معيّن في النظر والملاحظة، فهي وحدها التي تؤدي إلى حلول "ذهنية" لا متناهية، فتقوم بكثرة عددها بالتقليل من حجم وقيمة الحلول المادية الموضوعية المحدودة).

إن تطبيق قوانين الفيزياء المتعددة كالنيوتنية والنسبية والكمّ... لا يكون قاصراً عن تفسير الحركة الإنسانية أو تبسيطاً مخلاً لها، لأن التفسير بالفيزياء هو توسعة ويمكن أن يدخل في إطار تفسير الشيء بشيء آخر مختلف عنه وليس تفسير الشيء بنفسه

(في الحالة الأخيرة يظل تفسير الشيء محصوراً ومتقوقعاً داخل إطار العالم الظاهري للشيء نفسه دون امتداداته الخفيّة أو غير المباشرة)، فالبديل عن تفسير تفاعلات الحركة الإنسانية من فكر وثقافة ودين واقتصاد واجتماع وسياسة... بالفيزياء، هو تفسيرها بنفسها، أي تفسير الفكر والثقافة والاقتصاد... بالفكر والثقافة والاقتصاد... (تفسير الماء بعد الجهد بالماء، أو الوعي بالذات بدلاً من أن يكون بما هو خارج الذات)، فالتبسيط يكون بتفسير الشيء بنفسه، فحتى في الظاهرة الواحدة فإن كل جزء من أجزائها إنما تدرك حدوده وأبعاده بما يحيط به من أجزاء أخرى، وذلك الجزء لا يحيط بباقي الأجزاء، وبالتالي فالإحاطة بالظاهرة ككل من غير تبسيط لا يتم إلا بالإحاطة بها بغيرها مما يحيط بها من خارجها، فالانغلاق داخل إطار ذات الظاهرة يعني ضيق ومحدودية توصيف أبعاد مشكلاتها وبالتالي ضيق ومحدودية مساحة الحلول المطروحة لها، فمثلاً عند البحث في دور دين الإسلام في نهضة العرب والمسلمين على ضوء آية ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَوَات وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً﴾ يعني علو المسلمين بالإسلام طوعاً بينما غيرهم أيضاً في نفس العلو ولكن كرهاً، أي لا مناص من رؤية أن تخلف غير المسلمين عن المسلمين، إنما هو في حقيقته ليس تخلفاً، وهذا يصعب شرحه خارج القوانين الفيزيائية كالتشفير أو تناسب الكثافة مع الحجم أو الامتداد الإيجابي والعكسي للشواش "Chaos"... من ناحية أخرى فقوانين الفيزياء تجعل الناتج الكوني للتفاعل البشري وتفاعله مع باقي الكون تحصيل حاصل، أي غير مرتبط بكون ذلك الناتج مكوّن من هيمنة جنس على جنس أو لون على لون (الشكل سواء كان مربع أو دائرة أو مموج... يبقى كما هو بصرف النظر عما إذا كان مكوّنا من لون واحد أو عدة ألوان، أو كان مكوّنا من نوع واحد من المواد أو أنواع متعددة، فكأن الكل يتساوى للخضوع لقوانين أشمل وأعلى)، فمفهوم "صدام الحضارات" لهنتنجتون أو "حوار الحضارات" لمحمد خاتمي، أو النهضة عن طريق الاعتراف بالأخطاء وبذل الجهد والاستفادة من تجارب الآخرين... مثلاً، كلها بُعد آحادي ذاتي التعددية لوصف علاقات الحضارات والطرق المؤدية للنهضة.

العلوم الاجتماعية والفيزياء :

إن الطرح الذي تقدمه هذه الورقة هو محاولة بحث حقيقة العلاقات بين الحضارات من منظور قوانين الفيزياء المعاصرة بشكل موسع بدلاً من الاقتصار فقط على النواحي الفيزيائية المتعلقة بالكوارث الطبيعية التي تصيب الحضارات والدول من وقت لآخر. أي أنها محاولة لتفسير العلاقات بين الحضارات على ضوء القوانين الفيزيائية التي تقوم على التوازن في كل تفاعلاتها وصداماتها بشكلٍ شبه كامل، وهو ما قد يؤيد "نسبياً" المفهوم النظري لتكامل الحضارات ويدعمه بشكل واضح، فالمنظور البشري في هذا المجال غالباً ما يتأثر بشدة بمشاعر الخوف والألم والقلق والمصالح، فالاحتكام إلى منظور آخر يبدو أكثر حيادية، قد يعطي صورة أكثر موضوعية، مما يُفترض أن ينعكس إيجاباً بدوره حتى على مشاعر الخوف والألم والقلق لدى البشر (خاصةً بعض الشعوب الأحوج إلى العثور على بُعد كوني ما يُشعرها بالنِدّيّة نفسياً وعقلياً - إن لم يكن على المستوى المادي التقليدي - للدول المتقدمة المهيمنة على عالمنا المعاصر)، خاصة إذا تم اعتبار أن قوانين الفيزياء هي الأصل في تركيب الكون قبل ظهور قوانين الأحياء والاجتماع والسياسة، وأن لها الفضل في إحداث التحولات الهائلة في التاريخ البشري. وعمدتنا في هذا التوجه هو قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾، ففي الآية تقديم لعلوم الآفاق على علوم الأنفس مع أن الثانية هي الأقرب للبشر، والفيزياء هي الأساس في علوم الآفاق الكونية (نجد مثلاً إلى جانب الفيزياء الكلاسيكية Classical Physics المتعلقة بالميكانيكا والسوائل والغازات والحرارة والحركة: الفيزياء الفلكية Astro-Physics والفيزياء البيولوجيةBio-Physics والفيزياء الطبيةMedical Physics والفيزياء الجيولوجيةGeo-Physics والفيزياء النوويةNuclear Physics، وحتى في مجال الأفكار والخيال نجد الفيزياء النظريةTheoretical Physics/فيزياء الكم Quantum Physics فالميتافيزياءMeta-Physics...الخ)، وبالتالي يصح أن نطلق عليها "علم الآفاق" بلا منازع (لو قلنا أن آية ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ تعني الفيزياء، وبالتالي هي تتحد

مع كل الآفاق وتكملها(+)، وبنفس القدر لا تتحد معها ولا تكملها(-)، فهنا سنعود مرة أخرى إلى "التعادلية" و"الصفر"، وهو المقصد منذ البداية)، إذن فيمكن معرفة كم مجالاً من مجالات الفيزياء يوافق أو يعارض الحكم الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي الذي يتم بهم تقييم الظواهرPhenomena الحضارية المختلفة (فكأن الآية ترشد إلى أن الآيات موجودة في الآفاق وعلومها البحتة أولاً ثم "مكررة" في الأنفس وعلومها الإنسانية ثانياً)، فإشكالية المنظور الرباعي "الاجتماعي-الاقتصادي-السياسي-الفكري/ الروحي" - كمكونات أساسية للحضارة- كانت ولا تزال هي: تفسير وتحليل العلاقات المعاصرة بين الحضارات بحسب الأحوال الظاهرية للتفاعلات البشرية وأدواتهم التقنية والثقافية، والتي تمت بلورتها في صورة قواعد وقوانين سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية وفلسفية (أي تفسير التفاعلات بين الحضارات البشرية بقواعد "حضرية-اجتماعية" بشرية خالصة، أو شبه بشرية عندما نُدخل فيها البيئة الصناعية التي أنتجها البشر والمبنية على البيئة الطبيعية)، وإن كانت الدارونية وجذورها السابقة لها، قد أضافت عند ظهورها قواعد مستمدة من مجال وسط بين الحيادية والانحياز إلى الأحوال البشرية ألا وهو مجال علم الأحياء بشقيه الحيواني والنباتي وحتى التفسير المادي للحياة والروح والسلوك قام على التحليل النفسي والجسدي والروحي للأفراد بشكل أساسي لا للمجتمعات والحضارات ككل وتفسير بعضها بالبعض الآخر وكان الانطلاق المبدئي من علم الميكانيك وآلية السيبرنيتك "علم التحكم" (حتى الماركسية استندت إلى القوانين الطبيعية الكونية في التفسير كبداية ثم انتهت إلى تفسير الظواهر الحضارية وتغيراتها بجزء منها "وسائل الإنتاج" مثلاً). ففي هذا السياق نرى اندماج العلوم الطبيعية مع بعضها بعضاً أصولاً وفروعاً (كيمياء وفيزياء وهندسة وبيولوجيا...الخ) أما بالنسبة لاندماج الاجتماعية مع الطبيعية ففي الأصول فقط إذ تنتهي الظواهر النفسية والعقلية وبالتالي السلوك والحركة الناتجان عنهما إلى أصول كيميائية بينما دون مبرر قاطع لا يُعتبر ما فوق الأصول من تعامل وأخلاق وتقنيات وفنون ثقافية حضارية... من العلوم الطبيعية ولذا تُسمى علوم اجتماعية، فتبدو وكأنها عملية

اقتطاع "تعسفي" لأجزاء من السياق الكوني الكليّ والتعامل معها كسياق "شبه منفصل" عن ذلك السياق الكليّ. إذن فربما قد آن الأوان للنظر للعلوم الاجتماعية على أساس أنها جزء من العلوم الطبيعية – وتحديداً الفيزياء- طالما أنها المهيمنة على تركيب نظام الكون وظواهره، خلافاً للاجتماعية القاصرة على البشر كأفراد ومجتمعات، والتي إن امتدت فللكائنات التي تشترك مع البشر في صفة الحياة، بدءاً من أصغر تلك الكائنات (الـ D.N.A الحي) مروراً بالكبيرة (الديناصورات) فالأكبر (الحيتان)، فهي تخلق صور لظاهرة "تفاعل الحضارات" بإشكاليات بلا حلول شاملة، بل جزئية على أكثر تقدير، فطبيعة البشر العقلية والنفسية تميل بشدة إلى الأخذ بالتفسيرات السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو النفسية أو الثقافية... بسبب كونهم "العامل القريب- المباشر"، وبالتالي هم ما يمنح التفسير والحلول، ثم يأتي التفسير الفيزيائي في الدرجة الثانية (ثانوي) أو على الأكثر يكون "جزئياً" بسبب تصور عدم مرونته وشموليته في تقديم الحلول بحكم الحكم على طبيعته بأنه علم بحت لا علاقة له مباشرةً بسلوك البشر ومشاكلهم وحضاراتهم أو أنه كعلم مجرد جزء من مكونات تلك الحضارات (حتى عندما قام البعض بربط الحضارات بالفيزياء "حضارات الكمّ"، قام بربطها على أساس مدى قدرة الحضارات على استهلاك واستخدام الطاقة، وليس على أساس "الوجود" الفيزيائي نفسه للحضارات كجزء من الوجود الفيزيائي للكون[(١)]، بينما في الحقيقة أن بعض القوانين الفيزيائية (خاصة نظريات الكمّ في الفيزياء النظرية) قد تعرض وتفسّر مكوّنات الظواهر الحضارية ولكن بدون تلك الإشكاليات التي قد يخلّفها التفسير التقليدي المحدود، فكأنها تعرضها بشكل محلول منذ البداية، فتجعل صورة الصراع والخلل والتفاوت بين الحضارات هي نفسها صورة التوازن والتكامل "النسبي" بين تلك الحضارات، فيكون التفسير العلمي الفيزيائي للحضارة – إن لم يكن – بديلاً عن التفسير العلمي الاجتماعي، وجهاً آخر لعملة واحدة، ويمكن أن يشمل ذلك حتى الحضارات غير البشرية الفضائية "المحتملة"، كما يمكن إضافة أن من إشكاليات العلوم الإنسانية أنها "ذاتية"، أي تقيس الأشياء ضعفاً وقوةً أو عظمةً وحقارةً بناءً على قياسها على

(١) ميتشيو كاكو، رؤى مستقبلية، ترجمة: د. سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الوطن/ الكويت، يونيو ٢٠٠١.

الوضع والقدرة الذاتية للإنسان (عدا الخيال)، بينما المنظور الفيزيائي يجعل عظمة الشيء تتضاءل بقياسه على ما حوله وما يحيط به من أشياء لا حصر لها أعظم منه، وحقارته تتضاءل أيضاً برؤية ما بجانبه من أشياء لا تُحصى أحقر وأكثر ضآلة، فعلى سبيل المثال: لو قارن الإنسان بين قوته كفرد وقوة سلطان دولة عُظمى (المنظور الاجتماعي الإنساني)، فسيحدث التعظيم الفائق، أما لو قارن بين سلطان وقوة تلك الدولة اللذان يمثّلانِ أصغر من ذرة مقارنة بقوة وسلطان السماء والمجرات مثلاً (المنظور الفيزيائي)، فيمكن بسهولة أن يتحوّل التعظيم إلى تحقير فائق، إذن فالمنظور الثاني هو الذي يحقق الإيمان بـ ﴿واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك﴾، فهنا يقوم الفرد الذي في مواجهة الأمة بمقارنة قوة الأمة بالقوة المطلقة وليس مقارنتها بقوته هو كإنسان فرد، إذن فالإيمان بالغيب أساساً يقوم على: "تغييب" النفس عند النظر للظواهر المختلفة المحيطة بالإنسان ومقارنتها ببعضها بعضاً لا بنفسه هو، إلا في إطار أن تكون نفسه جزءاً من بعض تلك الظواهر التي يقارنها ببعضها بعضاً، ثم تغييب الكل في مواجهة الله وما عنده من عالم الملكوت، وهنا يتجلى مرة أخرى قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ حيث يتجلى تقديم الآفاق على الأنفس، فعدم ارتباط مشاعر الخوف والرجاء بالمخلوق والتي يمكن أن توفرها الفيزياء، هي البُعد عن قصور ومحدودية الاقتصار على ملاحظة حجم الشيء وقدراته أو الكائن الحي دون وضعها في إطار النظرة الشاملة الكاملة نسبياً إلى البيئة المحيطة به والتي تجعلها تتضاءل إلى أن تتلاشى أو تكاد (توجه تدريجي بالخوف والرجاء إلى الله بناءً على التوجه للأكبر والأعظم باستمرار)، من هنا كان تنبيه القرآن الدائم بالتفكر في السموات والأرض اللذان هما الإطار الكبير الذي يجعل كل ما بداخلهما صغيراً (منهج إبراهيم (ع): ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ، فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ، فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ،

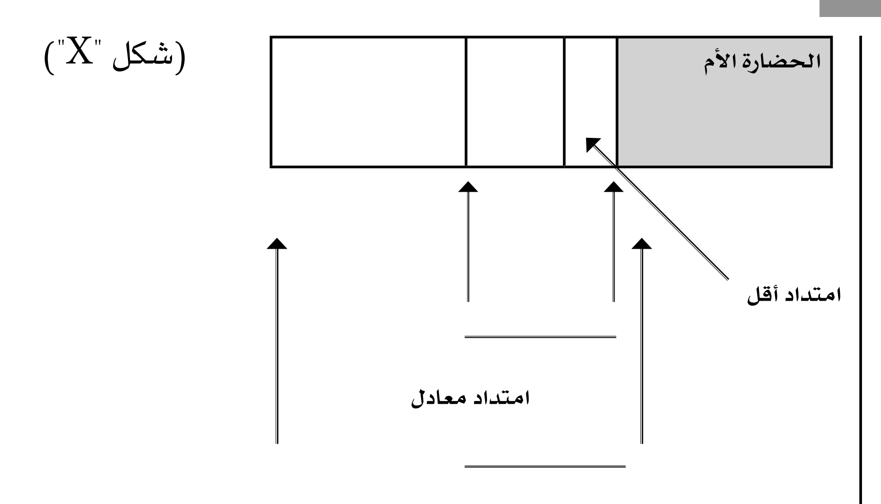
فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَـذَا رَبِّي هَـذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ، إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، فقد رأى إبراهيم أعظم ما يمكن رؤيته ابتداءً وهو ملكوت السموات والأرض، فحين توجه إلى ما دونه، أي إلى الجزئيات والتفاصيل، وجد الأشياء تتفاوت في حجمها وبعضها أكبر من بعض ولكن كلها تأفل ولا يمكن مقارنتها بحجم وعدم أفول مجموع ملكوت السموات والأرض، فكان أن عاد مرة أخرى إلى الاتجاه المعاكس الذي هو ملكوت السموات والأرض ثم تجاوزه إلى الجهة العكسية، أي إلى ما فوقه وأكبر منه ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. لكن من جهة أخرى فإن منظور رؤية كل شيء متعادل يعني انعدام التوجه بالخوف أو الرجاء لشيء دون شيء وبالتالي توجيههما إلى الله مباشرة ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ﴾. أما من ناحية تعظيم صفة داخلية في شخص ما أو سلطة (علمه، أخلاقه، نفوذه، قدرته، سلطته...) والذي كثيراً ما يتجاوز تعظيم التركيب الجسدي لذلك الشخص، بل ويدفع حتى لتجاوز التركيب الهائل للظواهر الكونية مقارنةً بتركيب ذلك الشخص، بحيث يصبح ذلك الشخص بسبب صفته الداخلية تلك أعظم في النفس حتى من الظواهر الكونية الفائقة، سنجد أن المسألة خرجت من مقارنة التركيب الفيزيائي الظاهري إلى الحاجة إلى مقارنة التركيب الفيزيائي الداخلي "فيزياء الكمّ"، بحيث تكون المقارنة بين صفتين داخليتين، وبالتالي التغلب على تجاوز العقل لمسألة المقارنة بين داخلي وخارجي على أساس أنهما مختلفان وبالتالي لا يتعب نفسه كثيراً بالمقارنة بين مختلفين.

إذن فبالنسبة لمن يعظّمون الروح والصفات الداخلية على أساس أن الجسد والظواهر الفيزيائية الخارجية هي أعراض فانية، فإنه في داخل نفس ذلك الجسد وتلك الظواهر والقشور الخارجية أبعاد "كمّية" (أنواع الطاقة والميكانيكا العضوية والجزيئية والذرية والنووية) تعدل الروح والصفات الداخلية بل ربما تفوقها بشكل كبير بسبب كثرتها وتنوعها اللامتناهيان داخل تلك الأجساد والظواهر الخارجية.

- كذلك من إشكاليات منظور العلوم الإنسانية هو اعتبار أن حضارة

ما مثلاً هي "أم الحضارات" التي أخذت عنها كل الحضارات اللاحقة، دون إدخال التوازن الفيزيائي المبني على عدم وجود نقطة معينة تكون دون غيرها هي مركز الكون بحيث لا تتولد ظواهر الكون إلا منها، بالتالي فمن الممكن أن تصل حضارات لاحقة لنفس ما وصلت إليه الحضارة السابقة (خاصة في مجال الأفكار والفلسفات) دون الحاجة إلى دمغها حتمياً بكونها قد تلقتها عن تلك السابقة، لكن المؤرخون والمحللون قد يجزمون بناءً على عدد كبير – ولكن يظل محدود وغير كاف- من القرائن والأدلة، بأن الثانية حتماً قد أخذت عن الأولى (وهذا كثيراً ما يحدث حتى على المستوى الفردي، إذ- كمثال -قد يخرج أحدهم بفكرة ما بتأمله في شيء ما ثم يجد أن هذه الفكرة قد جاءت في كتاب منشور في بلد آخر قبل خمسين عاماً مثلاً، فلا يصح أن يقال أنه أخذها عن صاحب ذلك الكتاب)، فهذا خط إبداعي مواز ومكمّل لخط النقل والأخذ عن السابق، ويشترك الخطان في كون نتيجة الناتج تظل واحدة بلا تغيّر (الخط الثاني أشبه بالعنصر الذي يُضاف إلى خليط دون أن يتفاعل كيميائياً مع عناصر ذلك الخليط، فيظل وجوده "فيزيائياً" بحتاً، أي أقصى ما يفعله أن يزيد السرعة الفيزيائية Catalyst للتفاعل الكيميائي). بل نجد هذين الخطين داخل الحضارة الواحدة فيفكر اثنان في مكانين مختلفين في نفس الفكرة دون أن يكون أحدهما قد أخذها من الآخر، في خط موازٍ للذي يحدث فيه تلقي العلم والفكر من جيل إلى جيل في الحضارة الواحدة (أساتذة المدارس ينقلون العلم للتلاميذ). كذلك من ناحية أخرى ربما يتم تجاهل عدم اقتصار اللاحق على الأخذ عن السابق بل يأتي بإضافات لم يأتِ بها ذلك السابق (تراكمية العلم والفكر والاكتشافات)، فنجد أن كثيراً ما يكون الامتداد الإضافي معادلاً للامتداد النقلي أو حتى يفوقه، ولكن كثيراً ما يتم التعامل مع الإضافي – بغير دقة- على أنه أقل من المنقول كماً وكيفاً، وبهذا نجد أنه لا حق لحضارة بالتفاخر بماضيها إلا ولغيرها الحق بالتفاخر بحاضرها (الحضارة الأم أولادها يتحولون إلى أم لها بدورهم):

(شكل "X")



الظواهر الحضارية من منظور الفيزياء (علم الآفاق):

يمكن في البداية بشكل عام تعريف الحضارة Civilization بالآتي: "هي مجموعة الخصائص التي تتميّز بها المجتمعات المتطورة، وللحضارة اليوم عند علماء الأنثروبولوجي معنيان: أحدهما موضوعي والآخر ذاتي. أما المعنى الموضوعي فهو إطلاق لفظة حضارة على مجموعة من مظاهر التقدم العلمي والفني والتقني، التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع واحد. وأما الحضارة بالمعنى الذاتي المجرّد، فتُطلق على مرحلة سابقة من مراحل التطور الإنساني المقابلة لمرحلة التوحش والهمجية. وقد اختلطت كلمة حضارة مع كلمة ثقافة في كثير من الأحيان وعند عدد كبير من علماء الاجتماع وبات التمييز بينهما صعباً ودقيقاً. ولكن أصبح هناك شبه اتفاق على تحديد كل من الكلمتين، فكلمة حضارة أخذت تُطلق على مظاهر الحياة المتقدمة والمتطورة في المجتمعات الغنيّة (الآلات والخبرة في ميدان الإنتاج والثروة المادية)، أما الثقافة فأصبحت تُطلق على مظاهر الحياة الروحية والفكرية في كل مجتمع متقدماً كان أم متخلفاً"[٢]، إذن فأي حضارة ما تكون عبارة عن تجمع وتفاعل لعدة مجالات بنسب متفاوتة، هي: العلوم الطبيعية، والتقنيات والصناعات و العمران، والفنون والآداب والأديان والفلسفات...، أي كما جاء في التعريف أعلاه إطلاق لفظ "حضارة" غالباً على المنجزات التقنية والمادية

(٢) د. كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٠.

وعلومها البحتة (تمثّل "المادة" وأحوالها وتفاعلاتها في الفيزياء)، ولفظ "ثقافة" على المنجزات الفكرية والشعورية والذوقية وعلومها الإنسانية (تمثّل "الطاقة" في الفيزياء، كما يمثّل تنوعها ما بين فلسفات وأديان وعلوم نفس واجتماع وسياسة واقتصاد... وبالتالي تفاوتها في درجة "التجريد" أو"الموضوعية"، تنوع وتفاوت أشكال الطاقة في الفيزياء وتراوحها ما بين موجات قصيرة "عالية الطاقة، وموجات طويلة "منخفضة" الطاقة)، وبالتالي يكون من المنطقي توقع أن تجري على مكوّنات الحضارة وعلومها نفس القوانين تحوّل المادة إلى طاقة والطاقة إلى مادة، والذي هو موضوع البحث (تحويل العلوم الإنسانية إلى طبيعية تجريبية بحتة والعكس)، وبالتالي سنقوم في هذا البحث بإطلاق لفظ "الحضارة" على كِلا النوعين طالما أنهما يتحوّلان إلى بعضهما بعضاً.

وربما أن ما جاء في البحث من تعريفات لمفهومي "الحضارة" و"الثقافة" هما مبتسران، لكن يمكن اعتبارهما نموذجاً "مختصراً" يرمز لمجموع التفاعلات الإنسانية مع بعضها ومع البيئة المحيطة بها، يمكن تطبيق القوانين الفيزيائية عليه، فالمهم إذن أن تكون مئات التعريفات الموجودة عن مفهومي الحضارة والثقافة والتي لم يوردها أو يوضحها البحث، هي بدورها مهما كانت لا يَثْبُت أنها تمتنع أو تتعارض مع تطبيق القوانين الفيزيائية عليها. كذلك في البحث تم استخدام لفظ "الفيزياء" للتعبير عما كل ما هو مُدرك، أي "العالم الفيزيائي"، ليس مقابل "العالم البيولوجي" أو "الاجتماعي" مثلاً، بل تكون الأخيرة مجرد أجزاء منه لا أنها متعارضة معه ولا موازية له، على اعتبار أن الفيزياء ذات قوانين أقدر على التعميم على نطاق واسع من باقي العلوم (أنظر إلى النيوتنية والنسبية)، إذن فقد تم في البحث توسيع المصطلح إلى حده الأقصى لا الاقتصار على حده الحالي، ذلك الحدّ الأقصى الذي يمكن استنتاجه من الحالي، فالمصطلح لابد أن يكون وسيلة ليتفق بها الناس على استحضار الأشكال المختلفة من الوجود، بغرض الفهم المشترك، ثم بعد ذلك يكون الهدف "توسيع" المصطلح ليشمل أقصى ما يمكن من أبعاد وامتدادات (لا يجب أن يبقى مثلاً مفهوم لفظ "السماء" ثابتاً لا يتوسع بعد قوله تعالى ﴿وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾، بالتالي يظهر كيف أن بعض قوانين الفيزياء (لا كلها) تدعم مفهوم

اللاآلية التي تتسم به علوم وظواهر أخرى، فتجعل الفيزياء متحدة مع العلوم الأخرى كشيء واحد (أي يمكن إزاحة لفظ فيزياء جزئياً وإطلاق لفظ أي علم آخر على ذلك الجزء طالماً أن المضمون واحد)، وبالتالي فمفهوم القوالب الجامدة الحالي بالنسبة لبعض قوانين الفيزياء، يمكن رؤيته على أنه قواعد وقلاع للانطلاق للآخر (الذي هو في هذه الحالة العلوم الاجتماعية والإنسانية) واختراقه وليست للانعزال عن الآخر وإقصائه، فالمشكلة دائماً في عدم رؤية الصورة بشكل موسع متعدد الأبعاد إلى أقصى مدى، وهو ما يتوفر عملياً في الفيزياء أكثر من غيرها من العلوم، ولعل البحث يشير بوضوح إلى كيفية أن قوانين الفيزياء التي تعمل في مجالات معينة، يمكن القفز بها إلى مجالات أخرى خاضعة لقوانين أخرى، فيكون إقصاء الأخيرة لمجرد إثبات أن قوانين الفيزياء يمكنها بالفعل أن تحلّ محلها وتقصيها، فالرد على تلك الهيمنة للوصول إلى "التعادل" لا يكون إلا بأن تقفز تلك الأخيرة بدورها إلى مجالات الفيزياء وتقصيها، لا أن تقتصر فقط على الدفاع عن مجالاتها التقليدية في وجه زحف الفيزياء. إذن فتفسير مختلف العلوم الإنسانية بالفيزياء لا يُعتبر تفسيراً لها بمنظور آحادي، بل العكس صحيح أيضاً، فالمنظور الآحادي هو ما لم يتم تطبيقه بشكل موسع على عدة مجالات بدعوى عدم قابليته لذلك.

- كذلك حين يزعم البحث أن قوانين الفيزياء لها الفضل الأول والحاسم في التحولات الهائلة في التاريخ البشري، فإننا نعني أن تلك القوانين "الآفاقية" قد بدأت مع بدء الكون قبل بلايين السنين وكانت ممتدة عبر السموات والأرض، فكانت هي الإعداد لوجود كل أنواع الأحياء بكل خصائصهم وعلى رأسها الإنسان، فكل التاريخ البشري الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والعلمي ما كان ليكون كما هو عليه وكما هو معروف لولا أن الكون "الفيزيائي" المحيط به مُعد ليسمح بوجود الإنسان نفسه وكل ما سينتجه ويكتشفه، فالمقصود ليس مرحلة محدودة هي مرحلة الاكتشافات التي قام بها الإنسان لقوانين الفيزياء وتطبيقاتها كعلم، فتلك مُعادلة في الأهمية بلا شك لكل ما كشفه ووضعه من قوانين في شتى العلوم الأخرى وربما لا تتميّز عليها، ولكن المقصود "خلفية الوجود" الفيزيائي لتلك القوانين حتى قبل اكتشاف الإنسان لها

والممتده عبر بلايين السنين، ويمكن أن نستشهد بمقولة فرانك آلـن عـالـم الطبيعة البيولوجية: "ولـو أن الأرض كانت صغيرة كالقمر أو حتى لو أن قطرها كان ربع قطرها الحالي لعجزت عن احتفاظها بالغلافين الجوي والمائي اللذين يحيطان بها ولصارت درجة الحرارة فيها بالغة حد الموت. ولو كانت الأرض في حجم الشمس مع احتفاظها بكثافتها لتضاعفت جاذبيتها للأجسام التي عليها ١٥٠ ضِعفاً ولتضاءل حجم الإنسان حتى صار في حجم ابن عرسٍ أو السنجاب ولتعذرت الحياة الفكرية لمثل هذه المخلوقات. ولو أُزيحت الأرض إلى ضعف بعدها الحالي عن الشمس لنقصت كمية الحرارة التي تتلقاها من الشمس إلى ربع كميتها الحالية وتجمدت الكائنات الحية على سطح الأرض. ولو نقصت المسافة بين الأرض والشمس إلى نصف ما هي عليه الآن لبلغت الحرارة التي تتلقاها الأرض أربعة أمثال ولصارت الحياة على سطح الأرض غير ممكنة "، إذن فالفضل لوجود واستمرارية كل القوانين البيولوجية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية...، يعود إلى القوانين الفيزيائية الموجودة قبلها ببلايين السنين، بينما تلك الفيزيائية لا تحتاج لتلك الأخرى لتكون موجودة ومستمرة. وحتى بالنسبة لإشكالية تطبيق القوانين الفيزيائية (لو اعتبرنا أنها كليّة) على القوانين الإنسانية الاجتماعية (لو اعتبرنا أنها نوعية وبالتالي مختلفة ومغايرة)، يمكن حلها بالنظر إلى كون الفواصل بين القوانين الكليّة التي تحكم الوجود وتلك النوعية التي تحكم فقط نوعاً معيناً من الوجود ربما يمكن تجاوزها، فما من قانون نوعي إلا ويمكن رؤيته مطبقاً بشكل كلّي موسع، وما من قانون كلّي إلا ويمكن رؤيته مطبقاً بشكل نوعي محدود (تطبيق قانون الخاص على العام والعام على الخاص)، وبالتالي فقوانين الفيزياء ليست نوعية فقط، بل هي تشمل الاثنين معاً الكلّية والنوعية. فعلى سبيل المثال فالنمو بلا إضافة (لو فرضنا أنه قانون كلي) ما هو إلا "نمو" للفراغات البين- جزيئية والبين- ذرية، كماهو نمو للحركات الداخلية ولقدرة الإنفصال عن تأثيرات التجاذب والتنافر، وما حركة توسع الكون وتباعد مجراته إلا إضافة للفراغ البيني... كذلك النمو من خلال الإضافة (لو فرضنا أنه قانون نوعي) فإنه يمثل "عدم إضافة" بل تناقص من حيث حجم وكثافة ودور وأثر

الكتلة الأصلية بمقدار تزايد نمو وأثر ودور الإضافات التي تطرأ على تركيب الشيء النامي (عند إضافة حجم إضافي إلى شيء ما بنسبة ٥٪ مثلاً، يتناقص الحجم الأصلي من ١٠٠٪ إلى ٩٥٪)، كما أن نهاية قمة النمو هو التدهور في الاتجاه العكسي. وقد يظهر الإنسان وكأنه يضيف ولكن في الحقيقة كل ما يضيفه إنما هو من داخل نفسه وبيئته ويعود مرة أخرى لنفسه وبيئته في توافق مع قانون حفظ المادة والطاقة في الفيزياء، فما ينمو شيء إلا ويكون قد سحب ما نما به مما حوله فيظل المجموع الكليّ: النامي + ما نما به ثابتاً. وهكذا فالقانون النوعي ما هو إلا ملاحظة جزء من الصورة دون باقي الأجزاء وبالتالي فمن الطبيعي ملاحظة نموه دون باقي الأجزاء، وفي الفيزياء محاولات لتوحيد القوى الكونية وهذا يعني توحيد القوانين الكليّة والنوعية بحيث تكون كلٌ منها امتداداً للآخر. كذلك نجد أن من مظاهر تسخير الكون للإنسان قدرة الإنسان على النظر للكون من منظور مادي فيزيائي أو خيالي أو إقتصادي/ اجتماعي... " إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً"، ولكن من ناحية الحجم وسعة الامتداد الفيزيائي نجد أن الإنسان خاضع للكون الفيزيائي الشاسع المحيط به " أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّمَاء بَنَاهَا" " فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَم مَّنْ خَلَقْنَا " " إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً "، فالله فضّل الإنسان على الكون تكليفاً واختياراً ونظراً، وفضّل الكون عليه تكويناً وامتداداً وحركةً وقوة (التركيب الفيزيائي للذرة والطاقة يتغلغل في الإنسان داخلياً وخارجياً وليس العكس)، فالمنظور الفيزيائي الذي يراعي البُعد السالب والموجب والنسبية... هو الذي يسمح برؤية التسخير المتبادل بين الإنسان والكون الفيزيائي.

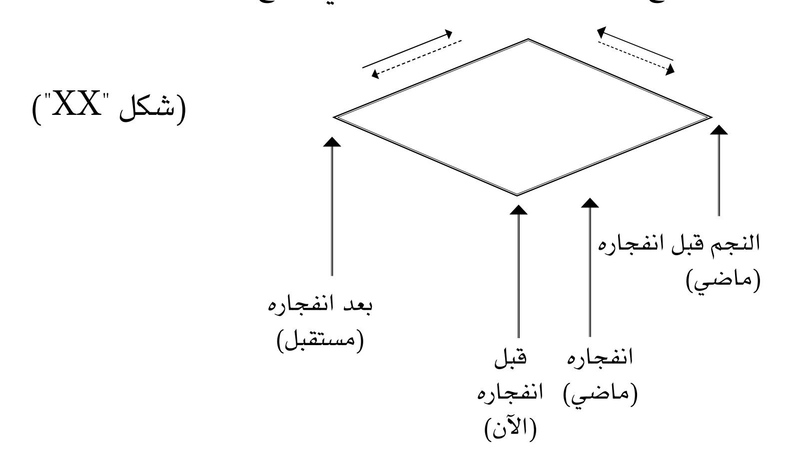
الأمثلة التطبيقية

سنتناول هنا أمثلة لتطبيق بعض نظريات الفيزياء على الظواهر الحضارية وتفاعلاتها، والأمثلة هنا منفصلة عن بعضها بعضاً بغرض التوضيح فقط وإلا فإن كل هذه الأمثلة هي شيء "موحّد" مترابط متداخل في الظاهرة الحضارية موضوع البحث (فعلي سبيل المثال فإن تفسير العلوم الإنسانية على أساس أن تركيبها الأصيل هو نفس القواعد والنظريات المتعلقة بأحوال المادة State of matter والفراغ و الشواش Chaos والنسبية والطاقة...، يعني أنهم كلهم

موجودون في آن واحد بشكل مترابط ومتداخل):

■ يمكن بدء الأمثلة بالإشارة لنموذجين من السور القرآنية التي تربط الظواهر الاجتماعية والحضارية بالطبيعة والفيزياء بشكل واضح:

أ) في أول سورة الروم ﴿الم، غُلِبَتِ الرُّومُ، فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ، فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الأَمْرُ من قَبْلُ وَمن بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ، بِنَصْرِ اللَّهِ يَنصُرُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ، وَعْدَ اللَّهِ لا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ، يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ، أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ، أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ من قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا﴾... إلى آخر السورة، فهنا تقسيم لقمع الزمكان لا ليكون رأسياً فقط (شكل رقم "٢"، العلو في جهة هو انخفاض في الأخرى "أدنى الأرض"، والزياده في المادة = نقص في الفراغ والعكس)، بل ليكون أفقياً أيضاً، أي أن كل مكان يمكن أن يصل إليه ضوء الحدث في المستقبل هو امتداد حقيقي للحدث الذي يحدث الآن، تماماً كما أن القمع الزمكاني للنجم يبدأ من الماضي قبل أن ينفجر ويمتد إلى الحاضر في شكل ضوءه الذي نراه الآن قبل انفجاره، مروراً بالمستقبل حيث سنرى ضوء انفجاره الذي حدث في الماضي، فهناك قمع زمكاني عكسي ملاصق للقمع الزمكاني التقليدي ومتداخل معه:



(شكل "XX")

بالتالي يكون الترتيب: انتصار الروم بالماضي (انفجار النجم)، رؤية هزيمتهم الآن (النجم قبل الانفجار)، رؤية انتصارهم في المستقبل "في بضع سنين" (رؤية النجم متفجراً)، من هنا نفهم معنى كون أن يذكر القرآن حدثاً من الماضي ثم يجعله قائماً متلواً إلى قيام الساعة، وهو نفسه ما يحدث مع قصص الأنبياء السابقين وأممهم، وهكذا نجد السورة إلى آخرها تربط بين التفكر في السموات والأرض وبين السير في الأرض للنظر في أحوال الأمم.

ب) في سورة الفجر﴿وَالْفَجْرِ، وَلَيَالٍ عَشْرٍ، وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ، وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ، هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ، أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ، إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ، الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ، وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ، وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ، الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ، فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ، فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ، إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾، فنجد أن "الفجر" هو ظهور إنقسام ضوء الشمس الظاهري إلى موجات ذات أطوال مختلفة بدءاً بالأحمر، "وليال عشر" تمثل عشر درجات من الظلمة، أي عشر أنواع من الأشعة غير المرئية المصاحبة للفجر وليست منه (التي منها الأشعة فوق البنفسجية وتحت الحمراء وغاما...)[٣]، و"الشفع والوتر" يمثلان الموجة الكهرومغناطيسية الزوجية (الشفع) والموجه المفردة (الوتر)، وكلهم مجرد جزء من الليل المطلق الذي يمثل الفراغ الذي يحتويهم (والليل إذا يسر)، فذو العقل (ذي الحِجر) يرى الرابط بين هذه الظواهر الفيزيائية وبين تركيب الحضارات المذكورة بعدها، حيث نجدها حضارات متعددة متعاقبة من جنس تعدد أنواع الطاقة، ونجد كلاً منها مكوّناً من نصف الموجة فقط علواً والنصف الآخر هبوطاً وانهيار (شفع)، كما في الشكل رقم "٣"، ثم نجد تعدد صفات العلو (ذات العماد، جابوا الصخر بالواد، ذي الأوتاد)، أي أنصاف موجات علو متعددة، بينما تتوحد أنصاف موجات الإنهيار في موجة واحدة (وتر) ﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾. ويمكن أن يكون "الوتر" في كل الأحوال هو خط مسار الموجة الكاملة، أي ال Resultant الناتج عن نصفي الموجة، كما في الشكل رقم "٣".

■ حين ضرب إنجلز مثال عملية تسخين الماء وتحوله لبخار كتعبير

(٣) الآية ذكرت فقط ليال عشر من عدد غير معلوم من الليالي، فلَم تقل "والليالي العشر".

عن التغير النوعي في المجتمع ووصوله إلى الثورة "الاجتماعية"، كان محقاً ولكن يبدو أنه لم يتابع امتدادات المثال الذي هو عودة تكثف البخار لماء مرة أخرى بعد برودته، بل وتحوله إلى ثلج/ جليد مثلاً، بالإضافة إلى وجود أبعاد متعددة لمبدأ التحول لبخار، فلا يقتصر الأمر على الماء، فهناك ما يتحول لبخار في درجة الحرارة العادية بلا تسخين، فكأن التسخين بالنسبة لها هو عين "اللاتسخين"، كما نجد من ناحية أخرى سوائل لا تتحول لبخار في درجة غليان الماء بل تحت درجات أعلى بكثير، بل المعادن نفسها لا تتحول لسوائل ثم لغازات إلا تحت الآف وملايين الدرجات المئوية، كما أن هناك بُعد "الحرارة الكامنة" وهي الطاقة الخفية التي تحول الماء لبخار دون أن ترفع درجة الحرارة المنظورة (كأن الحرارة المنظورة مكوّنة من حرارتين) وهي نفسها التي تنطلق من البخار ليعود إلى ماء مرة أخرى (انطلاق مصحوب بعودة في آن واحد) ويطلقها الماء ليتحول لثلج. كذلك مثال صراع الموجب والسالب وتغلّب طبقة البروليتاريا، مبني على ملاحظة التضاد في علاقة الموجب والسالب دون ملاحظة أبعاد أخرى متعددة كالتوازن والتعادل والتوازي والتشفير... ومن أمثلة ذلك: هناك موجب وسالب متباعدان فلا يتجاذبا ولا يتنافرا إما لعازل وإما لمسافة فراغية بينهما، وهناك سالب وموجب يتجاذبان بدلاً من أن يتنافرا، بل إن الموجب هو من قد يتنافر ويتضاد مع الموجب، والسالب مع السالب، كما أن هناك تعددية في أنواع ومستويات الموجب نفسه (البروتون الموجب، الديترون الموجب، اللامد المحايدة لكن الموجبة الاتجاه بالنسبة لأخرى سالبة الاتجاه، والكواركات ذات النصف برم في اتجاه موجب والربع برم في اتجاه موجب...)، والسالب كذلك (الإلكترون السالب، اللامدا المحايدة ولكن السالبة الاتجاه بالنسبة للامدا أخرى، الكواركات السالبة...)، بل ويوجد السالب والموجب معاً من نفس الجنس كوجهين لعملة واحدة (الإلكترون السالب والإلكترون الموجب "البوزيترون")، إذن فالقوانين الفيزيائية استطاعت أن تظل هكذا بأبعادها المتعددة ملايين وبلايين السنين، فالخلل ليس فيها، بل في تطبيقها كمنظور اجتماعي حضاري ببعض أبعادها فقط دون باقي أبعادها المتعددة الأخرى، فمن الطبيعي أن تنهار تلك النظريات الإنسانية

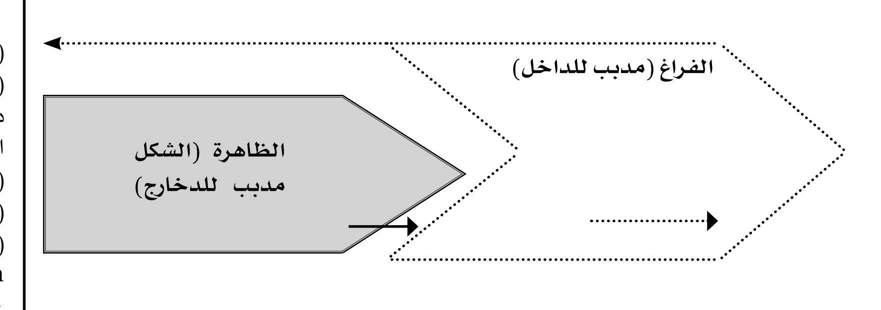
وتطبيقاتها القاصرة في بضع سنين (أي كان لابد أن تشتمل نظريات كالماركسية مثلاً على مفاهيم: الإشتراكيات والشيوعيات الموجبة المتعددة والسالبة المتعددة، وتلك الناتجة عن تصادم وتضاد في توازي مع تلك الناتجة عن تجاذب والأخرى الناتجة عن حياد ... الخ)

■ إن عملية النفخ في قوله تعالى ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ لا تقع في ذهن الإنسان إلا بشكلها الفيزيائي، ومعلوم أن الله ضرب أمثله فيزيائية عديدة لصفاته المطلقة والتي هي بلا شك أعلى من الإنسان وروحه المنفوخة فيه ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ...﴾، وكل الموجودات إنما قائمة على ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، والروح هي جزء فقط من ذلك الأمر الإلهي العام ﴿من أمر ربي﴾، فخصائص نفس الإنسان من قلق وتوثّب وتطلع لايمكن فصلها عن كونها مرتبطة بزمن مقياسه الدقائق والساعات والأيام والسنين، بينما الإلكترون يحقق ذلك القلق والتوثّب والتوتر بسرعة فائقة في أجزاء من الثانية، فكأن التعادل حدث وصارت المادة هي ميتافيزياء بالنسبة للروح بعد أن كان العكس، وبالتالي تكون آية ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ يمكن أن تشير إلى أن اليهود ما سألوا الرسول ﷺ عن الروح إلا وفي إعتقادهم أنها شيء خارق لا يمكن تفسيره بالمادة، وبالتالي فمن الطبيعي أن يقول الله عن الذين سألوا عن الروح وهم يظنون أنهم سيسألون الرسول ﷺ سؤالاً صعباً بأنهم ما أوتوا من العلم إلا قليلاً، فلم تكن الكشوف العلمية، خاصة في الفيزياء قد وصلت بعد إلى درجة أن تقدر على تفسير ظواهر النفس والروح كما هو الحال في عصرنا، وبناءً على كل ما سبق يمكننا القول بأن أي مفهوم للحضارة مهما كان، يمكن تحريره من إشكالات اختلاف الروح والنفس عن المادة، بواسطة الفيزياء، خاصةً فيزياء الكمّ والنسبية.

■ إن "وضعية" التخلف/ التأخر الحضاري والتقني بالنسبة لأُمّة ما، يمكن أن يُنظر اليه على أنه هو المساحة الفراغية التي تتيح وتسمح بتقدم الدول المتقدمة، من هنا نجد أن تفوق المتقدمة على بعضها بعضاً ضئيل بسبب ضيق المساحة الفراغية بينها. كما أن الفراغ الكوني الفيزيائي Vacuum/Space المحيط

بالظواهر الاجتماعية (خاصةً أنه فيزيائي له طاقة وتراوحات جذبوية لانهائية)[٤] يتخذ شكلاً معاكساً لشكل الظاهرة ولكن دون أن يعيقها، حتى لو كان الشكل مؤقتاً بسبب أن الظاهرة متحركة مثلاً (نظرية أينشتين حول إنحناء الزمكان حول الأجرام الكبيرة + نظرية تمدد الزمكان حول المجرات، يمكن الاستفادة منهما على المقياس الصغير أيضاً، خاصةً بعد تجربة "ظاهرة كاسمير" التي سجلت اختلافاً في تراوحات الحالة الأرضية بين وخارج لوحين معدنيين متقاربين[٥]، كما أن الـ Biogeometry يبين كيف أن الأشكال تقوم بتعديل الطاقة التي تبثها أشكال أخرى في الفراغ الذي بينهما)[٦] (حتى قانون الفعل ورد الفعل المضاد لنيوتن يعني - إلى حد ما- أن تقدم حضارة يعني تأخر أخرى أوتوماتيكياً وليس أن المتأخرة تحاول التقدم للحاق بالمتقدمة أو محاولة هدم المتقدمة لتصبح متأخرة مثلها، ولكن هذا كله غير فوري على أية حال، وبالتالي فرد الفعل الأمثل بالفعل هو الفراغ الفيزيائي الذي ينشأ فوراً حول الظاهرة بشكل معاكس لها) ويكفي لتبيان أثر الفراغ في إكساب المواد والطاقات أبعاداً لامتناهية، قانون نيوتن الذي يقول "إن الجسم يظل متحركاً بنفس سرعته إلى ما لانهاية طالما أنه يسير في فراغ دون أي مقاومة Friction"[٧]:

(شكل ١"أ"): الفراغ مدبب للداخل عكس تدبيب الظاهرة ومع ذلك يسير في نفس اتجاه تدبيب الظاهرة في تكامل معها بحيث تصبح النتيجة الكونية "صفراً"، وذلك سواء كانت الظاهرة ثابتة أو متحركة، فعند تحركها سيستمر نسيج الفراغ في تجديد شكله باستمرار ليواكب تغير زمان- مكان الظاهرة:



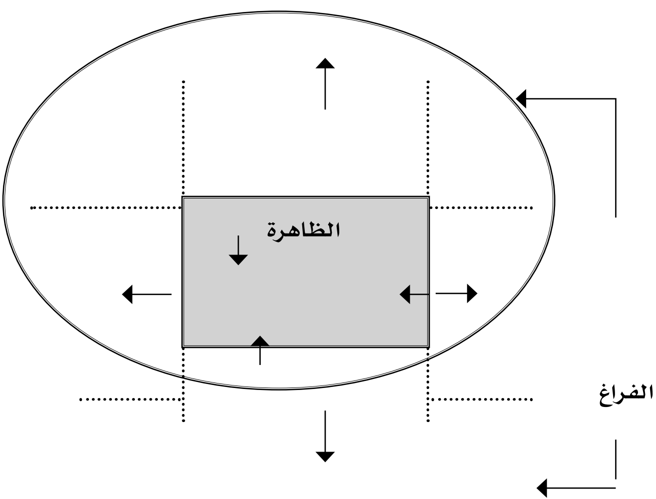
(٤) ستيفن هوكنج، الكون في قشرة جوز، (سلسلة عالم المعرفة "٢٩١")، ترجمة د. مصطفى إبراهيم فهمي، مطابع السياسة- الكويت، مارس ٢٠٠٣.

(٥) نفس المرجع

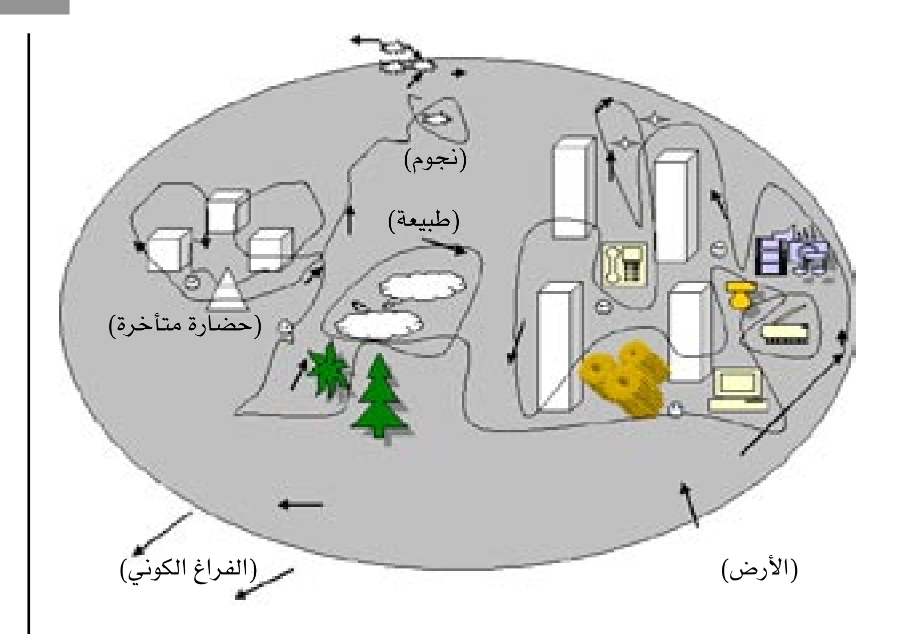
(٦) www/Biogeometry.com

(٧) A.F.Abbott، Ordinary Level Physics، 3rd ed. Heinemann Educational Books (London، 1980)

(شكل ١"ب"): كل ضلع من أضلع الظاهرة يشكل ضلعاً فراغياً عكسياً موازياً له، فالمستطيل المتجمع الأضلاع يصبح فراغياً مفتوح الأضلاع. ومن ناحية أخرى فإن الظاهرة ككيان يحتل الفراغ ويمتد للخارج، هي بالنسبة للفراغ تمثل ثقباً فيه محصور في داخل ذلك الفراغ:

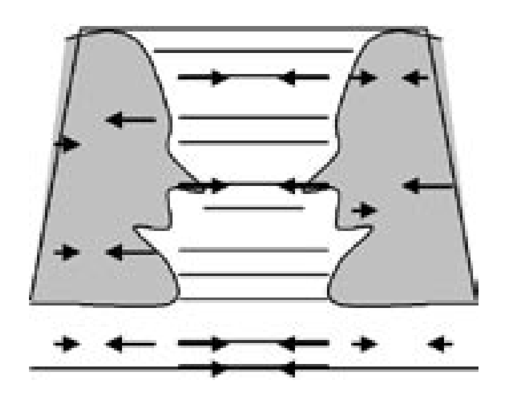


(شكل ١"ج"): يمكن أن يتضح الوضع بشكل أفضل عند التطبيق على بعض عناصر الظواهر الحضارية كالمباني والأجهزة حيث نجد أن الفراغ يتشكل عكس الظاهرة – على الأقل- عند حدوده الملاصقة للظاهرة فقط، أما حين يبتعد عنها فهو يتخذ كل الأشكال الموافقة للظاهرة + المعاكسة والمخالفة لها معاً، وذلك على امتداد الكون كله، مثال: يصبح الفراغ المحيط بالحضارات الأخرى "المتأخرة" ومكوّناتها والذي يمتد إلى الفضاء خارج الأرض وحتى إلي النجوم والمجرات، هو امتداد للحضارات "المتقدمة" في أمريكا والغرب مثلاً + الظواهر الطبيعية اللابشرية الأخرى، والعكس صحيح، إذ يصبح الفراغ المحيط بالحضارات "المتأخرة" ممتداً ليشمل الحضارات "المتقدمة" + الظواهر الطبيعية الأرضية والكونية الأخرى.



كذلك في الـ(شكل١"د"): الشكل الشهير للكأس كظاهرة مادية يكون حدّ الفراغ الملاصق لها فقط له شكل الكأس في الاتجاه المعاكس، ثم يبتعد أكثر مكوّناً وجهي إنسان، أو أن يكون وجهي الإنسان هما الظاهرة المادية وحدّ الفراغ الملاصق لهما فقط له شكل الوجهين بالاتجاه المعاكس، ثم يبتعد مكوناً شكل كأس. وفي هذا الشكل نلاحظ أن الوجهان يتواجهان في حالة يمكن أن تكون صداماً ومواجهةً أو حباً أو حواراً ومناقشة، فهنا نرى كيف يحدث التفاعل الفيزيائي – الاجتماعي حين يتم وضع اعتبار للبُعد الفراغي الذي يتم تجاهله عادةً، ذلك البُعد الذي يؤدي إلى أن يكون الناتج الاجتماعي مبدئياً هو "التعادلية" Neutralism: (التجويفان الداخليان للفم هما البروزان الخارجيان لقاعدة الكأس الفراغي)

اذن حسب ما ظهر من الرسوم التوضيحية السابقة، فلو اقتصرنا فقط على الفراغ "الملاصق" للجهة الخارجية من شكل الظواهر الاجتماعية التي تمثل التأخر لابد أن يمثل الند العكسي الشكلي لتلك الظواهر –أي الشكل المتقدم- وكذلك الحال بالنسبة لشكل الظواهر التي تمثل التقدم الحضاري، فلابد أن يكون الشكل الملاصق لها معاكساً – أي يمثل شكلاً متأخراً- تماماً مثلما أن النتؤات البارزة للمفتاح مثلاً تقابلها تجاويف موازية لها في ثقب



المفتاح أو أن السيف المدبب للخارج يقابله الغِمد ذوالتجويف الفراغي المدبب للداخل. أما إذا لم نقتصر على الفراغ العكسي الملاصق فإننا كما يبدو في الشكل (ج) سنواجه تسلسلاً لانهائياً بسبب أن الفراغ كلما ابتعد عن شكل الظاهرة ابتعد بدوره عن أن يستمر بكونه معاكساً لها إذ يصبح مرةً أخرى محتوياً على ما يطابقها من ظواهر وفراغات+ ما يعاكسها مرة أخرى من ظواهر وفراغات... وهكذا، وهذا التسلسل اللانهائي Infinity بدوره يؤدي إلى "لانتيجة" أو "صفر مطلق" (وهي نتيجة مطابقة إلى حد ما للنتيجة الأولى التي تعنى أنه لا معنى من " المنظور الكوني" للتفرقة بين حضارة متقدمة وأخرى متأخرة) من هنا يمكن الاكتفاء فقط بالقول أن شكل الامتداد الكوني لشكل الحضارات المتقدمة (على الأقل على امتداد الحدّ الملاصق لها) هو الشكل "المتأخر"، وشكل الامتداد بالنسبة للحضارات المتأخرة (على الأقل على امتداد الحدّ الملاصق لها) هو الشكل "المتقدم"، وهذا كله يعطي فهماً متعمقاً للنصوص التالية: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ﴾، (لو كانت الدنيا تساوي عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شربة ماء)، واختياره ﷺ والراشدون من بعده الآخرة على الدنيا رغم أن حضارتهم كانت في عُلو مستمر وبسرعة كبيرة... فهذه النصوص وسيرة الراشدين تؤكد هوان الحياة الدنيا سواء في ظل التقدم الحضاري أو التخلف، ولا يكون التقدم الحضاري تقدماً إلا بكونه مُوجهاً إلى بُعد يتجاوز الامتداد الكوني المعادل ألا وهو البُعد الأُخروي ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، وكذلك الحضارة المتأخرة يمكن أن يكون امتدادها الكوني المتقدم متصلاً بكون تأخرها ينقطع داخل

البُعد الأُخروي، من باب أن البلاء في الدنيا لا يعني المهانة كما أن النعيم في الدنيا لا يعني السعادة ﴿فَأَمَّا الْإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ، وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾، وهكذا نجد أن النظر إلى الظواهر الاجتماعية الحضارية في إطار التركيب الفيزيائي الكوني هو الذي يجعل ذلك المنظور الديني واقعاً علمياً ملموساً وليس إيمانياً غيبياً فحسب، فهذا الامتداد الفيزيائي يوضح أنه لا معنى للتفاضل بين الحضارات المتقدمة والمتأخرة، ولا بين المهيمنة والمُهيمن عليها، طالما أن لكل منهما امتداداً كونياً معاكساً يعادله ويلغيه من المنظور الكوني الواسع رغم أن هذا الإلغاء لا يتفق عادةً مع الحس البشري المشترك (الحسّ البشري المشترك في العادة لا يرتكز على شمولية النظرة الكونية للظاهرة المعيّنة بكل أبعادها الممكنة). فالكل إذن يتساوى (كما ذكرنا قبلاً فالتعادلية الكونية قد تعني على المدى البعيد – من حيث المسافة- أن ناتج العلاقة بين الحضارات لا هو صدام ولا تفوق ولا حتى تكامل وتعاون، بل "صفر" مطلق، طالما أن البعد الفراغي لا نهاية لامتداداته) وبالتالي يصبح التفاضل يعتمد على أيّ منهما له امتدادات لنفس شكله أكثر من الآخر، أي بمعنى آخر امتداد "أخروي" موجب ﴿لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى﴾، فالحكم في هذا الحديث على العربي والأعجمي والأبيض والأسود كأفراد، إنما يمتد بطبيعة الحال ليشمل الحضارات والمجتمعات التي يكوّنها مجموع هؤلاء الأفراد العرب والعجم والبيض والسود بصرف النظر عن أي منهم هو المتقدم أو المهيمن دنيوياً، فالتفاوت بين الشعوب والحضارات في الشكل والتقدم والهيمنة إنما هدفه التعارف (يدخل فيه بشكل واضح موضوع البحث الذي هو النظر للحضارات بشكل كوني كليّ قدر المُستطاع حتى يمكن "معرفتها" على حقيقتها) والتقوى (حين نلاحظ وحدة الحضارات لا يكون هناك مجال للتفاضل إلا بشيء مختلف عن خصائص تقدم أو تأخر تلك الحضارات، ألا وهو مدى تقوى الله) ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، فالتقوى هي اتقاء الله المطلق ويشمل ذلك الأبعاد الأخروية السالبة "النار"، لا الأبعاد المحدودة فقط (مفاهيم التقدم والتأخر وصراع الحضارات...)،

والتعارف من المعرفة والتي هي السبيل لرؤية الأبعاد الحقيقية للتفاوت التي تنتهي إلى التساوي، وبالتالي تفتح الباب أما التميّز بالتقوى والتي أول شروطها عدم تجاهل الأبعاد الحقيقية للأشياء والتمسك بجزئيات. وهكذا نجد صياغة التفاضل بشكل أوضح في آية أُخرى هو إقامة أنواع من العبادات ﴿الذين إن مكّناهم في الأرضِ أقاموا الصلاةً وآتوا الزكاةً وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر﴾، أي أن الناتج النهائي هو العبادة ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾، ولا يعني هذا بأي حال التكاسل عن محاولة الوصول لإعلى درجات التقدم المادي والثقافي بحجة أن "الكل يتساوى"، بل يعني الوعي بحقيقة أبعاد ذلك التقدم والهدف منه وأنه ليس للمفاخرة الحضارية والسيطرة، أي أن المطلوب هو "التقدم الحضاري الراشد". وعلى هذا فإن مفهوم إرجاع علو حضارة ما إلى التواصل والعمل والتراكم... وإنهزام الأخرى باجترار الماضي وعدم التواصل والتكاسل، صحيح عندما يقتصر النظر إلى نفس الأرضية التي يُرى فيها تقدم هذا وتقهقر ذاك، دون النظر إلى الأرضيات الأخرى الممتدة والتي تكون فيها مقاييس التقدم والتقهقر مغايرة، وهو ما يظهر في العديد من نقاط البحث، وبالتالي فحتى تمثيل ذلك بمثال فيزيائي ل: موجات الحجر الذي يسقط في الماء، يمثل حضارة تنتج حركة متطورة ومتسعة بانتقالها للمواقع التي تليها، في مقابل سكون المناطق الأخرى، يحتاج لرؤية الامتدادات الفيزيائية الأخرى المكمّلة له، مثلاً: حجر آخر أصغر منه يسقط بجواره، فتصطدم موجات الكبير بالصغير، فيكون الناتج موجات تخالف الاثنين حجماً واتجاهاً، وحتى بوجود الحجر الواحد فهناك بُعد الموجات الصوتية للحجر في الهواء الذي فوق الماء، والذي بضم صورة تموجاته إلى صورة تموجات الماء، تتخذ الصورة الكليّة أبعاداً أخرى (خاصة إذا أضفنا بُعد التغيّر في الحرارة أو الضغط أو انكسار الضوء أو شكل زحزحات دوبلر الموجية في الصوت والإشعاع... الخ)، كذلك مثال موجات البحر المتعاقبة والمرتبطة ب: تموج سطحي موازٍ + تموج في العمق + تموج في الهواء السطحي... الخ، فموقع العمل وبذل الجهد بين البُعد المحدود الذي تمثله الماركسية والمادية مثلاً والبُعد الإلهي المطلق الذي تمثله الهيجلية، يكون بحكم وسطيته محدوداً كالمادية

تماماً، فالوسطية التي جاء بها الدين هي نفس وسطية تعدد الأبعاد الفيزيائية والجمع بينها أي الأخذ بالبُعد المادي + البُعد الوسطي الذي يمثل بُعداً امتدادياً للبُعد المادي + الغوص في أطراف البُعد الإلهي الذي هو أبعاد متعددة لانهائية (أزلية سرمدية) لأقصى حد ممكن (لا يمكن الإحاطة بها وتجاوزها بسبب مطلقيتها). كذلك حين نقول إن "المتأخر هو الذي إرتضى هذا وتقاعس عن الاجتهاد"، فما هو إلا الشِق الأول من المعادلة الفيزيائية، التي شِقها الثاني الثنائي الناتج: "الحضارة المتأخرة هي التي تدفع إرادة وفكر المتقدمة لتتقدم نيابةً عنها في الفراغ الذي تتيحه له، والعكس" بناءً على نظرية ال Chaos - كما سيأتي- أي الخلفية الكونية التي تقف خلف ووراء وحول الإرادة والفكر والعمل، ولو كانت تلك الخلفية هي الفراغ. فالمتقدمة متأخرة بعيداً عن موقع تواجدها المباشر والعكس، تماماً مثلما أن الرقم "٢" مثلاً الموجود في البُعد الرياضي الموجب هو نفسه الموجود في البُعد الرياضي السالب والعكس، بحيث يكون "الصفر" هو الجامع لهما كالطائر الذي له جناحان متعاكسا الامتداد (الصفر هو مرحلة سكون + مرحلة انطلاق نحو الموجب والسالب في آن واحد). إذن فالتصور الإسلامي هو الجمع بين الأبعاد كلها بما فيها بُعدي الصراع/التناقض والحوار كجزء من أبعاد أخرى متعددة كالتوازي والاندماج/الانشطار والتشفير والنسبية... كذلك التقدم لن يُرى تقدماً إلا بتجاهل الأبعاد الموازية والمعادلة له، ومن هنا نؤكد مرة أخرى حث الإسلام على العمل وعدم التكاسل والبحث والتأمل، ولكن لم يذكر أن ذلك سيؤدي إلى "التقدم" على الآخرين، بل نقل نتيجة ذلك بالقفز إلى أبعاد مطلقة تتجاوز محدودية مفهومي التقدم والتأخر (أبعاد العبادة لله)، فكيف نرفض توسيع الأبعاد المحدودة بالفيزياء - التي رغم سعتها- محدودة أيضاً، كمرحلة وسيطة بين المحدودية البالغة والمطلقية اللانهائية؟ فالتكاسل مثلاً هو نوع من "السكون"، وهذا "فيزيائياً" له امتدادات عديدة، تكون نتيجتها حل إشكالية فهم مقولة ﴿لو تعلق قلب أحدكم بالثريا لنالها﴾ (القانون الرياضي الفيزيائي لحجمك مقارنة بحجم الثريا بناءً على المسافة بينكما هو قانون "سكوني" تكون نتيجته الوصول للثريا وتجاوزها دون أن تتحرك، فليست الحركة الجسدية المقياس

الوحيد للعمل والوصول للنتائج)، فهي تتيح الوصول لكل من أراد من البشر وليس أن البشرية يجب أن تعمل لأجيال عديدة تموت قبل الوصول للثريا ثم ينالها أخيراً الجيل الأخير الذي أنهى تطوير ما بدأه السلف بالمركبة اللازمة لذلك للوصول. (التساوي بين الساعي والمتوقف والمجتهد والضاجع تساوي في الامتداد والقوة لا في النوعية والشحنة وحتى في من يجتهدون فالبعض ينجح والآخر يفشل بسبب ظروف لم تحدث لمن نجحوا، ألم تكن عبادة مريم في المحراب عملاً سكونياً يأتيها عليه الله برزق لا يأتي عادةً إلا بالسعي والضرب في الأرض؟ أليس عمل الرُضّع والأطفال سكوني ينالون به رزقاً لا يُنال إلا السعي، إلى أن يبلغوا المرحلة العمرية التي لا يعودون ينالوه فيها إلا بالسعي؟).

ويمكن أن نورد وجهاً فيزيائياً آخر لما سبق ذكره، وهو أن المنظور الكوني يجعل تصنيف الحضارة المتقدمة ذات التقنيات المتطورة مثل الإناء (الفراغ Space/ Vacuum هو الإناء الكوني لكل المواد والكائنات والطاقات) الممتلئ بأي مادة أو سائل (في هذه الحالة تكون ممتلئة بالتقنية المتطورة)، بينما تلك المتأخرة تكون ذات إناء فارغ أو شبه فارغ (في هذه الحالة تكون فارغة من التقنية المتطورة)، وحسب قانون حفظ المادة والطاقة فان الفراغ لابد أن يمتلئ بغاز أو طاقة أو حتي يكون هناك انجذاب للمادة نفسها نحو ذلك الفراغ ولكن محدودية حركة جزيئاتها تمنعها من التحرك ظاهرياً إلا إذا كان ذلك الفراغ مغناطيسياً كما في حالة الثقب الأسود الفضائي الذي يقوم بجذب المادة والزمكان المحيطين به[٨] (هذا يماثل حضارياً العلاقة التسويقية بين المنتج الذي يمثل الإمتلاء "العرض" والمستهلك الذي يمثل الفراغ أو شبه الفراغ "الطلب"، فمعلوم أن من مزايا المجال الفراغي أو العدمي أن له الفضل في أن يتيح للأشياء والطاقات أن تُخلق وتتواجد فيه وأن تتحرك فيه بُحرية بعد ذلك، وذلك عكس الحال في المجال المادي).

إذن ففيزيائياً يكون الممتلئ "المتقدم تقنياً/ حضاريا" مهيمناً من ناحية المادة (التي يمكن أن نقول إنها الوجود الموجب (+)) ولكن مفتقر الى الفراغ الممتلئ بالطاقة والغاز المعادلان للمادة (القانون الفيزيائي[٩] الذي يجعل حجم النقص في أي مادة أو سائل يُعوض بحجم مماثل من الهواء المحيط، ويمكن أن نقول: مرور أنواع

(٨) ميتشيو كاكو، رؤى مستقبلية/ كيف سيغير العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين (سلسلة عالم المعرفة "٢٧٠")، ترجمة د. سعد الدين خرفان، مراجعة محمد يونس، مطابع الوطن الكويت، يونيو ٢٠٠١.

(٩) قانون أرخميدس

الطاقة المختلفة أيضا دون عوائق وحواجز مادية)، فالفراغ بما يحتويه يمكن أن يمثل الوجود السالب (-) المعادل للموجب (+)، وهذا الفراغ تكون الحضارات "المتأخرة تقنياً/ حضارياً" هي المتقدمة فيه والمهيمنة عليه. فهنا نجد أن الوضع ليس تفوقاً لطرف على طرف، بل تكاملاً "نسبياً" لكل طرف مع الآخر في إطار التوازن الكوني "النسبي" (ربما استعارت الاستراتيجية الأمريكية - بقصد أو بغير قصد - مفهوم "الفراغ الذي يجب ملأه"، من الفيزياء، للإشارة إلي مناطق العالم التي لا تخضع للنفوذ الأمريكي بصرف النظر عن تقدم أو تخلف تلك المناطق، فهذا الفراغ يُعتبر جزءاً نوعياً من التفوق الفراغي الشامل لصالح تلك المناطق، على الامتداد الحضاري الأمريكي)[١٠]:

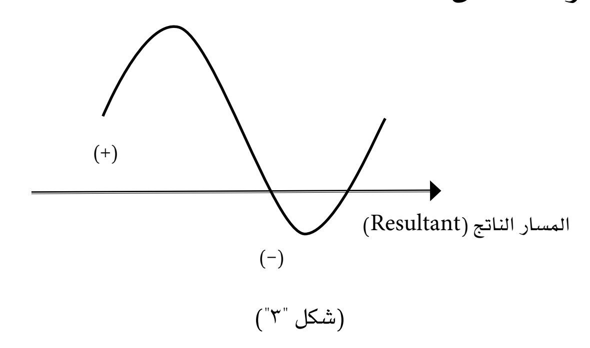
(شكل "٢")

وهذا هو عين الحال فيزيائياً بالنسبة لكل أنواع المادة والطاقة المعروفة (والتي يتكون منهما البشر والحضارات والكون) والتي قد تبدو متضاربة أو متعارضة ظاهرياً ، فإن الطاقة الكهربية الموجبة (+) تتكامل مع السالبة (-) لتكون (+ -)، والقطب المغناطيسي (N) يتكامل مع المعاكس له (S) ليكونا (N-S)، وكذلك بالنسبة للمادة Matter والمادة المضادة Anti-matter اللذان يفنيان بعضهما نسبياً ليتحولا إلى طاقة Energy [١١]. فإذا قمنا برسم علو حضارة ما كموجة موجبة، وقمنا برسم انخفاض/ تأخر حضارة

(١٠) نبيل هادي، أخطبوط الإرهاب، دار الفارابي/ بيروت، ١٩٨٦.

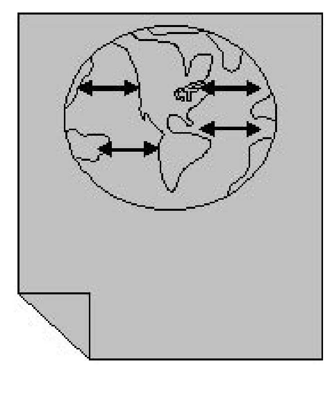
(١١) ميتشيو كاكو، رؤى مستقبلية/ كيف سيغير العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين (سلسلة عالم المعرفة "٢٧٠")، ترجمة د. سعد الدين خرفان، مراجعة محمد يونس، مطابع الوطن الكويت، يونيو ٢٠٠١.

أخرى أو تدهورها كموجة سالبة "الشكل ٣"، فإنهما يكونان في الحقيقة مكمّلين لبعضهما بعضاً تماماً كالموجة الكهرومغناطيسية، فلا يقال أن نصف الموجة الموجب متفوق ومهيمن على النصف السالب ولا العكس:



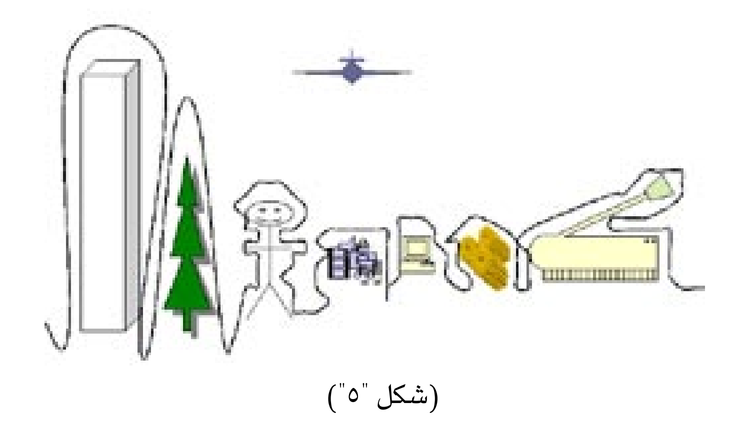
(شكل "٣")

وهذا الشكل الموجي للحضارات ليس مجازياً بل هو واقع منظور، فيكفي النظر إلى أي خارطة طبيعية/ سياسية لنتبين الأشكال الموجية الفيزيائية للقارات (وما بينهما من مساحات فراغية) والتي تتكامل مع بعضها بعضاً، إذ كانت مندمجة في الماضي البعيد عند نشوء الأرض:



(شكل "٤")

فإذا أضفنا البُعد الثلاثي لخارطة هذه القارات والبلاد فستبرز كل الموجودات والكائنات (بما فيها البشر) والمنشآت الحضارية التي تمثّل "مادة الحضارة" - سواء متحركة أو ساكنة- ويمكن أن نجعلها تتخذ شكلاً موجياً مترابطاً أفقياً:



(شكل "٥")

وحتى الجوانب النفسية والفكرية من الحضارة بما فيها من فلسفة وآداب وفنون وتاريخ والتي تمثّل بُعداً رابعاً وخامساً، أي "زمن وطاقة الحضارة"، يمكن تمثيلها موجياً، إذ أنها تعتمد – على سبيل المثال لا الحصر- على شكل التغيرات الموجي الذي تنتجه الموجات الكهربية للمخ وترددات نبضات القلب ومعدل الإفرازات الهرمونية/ الكيماوية وامتصاصاتها عند حدوث التأثر النفسي والعقلي والجسدي بهذه الأفكار والآداب والفنون، فالقيمة المادية لهذه الظواهر اللامادية تكمن في تأثيرها الذي سبق ذكره على حد أدنى معين من الأعداد والتجمعات البشرية، والتي يمكن قياسها كمتوسط لتجميع قياسات متعددة لأعداد مختلفة من البشر، تتم بواسطة أجهزة رسم موجات المخ والقلب والإفرازات الهرمونية، وبهذا يمكن ضم شكل تلك الموجات لباقي الموجات الحضارية الموجودة وبشكل ربما أكثر كثافة (موجات أقصر لتناسب طبيعتها" كطاقة" مختلفة من ناحية الكثافة والحركة عن طبيعة تموجات المواد الصلبة في الشكل "٥")، كما في الشكل "٦":

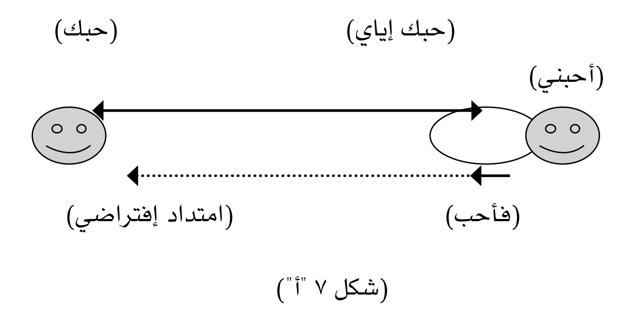


(شكل "٦")

(فلسفة (رسم، موسيقى، غناء)

(آداب)

وحتى عند استبعاد ذلك التأثير فقد أرجع البعض الإبداع الفني والعقلي إلى "الذرة السيكولوجية" (المؤثرات الخارجية تسبب توتراً يُخلّ بالإستقرار النفسي/ العقلي فلا يحدث التوازن مرة أُخرى إلا بإطلاق الطاقة في صورة نافعة "إبداع" أو مُدمرة "جنون")[١٢]، وامتداداً لذلك نلاحظ أن تركيب الجُمل اللغوية أو المنطقية ومعانيها يمكن أن يوضع في شكل تموجات القوالب الفيزيائية الميكانيكية التي تحكم عادة حركة الماكينات والتروس الدوارة وبالتالي يمكن التطلع إلى دراسة تلك الجُمل على ضوء قوانين ومعادلات النواتج المصاحبة لتلك الحركات الميكانيكية من: مقاومة واحتكاك وحرارة وصوت ومركز ثِقَل وقوة طاردة مركزية وتوليد مجال كهربي/ مغناطيسي...الخ، فربما ساهم هذا في إيجاد بُعد إضافي يمتص ويبتعد بالفلسفة عن البُعد التقليدي لتناقضاتها "النسبية" من مذهب لآخر (التركيب الفيزيائي للفلسفة: تطور الفيزياء النظرية بحيث صارت وكأنها الوجه الآخر للفلسفة وللأدب أيضاً). فمثلاً عبارة مثل "أحبني فأحب حبك إياي" يمكن تمثيلها مبدئياً كالآتي:



(شكل ٧ "أ")

فهنا يمكن أن نرى ماكينات وتروس فكرية/ نفسية موازية للميكانيكية الصناعية وموازية أيضاً للدورات الفيزيائية الطبيعية كدورة الساخن والبارد في الغازات والسوائل Convectional Currents، بل ويمتد ذلك إلى الدورات وشبه الدورات "الكمّية" للجسيمات دون ذرية والتي تُسمى "البرم" (برمة واحدة أو إثنتين أو نصف برمة... الخ، وهو عدد البرمات التي يحتاجها الجسيم ليُرى بشكله الأصلي مرة أُخرى)[١٣]. فيمكن من ناحية أخرى رؤية الشكل الميكانيكي لأثر الأفكار على من أنتجوها (أثر دائري قصير/ ترس صغير)، وأثرها على الآخرين (إنجذاب ونفور، أو إمتصاص وارتداد)، ثم

(١٢) جمال عبد الملك (إبن خلدون)، مسائل في الإبداع والتصور، دار الجيل/ بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١.
(١٣) ستيفن هوكنج، الكون في قشرة جوز، (سلسلة عالم المعرفة "٢٩١")، ترجمة د. مصطفى إبراهيم فهمي، مطابع السياسة- الكويت، مارس ٢٠٠٣.

أثر هذين على من أنتجها (التغذية الراجعة، أو الدائرة الطويلة/ الترس الكبير).... كذلك شكل أثر تطبيقات تلك الأفكار عند من اعتنقوها (شكل الآلات والنظم الاجتماعية والإدارية والعلمية...). على هذا يمكن أن نلاحظ أن هدف المعادلات الرياضية والفيزيائية (خاصة المعقدة) هو: مجموعة من العناصر يمكن أن يتم التعامل معها بالزيادة أو الإنقاص (جمع، طرح، لوغاريتمات، قسمة، ضرب، جذر..)، حتى تتساوى مع مجموعة عناصر أخرى يمكن أن يتم التعامل معها أيضاً بالزيادة أو الإنقاص، بحيث تكون كل مجموعة هي ناتج Resultant للمجموعة الأخرى (سنتوسع في توضيح مسألة الناتج Resultant حين نتطرق إلى Vectors الميكانيكا في الفيزياء). لكن كل مجموعة قابلة لزيادة أو إنقاص عناصر منها أو أبعاد جديدة لنفس العناصر، وبالتالي فالتساوي نسبي، فالإثبات الفيزيائي الرياضي لشيء ما هو نسبي. من ناحية أخرى فإن عمليات الزيادة والإنقاص بين العناصر إنما هي أن كل عنصر يساوى الآخر إلى حدٍ معين (من ناحية الحجم مثلا) ثم يزيد أحدهما على الآخر بقدرٍ معين، فتكون مساحة التعادل المشتركة تلغي بعضها بعضاً، ويصبح القدر الزائد هو الناتج Resultant الزمكاني لمجموع الاثنين معاً والمتجه إلى زمكانٍ ما، هذا في حالة وجود العنصرين منفصلين عن بعضهما البعض ولكن متجاورين ومتوازيين، أما في حالة دمجهما معاً في جسم واحد (كالأعضاء في جسد الإنسان أو كالأجهزة والمعادن المختلفة في جسم السيارة...) يكون الناتج Resultant هو كل زمكان الجسم الواحد وتوجهه نحو زمكانات أخرى (تلاشي أي تفاوت بين اجزاء الجسم رغم وجود ذلك التفاوت). من هنا نجد مثلاً عند تحليل المقالات المختلفة في صحيفة واحدة أو عدة صحف (الصحيفة أحسن ممثل لجمع أخبار ظواهر حضارية مختلفة لا علاقة لبعضها ببعضٍ، إذ أنه حتى الفصول المختلفة للكتاب ذات علاقة ببعضها بعضاً، اللهم إلا في الكتب ذات المواضيع المختلفة غير المترابطة ويكون عنوان الكتاب يشير إلى أنه "مواضيع متفرقة")، فمثلا:

افتتاح فعاليات العمل الصيفي للطلاب السودانيين + بداية متعثرة لمفاوضات اللجنة السداسية والتجمع بالقاهرة +

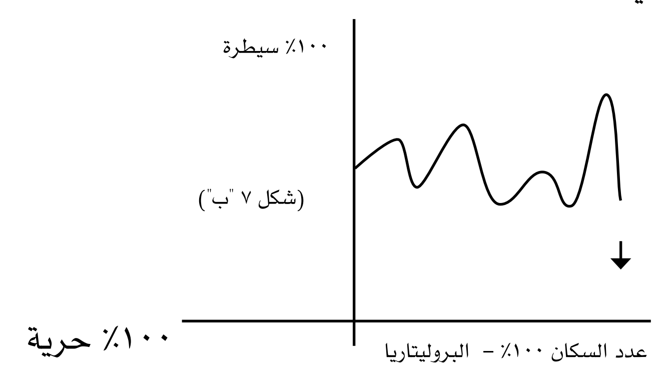
غرق باخرة بضائع لهيئة وادي النيل/ حلفا

=

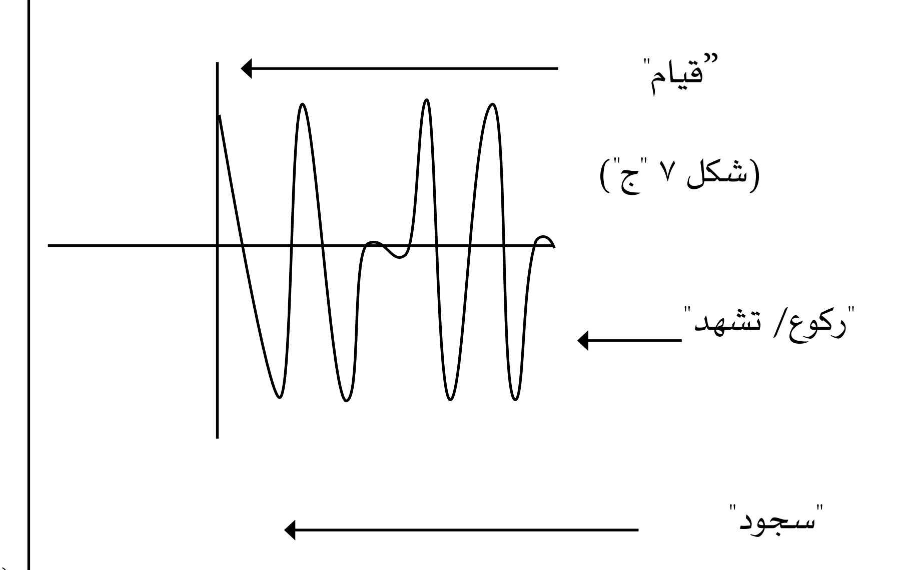
الشرق الاوسط والنفط في مباحثات بوش والأمير عبدالله × (أثر الإعلان عن ثلاجات ليبهر)٢.

فـإذا أضفنا البعد الفـراغـي العكسي لكل عنصر وكـل علامة رياضية (العكسي ل: الشرق الأوسط، النفط، في، مباحثات، بوش "الرئيس"، "الامير" عبدالله، ×، ثلاجات ليبهر، ٢ ...)، بل وأعطينا كل اسم الفراغ الشكلى المعاكس لأحرفه بأى لغة كانت، أو الفراغ المعاكس للنطق الصوتي لذلك الإسم، فسيصبح عندنا معادلات فراغية معكوسة بالكامل تكون امتداداً للبُعد الظاهري الابتدائي المحدود لتلك المعادلات. من ناحية أخرى يمكن إعادة كل ألفاظ الجملة اللغوية إلى رموز مرةً أخرى (كلمات وجمل اللغة هي مكونة من رموز التي هي الأحرف) بأن يتم إعطاء كل لفظ رمزاً رياضياً ما ("ذهب الولد إلى المدرسة"، ذهـب=a١، الولد=b١، إلـي=c١، المدرسة=d١...)، ثم يتم التصعيد إلى إعطاء كل جملة رمز، ثم كل فقرة في موضوع رمز، ثم كل موضوع رمز، ثم كل عدة موضوعات رمـز (كمـا يُطلق على علم الحـياة "بيـولوجيـا" ويمكن إعطـاؤه الرمز "B")، ثم إلى كل عدة علوم (كما تُسمَّى عدة علوم "علوم تطبيقية"، أي "P"، وأخرى "نظرية"، أي "T")، ثم مجموع العلوم كلها "S"... كذلك بالنسبة لربط الأفكار والمبادئ التي لا علاقة مباشرة بين بعضها بعضاً، مثلا: "أحكام الصلاة أو الحج" تساوي (+-) أو تزيد (+) أو تقل (-) (زمكاناً أو طاقةً) عن "ديكتاتورية البروليتاريا" مثلاً. كل ما سبق وذكرناه من روابط يمكن أن يتجلى بشكل كامل عند تحويل العناصر من جمل وكلمات وأفكار إلى رموز فيزيائية حقيقية، أي موجات، يتم توصيلها ببعضها بعضاً حسب أحجامها وتذبذباتها لتكوين دوائر مغلقة أو مفتوحة كما في

علم "السيبرنيتيك"(١٤)، فنعطي نسبة مئوية ما لدرجة السيطرة والتحكم (ديكتاتورية)، ونعطي نسبة مئوية أخرى لعدد البروليتياريا من العدد الكلّي للسكان:



ففي الشكل نأخذ تموجات عدة ديكتاتوريات مقابل عدة بروليتاريات للحصول على التموج اللازم، كذلك تموجات الصلاة الرباعية مثلاً بقيامها وركعاتها وسجداتها، يمكن أن تكون تقريبياً كالآتي:

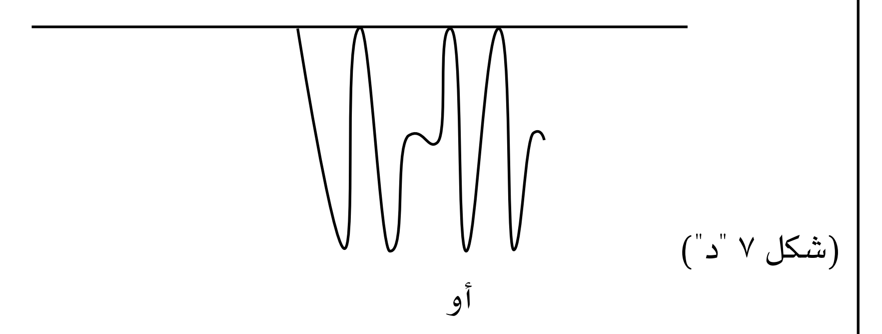


ثم يمكن دمج الاثنين معاً بعدة طرق لتكوين موجة عادية واحدة Resultant، أو تداخل الموجات لتكوين موجة واحدة أكبر Resonance(١٥):

(١٤) د. وائل أحمد خليل، مشروع نسق السايبرنيتيك الجديد بصدد مفاهيم المسألة المعرفية/ الحضارية، سلسلة حوار الحضارات، مركز التنوير المعرفي ٢٠٠٤.

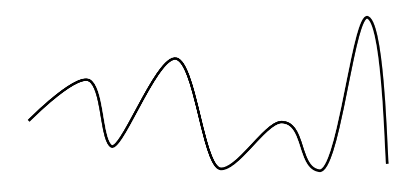
(١٥) A.F.Abbott، Ordinary Level Physics، 3rd ed. Heinemann Educational Books (London: 1980).

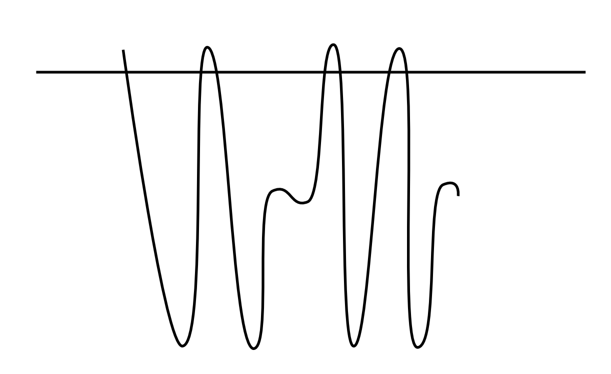




(شكل ٧ "د")

أو





(شكل ٧ "ه")

(إذن فيمكن التفكر في محتويات آيات القرآن كمعادلات وموجات وأشكال ميكانيكية كما في (الشكل رقم "٧")، بحيث "تتحد مع" أو "تُكمّل" تموجات وأشكال مختلف الظواهر الكونية (ومنها الحضارية بالطبع)، فهو يدخل في باب ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾، فلا مناص حسب الآية من ملاحظة

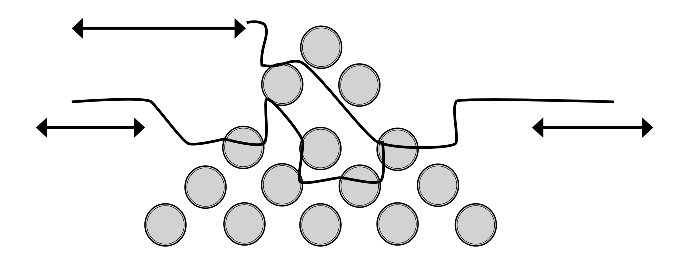
أن الامتداد الفيزيائي للروح والحياة هو شكل وتركيب الإطار الذي يحيط بهما، ألا وهو ذلك الجسد المكوّن من مادة وطاقة، فقطعاً أن الشكل والتركيب الفيزيائي لهذه الأجساد هو ما يتناسب مع تركيب الروح والحياة ولذا لا تحلّ في غيره وتنفصل عنه حين يتحطم ويتحلل، وقد ذكر الله أن الروح جزء من أمره ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾، وأمره الكليّ هو ما يريده ويدخل فيه التكوينات والأشياء الفيزيائية بشكل واضح ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. إذن فالبُعد الفراغي للقيّم كـ"الشجاعة" مثلاً يجب أن يساوي "الجُبن" والعكس صحيح، كذلك استكشاف المشاعر النفسية (حب وخوف ورجاء وخشية واشتهاء...) كتركيب وأبعاد فيزيائية (كما ورد في الشكل رقم٧"أ")، على المستوى المحدود (البيئة المحيطة) ومن ثم على المستوى الواسع المطلق (المقامات والصفات الموجهة نحو الإلـه[١٦] عند أصحاب المجاهدات النفسية والصوفية، وبالتالي تكون ذات تركيب فيزيائي فراغي واسع ومتمدد باستمرار). كذلك الظواهر الأخلاقية مثل: الصدق والكذب والتآمر والتحالف والغدر والوفاء...الخ، فيزيائياً يمكن أن تكون الامتدادات الفراغية المحيطة بشكل وتركيب ذبذباتها هي عكسها، كما يمكن أن تكون الامتدادات الفراغية المحيطة بالإجسام والظواهر الأخرى (المباني، الجبال، الأنهار، الكائنات، التقنيات...) هي في شكل تأييد أو تحالف أو تكذيب أو غدر أو تآمر... مع تلك الظواهر، ضد أو مع ظواهر وفراغات أخرى، فمن أبرز روابط المشاعر والخصائص النفسية بالمادة الفيزيائية في القرآن، قوله تعالى ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءَ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّهِ﴾، فما هو أشد قسوة من الحجارة هو ما يتم إستخراجه منها من معادن كالحديد والنحاس.... ويتم تحويله لأدوات يمكنها تفتيت الحجارة (صناعة). إذن فحسب قوانين الفيزياء وخاصة فيزياء الكمّ لم تعد مسائل مثل "الاختيار" و"الإرادة" و"الخلق" قاصرة على عالم الأحياء دون عوالم المادة والطاقة، فكأن الحيّ واللاحيّ قد صارا وجهين مختلفين لعملة واحدة، وبالتالي صارت الفيزياء والميتافيزياء وجهين لعملة واحدة أيضاً (ذكر عالم الآثار لثبرج أن

(١٦) إبن قيم الجوزية (٦٩١– ٧٥١ هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الحديث خلف الجامع الأزهر، (٣ أجزاء)، الطبعة الأولى ١٩٨٣.

البندول قادر على اختبار ترددات عالم الأفكار كما يختبر ترددات عالم الأشياء المادية- دون تفرقة- متجاوزاً النسبية وفيزياء الكمّ إلى حيث تنحل الطاقة إلى مادة عقلية، بعد أن كانت الأولى قد انحلت إلى طاقة، وبذا افترض شيوع ما سيُعرف ب: الإلكترونات- البيولوجية مستقبلا. كذلك كان هوبفيلد يدرس دوران الذرات في الأنظمة الشبكية في مادة الزجاج، التي تتألف من مصفوفة من الذرات الدوارة. وقد تساءَل عما إذا كانت مصفوفة الذرات الموجودة في الجسم الصلب بينها أوجه شبه بالخلايا العصبية في الدماغ وهل من الممكن إعتبار الخلية العصبية في الدماغ مثل ذرة في بنية شبكية؟ لقد أدَّى هذا إلى نشرهِ ورقة علمية شهيرة عام ١٩٨٢ بعنوان- الشبكات العصبية والأنظمة الفيزيائية الناشئة ذات القدرات الحاسوبية المُجمَّعَة- لقد كانت هذه الفكرة فكرة ثورية حقاً مثَّلَت قفزة في المنطق أدهشت عالمي الذكاء الإصطناعي وفيزياء الكمّ ففي السابق اعتَبَرت مدرسة: من الأعلى للأسفل، العقل على أنه برنامج كمبيوتر معقد، موضوع ضمن كمبيوتر ضخم. ولكن هوبفيلد اقترح بأن الذكاء قد ينشأ وفقاً لنظرية الكم عن ذرات من دون عقل ومن دون أي برامج على الإطلاق. وقد أشار هوبفيلد في ورقته الرائدة إلى أن الفكرة ليست منافية للعقل كما تبدو في الظاهر فكل ذرة في جسم صلب تدور ويمكن- على سبيل المثال- أن توجد في عدة حالات مميزة مثل الدوران للأعلى أو للأسفل. وبالمثل توجد الخلية العصبية أيضاً في حالات منفصلة قد تطلق طاقة أو لا تطلق. وفي كمٍّ من المادة الصلبة هناك مبدأ عام يحدد الوضع الذي يفضله النظام، أي أن الذرات تُرتب نفسها بحيث تكون طاقتها أدني ما يمكن. ويمكن إختزال فكرة هوبفيلد إلى ما يلي: تختزل شبكة عصبية طاقتها إلى الحد الأدني كما تفعل المادة في حالتها الجامدة تماماً)، بالتالي فإن تحويل الظواهر الحضارية لأشكال موجية يتيح دراسة توافقها أو تعارضها مع الأشكال الموجية الفيزيائية، مما يتيح التنبؤ التقريبي بالكثير من الأبعاد الفيزيائية الكونية التي يمكن أن تتدخل وتؤثر علىتركيب ومسار الظواهر الاجتماعية والحضارية .

من زاوية أُخرى فإنه عند الأخذ بتطبيقات النظرية النسبية فإن وضع أو حالة ظاهرةٍ حضارية ما تعتمد - كغيرها من الظواهر-

على "وضعية" الرصد لها، أي أن مقياس العلاقات بين الظواهر الحضارية بعضها ببعض على المقياس الطبيعي "المرئي"، سيبدأ في الاختلاف بشكل كبير كلما توغلنا باتجاه تحليل مستوى أعمق للتركيب الداخلي لتلك الظواهر وذلك بالتدرج من الكتل "الظاهرية" العامة لتلك الظواهر وتفاعلاتها الحركية الخارجية مع بعضها بعضاً، إلى المواد التي تتركب منها تلك الكتل، إلى العناصر، فالجزيئات والخلايا، فالذرات والأيونات، فالجسيمات دون الذرية وحِزَم الطاقة، حيث ننتهي أخيراً إلى "الفراغ الداخلي" والموغل في العمق بين تلك الجسيمات دون الذرية بل وبين حِزَم وموجات الطاقة نفسها، فعند هذا المستوى من الرصد نجد أن الفروق بين الحضارات قد أخذت تتلاشى وتنتهي إلى فراغ داخلي شاسع يملأ التركيب الداخلي ويتصل بلا انقطاع مع الفراغ الكوني الذي يحيط بتلك الحضارات من الخارج:



(الامتداد الفراغي داخل وخارج جسيمات المادة)

(شكل "٨")

ولعل مما يبيّن أهمية النزول "حضارياً" من المقياس التقليدي المرئي إلى ذلك المستوى الكمّي، أنه يتم إقامة منشآت صناعية عملاقة تمتد لعشرات الكيلومترات، ابتداءً من المفاعلات وانتهاءً بالمُعجِّلات الفائقة، من أجل إقامة ودراسة تفاعلات وانشطارات تلك الجسيمات الفائقة الصِغَر(كان مُخططاً في التسعينيات إنشاء مُعجّل فائق محيط دائرته ٨٥ كيلومتر)[١٧].

- المنظور الفيزيائي يمكن أن يقود أيضاً إلى تطبيق إضافي من نوع آخر ألا وهو أن كل حضارة في وجودها الموجب (+) تحتوي في داخلها على توجهات سالبة مضادة لتلك الحضارة (-) (الفئتة

(١٧) د. شذى سلمان الدركزلي، الطريق النووي في نصف قرن ما له وما عليه، الدار العربية للعلوم الجيل/ بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

الكبرى والحروب في المرحلة الانتقالية بين عهدين راشدين في صدر دولة الإسلام، التوجهات العدائية من قِبل مجموعات معينة ضد النظام الرأسمالي والديمقراطي كله داخل المجتمعات الغربية كالجماعات العرقية والعنصرية وجماعات الرفض ك "الهيبز"و جماعات الانتحار الجماعي، الجماعات التي تحتكم للسلاح في أوروبا ك" الألوية الحمراء" و"بادرمينهوف" و" منظمة الجيش الأحمر الإيرلندي" ومنظمة" إيتا"، التعاملات المشبوهة بين أجهزة المخابرات والشركات المتعددة الجنسيات وشركات السلاح لتحقيق مصالحها ولو على حساب مصالح شعوبها ودولها ومثال ذلك ما ورد عن تلفيق سيناريوهات أحداث إرهابية كُبرى في الماضي والتي يُحتمَل أن منها أحداث الحادي عشر من سبتمبر في الحاضر...الخ)، فكما يحدث في الشحنات الكهربية، إذ أن هذه الأخيرة تتحد مع ما يعادل عددها من الموجب وتجعله يساوي "صفراً"، فلا يبقى إلا الموجب الفائض، مثال:

+ ++

- ++ _ __ -
+ + ++ +

(مجموع القوة الموجبة في الكرة الموجبة الشحنة "التي تمثل حضارة ما وتقدمها"، أقل في الحقيقة من القوة المُنتَظَرة من عددها الكليّ

∆ +++

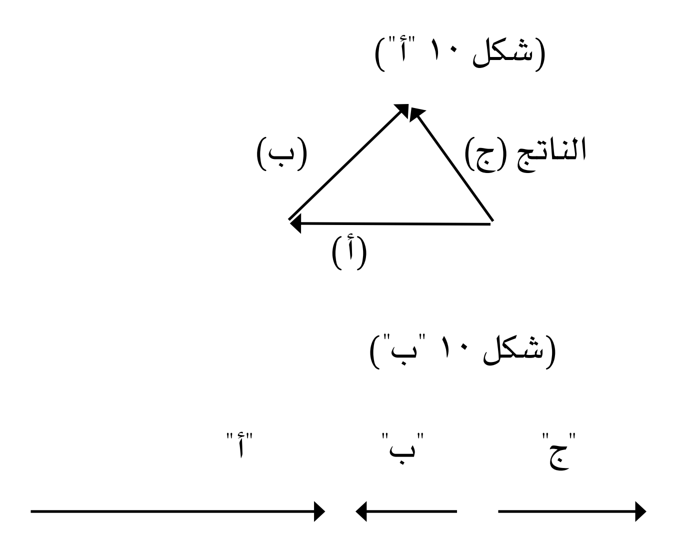
هذا، بسبب وجود الشحنات القليلة السالبة، أي لو أن عدد الشحنات الموجبة = "س" فإن طاقتها تساوي ٨٠٪ فقط من "س")

(شكل "٩")

إذن فقوة وعلو أي حضارة يكونان دائماً أقل مما يبدوان ظاهرياً (كل حضارة بمنشآتها وتقنياتها وثقافتها تكون أقل- بشكل يتفاوت من حضارة لأُخرى – من ال ١٠٠٪ التي يمثلها شكلها وتطورها الظاهري، أي تكون خصائصها الحقيقية – على سبيل المثال- من ٥٠٪ إلى ٨٠٪ أو ٩٠٪ مما تبدو عليه ظاهرياً)، فكأن المقدار السالب الذي يمثل "اللاحضارة" هو بالفعل حليف أو جزء من الحضارات المتخلفة ولكن مزروع في جسد الحضارات المتقدمة والمهيمنة ظاهرياً (الفراغ المعاكس داخل الحضارة المتقدمة/

المتأخرة نفسها وليس فقط المحيط بها من خارجها).

– المنظور الفيزيائي كذلك يجعل النظر إلى التفاوت بين الحضارات أو حتى تصادمها إنما هو عبارة عن ناتج كلي أو Resultant، بعيداً عن كون أي من القوى تفوق على الآخر، فنجد ذلك في الميكانيكا الفيزيائيَّة Vectors، حيث نجد أن هناك قوة واحدة ناتجة عن عدة قوى متفاوتة أو متصادمة أو متساوية ولكن ذات اتجاهات مختلفة، وأمثلة على ذلك:



(شكل ١٠ "أ")

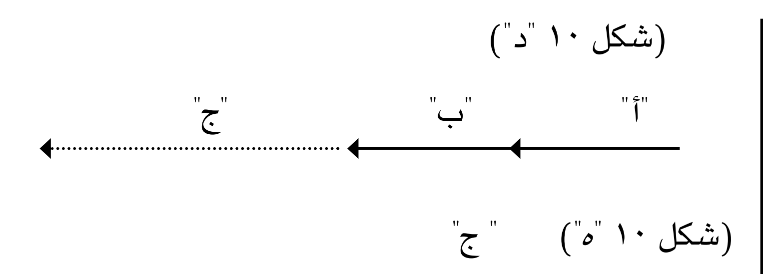
(شكل ١٠ "ب")

(ناتج تصادم "أ" الأقوى مع "ب" الأضعف، هو "ج" التي يكون مقدارها مساوياً للفارق بين القوتين "أ – ب" في اتجاه "ب")

(شكل ١٠ "ج")

"ج"
"أ"
"ب"

(شكل ١٠ "د")



(شكل ١٠ "ه") " ج"

(ثلاثة اتجاهات مُحتملة للناتج "ج" فإذا كان "ج" أيٍ منهم، كان الإثنان
الآخران بمثابة "أ" و "ب")

"ج"

(حضارات متفاوتة)

"ج" "ج"

وهكذا نجد أن "أ" و "ب" يمكن أن تمثلا حضارتين متفاوتتين في القوة أو التقدم أو الهيمنة، ويمكن أن تكونا متحالفتان أو متصارعتان... الخ، ولكن المهم هو أن "ج" من المنظور الفيزيائي الكوني يمكن أن تمثل الناتج الحضاري البشري "Human Resultant Civilization"، وهكذا يمكن جمع كل حضارات العالم في الماضي والحاضر بكل تفاوتاتها وتوجهاتها ومستوياتها العلمية والتقنية لإيجاد ناتج واحد أو عدة نواتج محدودة، تكون بمثابة مكان"الوجود الحضاري البشري" من خارطة كل الوجود الكوني اللابشري عبر الزمان-المكان ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾، ولعل هذا يكون خطوة نحو المفهوم الأمثل للعولمة والذي هو توحيد حضارات العالم لتُكوِّن معاً حضارة بشرية واحدة (متنوعة ومتعددة ولكن ذات ناتج أو هدف واحد ﴿إلا ليعبدون﴾، وليس تغليب حضارة واحدة على باقي الحضارات الأخرى.

■ من المنظور الفيزيائي لتعددية أبعاد الكون الحالي، يصبح

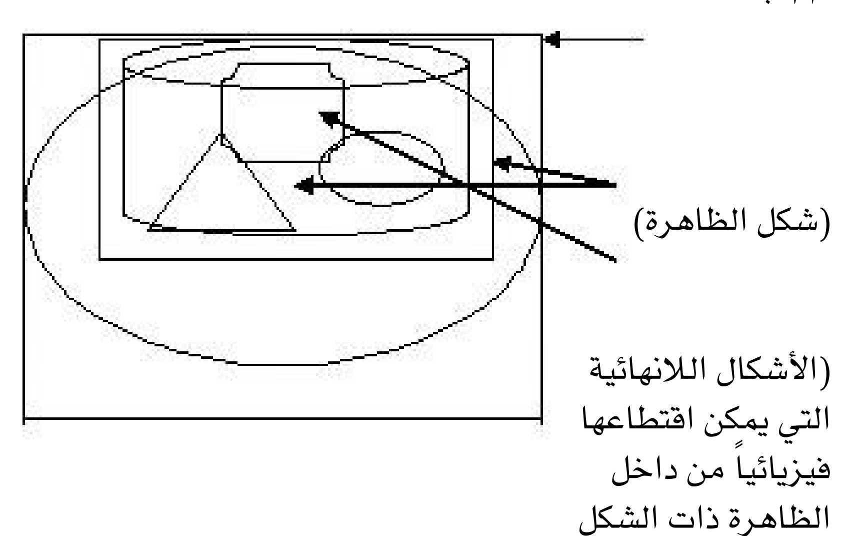
كل من ساهم في بناء الحضارات المتفوقة (الغرب حالياً مثلاً) من الحضارات المتأخرة - سواء بشكل مباشر أو غير مباشر وسواء كانوا أفراداً أو جماعات- قد جعل تلك الحضارة المتقدمة "مشفرة" كبُعد إضافي في حضارته المتأخرة (خاصة أن بعض الحضارات المتأخرة حالياً كانت مهيمنة ومتقدمة في الماضي)، وذلك من وجهين: أ) إنَّ الذرات والجسيمات الدون ذرية التي تُكوّن ظاهرةٍ ما، هي نفسها التي تُكوّن الظواهر الأُخرىَ المخالفة لها، فالاختلاف ناتج فقط عن الاختلاف في ترتيب وحركة اتجاهات تلك الجزيئات والجسيمات، ب) كما أن نظريات: النسبية، الكمّ، الأوتار الفائقة، البرانات، نظرية-إم، الجاذبية الفائقة...الخ[١٨]، تجعل الكون الحالي بأبعاده الثلاثة/ الأربعة الظاهرية محتوياً على أبعاد أُخرى تفوق العشرة أبعاد "مُشفرةً فيه". وهذا يقودنا إلى أنه حتى على المستوى الشكلي فإن الرؤية "الداخلية" للشكل الحراري المُشفّر داخل الشكل الظاهري (تموجات مختلفة الألوان حسب اختلاف الحرارة كما في الشكل "١١") أو الذبذبي/ الموجي العام أو الذري... لمكونات الحضارات وتفاعلاتها والمُشفّرون داخلها، يعطي أشكالاً متنوعة ومختلفةً تماماً عن شكلها التقليدي "الخارجي" المعروف، وهو جزء من المنظور الكوني الشامل الذي أشارت إليه النصوص ﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾، فالغفلة عن الشيء تشمل العلم بوجوده ثم تجاهله أو عدم إقامة وزن كبير له وهو ما يحدث من تجاهل للأبعاد الكمّية الفيزيائية للظواهر الاجتماعية والحضارية واعتبار فقط أن الحقائق المؤثرة هي ما يتم على المستوى فوق المجهري Macro-Level، كما يشير قوله تعالى ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ إلى أنَ البصر "المُضاعف" سيجد نتائج تختلف تماماً عن البصر التقليدي "المفرد"، فلا يجد أي فطور، بحيث يصبح ذلك المفرد خاسئاً في مواجهة المُضاعف، إذ يرى المفرد الكثير من الفطور (لعل المقصود بالبصر ذو الكرّتين هنا، البصر "الواقعي - التخيّلي/ الإفتراضي"، أي البصر "الخلاّق" لا "الواقعي" فقط، كما سنبيّن لاحقاً بالنسبة للإبعاد الفيزيائية للخيال).

(١٨) ستيفن هوكنج، الكون في قشرة جوز، (سلسلة عالم المعرفة "٢٩١")، ترجمة د. مصطفى إبراهيم فهمي، مطابع السياسة- الكويت، مارس ٢٠٠٣.



(شكل "١١")

- كذلك يمكن أن نلاحظ أن التشفير يمتد حتى إلى الأشكال على المستوى الظاهري، عن طريق ملاحظة إمكانية "إقتطاع" مختلف الأشكال الكونية من أي شكل موحّد لجسم أو ظاهرةٍ ما فيزيائياً، أي الأشكال اللانهائية داخل الشكل الواحد (الشكلُ المتكرر إلى ما لانهاية لموجة وتركيب شكلِ الحضارة المتقدمة داخل المتأخرة والعكس، ووجود الشكلين معاً وكلِ الأشكال الممكنة الأخرى بتكرر لانهائي داخل كل حضارة)، فمثلاً يمكن أن نرى ذلك في الشكل "١٢":



(شكل الظاهرة)

(الأشكال اللانهائية التي يمكن اقتطاعها فيزيائياً من داخل الظاهرة ذات الشكل المحدد)

■ إن مفهوم الفوضى أو الشواش Chaos في فيزياء الكمّ والذي يقول إنَّ معدل التوتر التراكمي لظاهرة رفرفة جناحيٍ فراشة في الأمازون، وحين ينضم لتموجات وتوترات ظواهركونية أُخرى يمكن

أن يتسبب على مدى زمني ما في إعصار فوق المحيط الهادي مثلاً[١٩]، يجعل – من المُفترض- أن الحركات العالية التواتر والإيقاع لتقنيات وأجهزة الحضارات المتقدمة أشد وأكثر تنوعاً وتعقيداً من حركة جناحي الفراشة مما يعجل بوقوع الدمار في زمن أقل وقريباً من موقع النشوء، خلافاً لما يحدث في حالة جناحي الفراشة الذي يحتاج لزمن ومسافات أطول لجمع التراكمات اللازمة، وهذا يفتح الباب لإسباب أُخرى لسقوط الحضارات غير سقوطها بسبب عوامل الضعف "السلوكي" التدريجي التقليدي لأصحاب تلك الحضارات كما ذكر ابن خلدون وغيره على سبيل المثال، ولا لعوامل الانهيار المفاجئ بسبب الكوارث الطبيعية/ الصناعية كسبب خارجي مباشر كما هو مُشاهد في الماضي والحاضر، بل تسقط فجأة وهي في قمة تطورها بسبب كارثة طبيعية/ صناعية "خارجية" ولكن نبعت "داخلياً" بشكل خفي من تموجات البناء الحضاري الثقافي والتقني نفسه (انقراض أو دمار أو اندثار مُفاجئ كما يُحتمل أنه حدث لحضارة الفراعين) ﴿حَتَّىَ إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَاراً فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ﴾، ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءهَا بَأْسُنَا بَيَاتاً أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ، فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءهُمْ بَأْسُنَا إِلاَّ أَن قَالُواْ إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ إذن فالتساوي بين الحضارة المتقدمة والمتأخرة يكون بالمعادلة التالية: "متقدمة تحوي بذور فنائها" في مقابل "متأخرة تحمل بذور نمائها" – هذا يعود بنا إلى أنَّ التقوى – ربما- يمكن أن تمنع أو تقلل ال Chaos المدمرة ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ﴾، بينما الكفر والمعصية يؤديان إلى دعم الـChaos أو تركه يتخذ مجراه المدمر(هلاك فرعون وقوم نوح وإرم وعاد وثمود في قمة قوتهم بظواهر طبيعية كونية بعد زمن معين من كفرهم بأنبيائهم ورُسُلهم). هذا البُعد الكمّي الطبيعي لل "Chaos" بالفعل مرتبط، بل ومتمثّل في آخر صناعي ألا وهو خلق التغيرات الكبيرة والهامة عن طريق تقنية غير مرئية "تكنولوجيا النانو" Nano-Technology والتي تعتمد على أجهزة ومعدات مصنوعة من الذرات والجزيئات (معجزة عصا موسى التي شقت البحر تُعد نموذجاً مُلهِماً ورائداً في هذا المجال) وقياساً عليه

(١٩) ستيفن هوكنج، الكون في قشرة جوز، (سلسلة عالم المعرفة "٢٩١")، ترجمة د. مصطفى إبراهيم فهمي، مطابع السياسة- الكويت، مارس ٢٠٠٣.

يمكن تصور كيف تكون حضارة متقدمة ما هي إلا نتيجة Chaos مساوياً لها ناتجاً من تموجات حضارات متأخرة كما سيأتي لاحقاً، فإن كان ال Chaos مدمراً فمعناه أن التقدم هو دمار في آن واحد كالبالون الذي يتم نفخه إلى أن ينفجر، وإذا لم يكن مدمراً فسيتوقف النفخ قبل انفجار البالون بحيث لا يكون سبب انفجاره إذا حدث داخلياً بسبب النفخ بل بسبب أي عامل خارجي آخر أو بسبب تدهور تدريجي. ولعل من أبرز الأمثلة على ال Chaos "الاجتماعي – الفيزيائي" في القرآن ما ورد في الآيات: ﴿مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾، فهذا الوضع الحضارى الاجتماعي المحدود يجعل قتل أو إحياء جزئ من أحد عناصر الحضارة، والذي هو النفس الواحدة، يتضخم ليمتد إلى البشرية كلها، وعلى هذا فإن باقي عناصر حضارة متأخرة ما – أيضاً- من موارد تقنية وطبيعية بدائية أو وسيطة تمتد إلى عناصر كل الحضارات المتقدمة الأخرى، فكأن الحضارات المتقدمة بكل مستويات تقدمها العلمي والتقني إنما هي نتيجة Chaos (مدمر أو غير مدمر) لتذبذبات أقل الحضارات تقدماً (أي ربما لإكثر القبائل بدائية) وبالتالي تكون الحضارات الفضائية المتقدمة "المحتملة" والتي تدب في أماكن ما من السموات والأرض وربما يتم الإتصال بها في المستقبل ﴿وما بث فيهما من دابة﴾ ما هي إلا نتيجة Chaos (مدمر أو غير مدمر) لإحدى الحضارات المتقدمة على الأرض حالياً أو في الماضي، أي كأن كل الحضارات المتقدمة والمتأخرة هي في الحقيقة جسد واحد ذو أعضاء وخلايا ومواد وطاقات متعددة ومتجددة، بالتالي فال Chaos يعني أن الحضارة المتأخرة هي التي تدفع إرادة وفكر المتقدمة لتتقدم نيابةً عنها في الفراغ التي تتيحه لها والمتقدمة بدورها تدفع المتأخرة أن تظل متأخرة نيابةً عنها مع عدم وجود فراغ بعد ملئه لتتراجع فيه بشكل فورى، ولكن بشكل تدريجي بعد نشوء فراغات وفجوات جديدة، فكأن في الحقيقة أن المتأخرة متقدمة بعيداً عن موقع تواجدها المباشر والمتقدمة متأخرة بعيداً عن موقع تواجدها المباشر تماماً كما أن على مستوى الوعي فإن ظاهر الجسد لا يعرف بما يجري داخله، ولذا ﴿مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد

الواحد﴾، أي المؤمنين بكل حضاراتهم المتقدمة والمتأخرة، والمؤمنين هنا سواء من أتباع دين واحد أو كل الأديان ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾، كذلك نفهم الأوضاع الاجتماعية الطبقية مثل: لماذا ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضاً سُخْرِيّاً﴾ مع أن هذا ينافي العدلَ ظاهرياً، ففي الحقيقة أن الاثنين متساويان، فالإثنان فوق بعضهما البعض والإثنان مسخران لبعضهما البعض، وهذا مطابق لما ذكرناه عن الفراغ في الشكل "٢" وما ذكرناه سابقاً عن "التشفير" في الأبعاد، كما يبين لنا مثلاً التساوي والتوازن في بعض القواعد الاجتماعية التشريعية التي تبدو ظاهرياً غير متساوية كتشريع "القوامة" كظاهرة اجتماعية حضارية ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ وكون المرأة ميراثها نصف الرجل وشهادتها نصف شهادة الرجل... بل وأبعد من ذلك في مسألة تساوي المنتصر والمهزوم في السياسة والحروب كما في قوله تعالى ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ﴾، ففي هذه الآية ذهاب إلى مكان أو بُعد كوني آخر بعيد تماماً عن موقع ظاهرة الصراع الحضاري بين الرسول ومن كذبوه لرؤية انتصار الرسول على أعدائه والذي هو قد يكون عكس ما هو حادث في موقع الحدث نفسه من ظهور أعداء الرسول عليه حتى أن من يراه يظن أنه مهزوم وأن لن ينصره الله، فهذا نوع من التشفير وهو ال Teleportation (هو عملية تلاش لموجود ما من مكانٍ معين ليتم تشكيل نسخة مطابقة له في مكانٍ آخر ولا يُشترطُ من نفس ذرات وجزيئات الأصل بل من ذراتٍ أخرى مشابهة عن طريق نقل Scanning المعلومات الأصلية إليها، تماماً مثلما يحدث بالنسبة لجهاز الفاكس Fax الذي ينقل نفس ما في الورقة إلى مكان آخر في ورقة أخرى، ولكن الفارق أن علماء فيزياء الكمّ بعد إجراء تجاربهم على الفوتونات والأيونات، يعتقدون وجوب تحطّم وتلاشي الأصل ليتم ذلك النقل، فيمكن مثلاً عند تماس العنصر "A" مع "B" أن تنتقل بعض المعلومات المشفّرة من الأول للثاني، ثم بعد انفصالهما بعيداً يمكن بعمليات محددة تحويل الاثنين إلى نسخة مكررة من "A" على حساب تلاشي كلٍّ من "A" الأصلية و "B" معاً[٢٠] العكسي

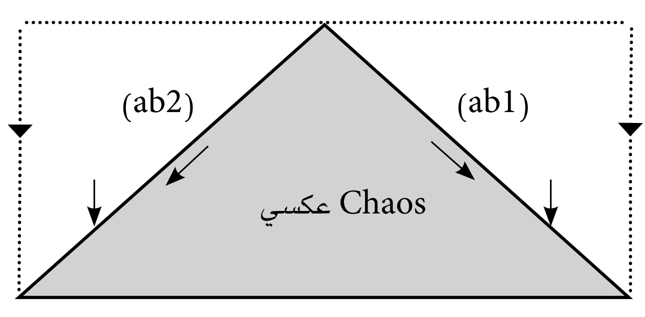
(٢٠) www/ Teleportation.htm

أو الوسيط – إن صح القول – والذي هو إيجاد نسخة معاكسة/ مضادة أو موازية للنسخة الأصلية وليست هي نفسها، وبالتالي لا تتطلب إختفاء النسخة الأصلية على أساس أنها انتقلت بكاملها إلى النسخة الجديدة- (كمثال تطبيقي: كون هناك تيارات خارج العراق ناهضت حرب العراق قبل أن تناهضه مجتمعات ينتمي إليها العراق، هو تأكيد على مسار مفهوم الأثر الخارجي النابع من Chaos بدأت من الداخل بشكل خفي وغير واضح، تماماً كما أن مسار تخلف إفريقيا نراه ممتداً من Chaos السلبيات داخل أوروبا، فال Chaos الذي هو عملية التضخم من البسيط للكبير، نراه أيضاً في مساره العكسي: عملية تقلص الكبير إلى البسيط؛ أي تقلص مسار الطاقة من أوروبا لإفريقيا).

لكن لو نظرنا إلى نظرية ال Chaos نفسها فسنجد أنها ربما كانت ظاهرة مُضخّمة لشيء من نفس جنسها (التموجات المصغّرة التي تؤدي إلى تموجات هائلة من نفس النوع)، فكيف يكون ال Chaos نتيجة مُضخّمة لشيء من جنس آخر (حضارة تستخدم جهاز الحاسوب مثلاً هى Chaos لحضارة بدائية لا تستخدم أي نوع من الأجهزة الإلكترونية؟)، فربما كان الحل هو بتقسيم ال Chaos نفسه إلى بُعد موجب وآخر سالب، فعند تحليل الاتخدامات الممكنة للحاسوب سنجد أنها: إما عملية التشغيل الأصلية المتميزة المعروفة والتي تعرفها الحضارة المتقدمة، أو عدد لا حصر له من الاستخدامات الأخرى وهي كل الاستخدامات الخاطئة والتي ستمارسها حضارة لا تعرف شيئاً عن الحاسوب، فمعرفتها باستخدامه لو رأته ستكون مثلاً: ضغط عشوائي على الأزرار، حمله ووضعه من مكان لآخر كزينة، قذفه وتحطيمه وفكه من باب التسلية أو اللعب أو لاستخدامه كأوعية، استخدامه كثقالة لمنع الأشياء الخفيفة من الطيران، ويدخل في ذلك طريقة عبث الأطفال – خاصة في مراحل الطفولة الأولى- ولعبهم بالجهاز إذا أُتيحت لهم الفرصة لذلك (لعب الطفولة يُظهر لنا بُعداً حقيقياً حتميّاً لا يصح تجاهله، في التركيب البشري "الكلّي" لأكبر علماء الحاسوب وهو كيف أن أكبر علماء هندسة وتقنيات الحاسوب كان سيكون علمه واستخدامه للحاسوب لو عاد به الزمن وصار طفلاً أو وصل إلى طفولة أرذل العمر ﴿الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ مِن

بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًاً﴾، وهو يشمل أيضاً استخدام تلك التقنية كأداة للجَرائمً المختلفة كالسرقة والقتل والتفجير والتجسس...، وهي استخدامات يتم اعتبارها خاطئة رغم أن طريقة الاستخدام صحيحة (الخطأ الاجتماعي حتى داخل الصواب العلمي التقني). فكل هذه الاستخدامات – الخاطئة بالنسبة للحاسوب- والتي تصلح لأشياء أُخرى عادية غير جهاز الحاسوب، هي موضوعياً قابلة للتطبيق عليه فلا يمكن تجاهلها كجزء من ظاهرة "الاستخدام المطلق الممكن لذلك الحاسوب"، إذن سنجد بالنتيجة أن الاستخدام الملائم للحاسوب (a) غارق في بحرٍ من الاستخدامات غير الملائمة (b)، وتلك الأخيرة يشترك في معرفتها والقدرة على القيام بها العالِم والجاهل بالحاسوب معاً، أما الأولى فيعرفها ويقدر عليها العالِم بها فقط. فإذا اعتبرنا أن الأولى هي الأكبر وزناً بسبب أنها الاستخدام المتقدم الملائم رغم أن الثانية هي الأكثر عدداً بشكل كبير، فيمكن أن يكون الشكل الجامع والموحِد للظاهرة ككل كالآتي:

(b) منطقة الإلتقاء بين العالِم والجاهل في الاستخدامات (الأكثر عدداً)



(a) منطقة تفرد العالِم في الاستخدام (الأكبر وزناً)

(شكل "١٣")

سنجد في الشكل كيف أن (a) هي Chaos عكسي ل (b) بسبب أن الاثنين ليسا من نفس النوع (ليس من "b" إلى "B" مُضخّمة مثلاً، أي ليس من استخدامات غير ملائمة بسيطة إلى استخدامات غير ملائمة كبيرة وكارثية، كما هو في ال Chaos التقليدي الموجب)، وهكذا نجد (ab١) و (ab٢) يمثّلان الثِقل/ الوزن الإفتراضى (الكثرة الفائقة في العدد) الذي يسمح لَ (b) بمساواة وزن (a)

وبالتالي يصلح أن يكون Chaos لها (العلاقات بين نقاط الظاهرة هي علاقات "معرفية" تمتد في الفراغ وقد ذكرنا قبلاً تأثير وقوة الفراغ على توجيه الظواهر المختلفة من مواد وطاقة وأحياء)، فهنا يمكن أن نطلق على الناتج الكبير الذي يظهر من إندماج موجات مختلفة النوع ما يُعرف في الفيزياء باسم Resonance بدلاً من Chaos. وما ذكرناه عن الحاسوب ينطبق أيضاً على السيارة وغيرها من المنتجات التقنية للحضارة كجزء من الظاهرة الحضارية لاستخدام تلك المنتجات، فنقطة الضعف في فهم تلك الظواهر الحضارية هي في رؤية جزء فقط من الظاهرة وعدم اعتبار أبعادها وامتداداتها المطلقة التي توضحها الفيزياء؛ أي اعتبار أن (a) فقط هي الحقيقة الموضوعية دون (b) و(ab١) و(ab٢)...وغيرهم "Negligible" ودون حتى إيجاد أبعاد تساوي وتوازن عدد تلك الأبعاد والامتدادات التي تم تجاهلها، وبالتالي عدم وضع أي حساب ولو تقريبي/ احتمالي لل Chaos الذي يمكن أن ينتج نتيجة لوجود تلك الأبعاد التي يتم تجاهلها واستبعادها سواء محسوسة أو فراغية وبالتالي يكون وقوعه مفاجئاً ﴿أخذناهم بغتةً﴾، من هنا كانت أهمية اعتبار النموذج رقم (١٢) المذكور أعلاه كمثال/ كحد أدنى ولو أن يكون فكرياً خالصاً، إذ يجب اعتبار أن عملية التفكير الخالص من المنظور الفيزيائي هي جزء حقيقي لا ينفصل عن الظاهرة فالصورة الذهنية للظاهرة (إذا اعتبرنا أن الفكر المجرد هو نوع من الفراغ) ما هي إلا مُعادل للبُعد الفراغي "الهولوجرامي" للظاهرة المحسوسة (بكل ما تحويه من فراغات فيما بين أجزائها وموجاتها كما أوضحنا قبلاً)، فإذا أضاف إليها الخيال صوراً أُخرى سيكون هذا معادلاً للامتداد الفراغي المحيط بالظاهرة والذي يؤثر في وجودها وحركتها كما أوضحنا سابقاً، وطالماً أنه فراغ فهو "فيزيائياً" يختزل الزمان والمكان ويتصل بالظاهرة عن بُعد بشكل حقيقي إذ لا معنى للحواجز والمسافات المادية أمام الفراغ، وهذه يمكن أن تكون الجدوى الفيزيائية من الحث القرآني على عملية التفكر ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ وليس فقط الجدوى الإيمانية بالاستدلال على عظمة الخالق، وذلك بناءً على أن الجدوى في توجيهات النصوص لابد

أن تكون مطلقة ومؤثرة على الكون وظواهره لا على النفس فقط ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ فرؤية الآيات فقط هي التي تفيد الإيمان أما الاستخدام التقني التطبيقي لتلك الآيات فمجال آخر، فلو قمنا بجعل شكل الأفكار الذهنية في شكل تموجات وذبذبات تختلف من فكرة إلى أخرى، فربما ستكون في الواقع موجات أقصر وأصغر وأسرع من موجات الطيف الكهرومغناطيسي العادية، فيمكن القول بأن تفاعل تلك الموجات مع بعضها سواء كانت تكراراً لنفس الفكرة من نفس الشخص أو من أشخاص آخرين أو أفكار مختلفة لنفس الشخص أو الأشخاص الآخرين، سيؤدي إلى تكوّن Quantum Chaos تكون مؤثرة في الكون بنفس طريقة جناحي الفراشة، وربما بشكل أشد كفاءة طالما أن هذا ال Chaos سيكون أقرب إلى أن يكون "فراغي" Vacuum/Space Chaos وبالتالي تكون سرعة وانتشار امتداداته أكثر كفاءةً نتيجة أن العوائق التي تعترضه أقل بشكل كبير (القدرة الكبيرة على الإختراق لدي الفكر والخيال)، وعلى هذا يكون ما تم تطبيقه من أفكار وخيال في صورة تقنياتٍ وأجهزه متقدمة لا يخرجها إلى الواقع أكثر من الذي ما زال خيالاً لم يتم تطبيقه بعد، بل إن الواقع هو "الكل" وما تم تطبيقه إنما هو "تكثيف حقلي" على غرار تكثف الطاقة إلى مادة فتظل حدود الواقع ممتدة إلى المدى الذي تصله الطاقة ولا تنكمش وتتراجع لتقتصر فقط على حدود المادة المتكثفة، أي يصبح الواقع الكليّ الموضوعي مماثل "للجسم وحرارته" وليس الجسم فقط، من هنا كان التطبيق (الذي هو جزء من الواقع الواسع) دائماً محدود أي أكثر إجهاداً وصعوبة وأقل مرونة وأكثر زمناً في إنتاجه (الQuantum Transformation مبني على ملاحظة الأثر الحقيقي والمادي لعمليتي التفكير والوعي اللتان تتمان داخل الذهن من حيث إنتاج موجات "ألفا" وهرمونات ومواد كيميائية عند كل فكرة ما، وقد ذهب بعض الفيزيائيين إلى أنه حتى عند ملاحظة عنصرين أو ظاهرتين منفصلتين في العالم الخارجي، فإن هذا يبدو وكأنه عملية "خلق" لرابطة موجية أسرع من الضوء بين الاثنين[٢١]، وإن من قصور ربط التجربة - بشكلها

(٢١) www/QuantumTransformation.htm

التقليدي- بمفهوم "الحقيقة" بدلاً من ربط الخيال المنطقي - المعادل للفراغ- بها (وهو بعينه الذي على أساسه يقوم موضوع البحث الذي يربط ويعمم قوانين الفيزياء على مكونات وتوجهات الحضارة مما يجعل البحث يبدو ميتافيزيقياً)، يتجلى في أنها تبين فقط أما البُعد الموجب أو السالب من الظاهرة، بينما الميتافيزياء (التي يمكن القول أنها صارت وجه آخر أيضاً لفيزياء النسبية والكمّ) قادرة على أن توضح وتطرح بالتساوي جميع الأبعاد التي يمكن إدراكها (متعددة الأبعاد) ولهذا يقال: يصعب رفض أو قبول ما تطرحه الميتافيزياء، بينما يمكن أن يكون هو قبول لوضع جامع تستوي فيه حجج القبول مع حجج الرفض إذ أن المطالبة بإخضاع الميتافيزياء للتجربة حتى يتم قبول نتائجها، يكون بمثابة المطالبة بإثبات مستوى أعلى وأشمل بواسطة مستوى أحادي البُعد أدنى وأكثر محدودية منه، ومن هنا كانت ميتافيزيائية الألوهية وصفاتها هي أعلى وأشمل ما يمكن الوصول إليه من حقيقة لأنها ذات أبعاد لانهائية/ مطلقة التعدد، كذلك تقييد الفكرة المطلقة أو الخيالية بقيود الحسّ والتجريب لابد أن يكون فقط بغرض زيادة الفهم ونفع البدن المحدود الموازي لها، ثم يتم الانطلاق منها مرة أخرى إلى السعة المطلقة التي هي سبق للتجربة، فالحس والتجربة ليسا مقياس الكون، بل مجرد نقطة انطلاق، فلا يمكن جعل الوجود التجريبي أولى من الخيالي/ الفكري رغم أن الأخير هو أقوى إختراقاً وأسرع انطلاقاً وأكثر إحاطة وشمولية، فالتجريب يجعل المرء يرى الموجب أكثر من السالب أو العكس، بحسب ما ستنتهي إليه التجربة المعتمدة على تقنيات محدودة، أما الخيال فيمكنه طرح كل الأبعاد الممكنة بشكلٍ متساوٍ (يكفي أن الفكر والخيال هما الشيء البسيط السهل الذي يملكه كل إنسان عادي، والقادر على ضرب القلاع والتحصينات المضروبة على التخصصات العلمية الدقيقة والسرية التي في المعامل، بل وتجاوزها فيحدث التكامل الفكري الشامل وإن لم يحدث التطبيقي المحدود)، وحتى عند تحليل المفهوم الاجتماعي للتجريب المعملي والذي هو في حقيقته التكوينية ظاهرة فيزيائية، فإن ما تكون نتيجته غير قطعية أو ضعيفة أو خيالية "معدومة"، هو من منظور الفيزياء نفسها بُعد ميكروي Micro-level مجهري، بينما الأبعاد الأخرى أوسع،

وربما كان المجهري أقوى طاقةً كما في الطاقة النووية مقارنةً بالفحم.

ومن هنا أيضاً نفهم حث القرآن على جعل كل الأفعال متوسعة وذات أبعاد مطلقة بأن تكون عبادة ﴿قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ولا يمكن أن يكون الانخراط في ظاهرة ما عبادة بتجاهل الأبعاد والروابط الفراغية لتلك الظاهرة، فالاستخدامات المتضادة للظاهرة في الشكل رقم (١٢) من الصعب تجميعها كظاهرة تجمع بين الاستخدام المحدد للتقنية وباقي الاستخدامات الكثيرة المُستبعدة إلا بواسطة الروابط والامتدادات الفراغية التي ستجمع بين أجزائها (فالشكل يجمع بين الحضارات المتقدمة والمتأخرة في تكامل فيزيائي)، وهذا مُستمد من منطق التقنية نفسها، إذ أن التعقيد الذي تتميّز به الآلات والأجهزة في العادة يتنافى مع استخدامها في مجالات محدودة دون تعويض لعدم التناسب هذا بين تعّقد تركيب الآلة من ناحية، وسهولة أو ضآلة أو قلة عدد الغايات والأهداف المطلوبة من تلك الآلة من ناحية أُخرى (مثلاً: الحاسوب هو فقط من أجل سرعة الاتصالات وتحليل وحساب وبرمجة البيانات والمعلومات بسرعة فائقة، السيارة والطائرة ومختلف وسائل النقل هي فقط من أجل سرعة الوصول لإماكن بعيدة وشحن بضائع كثيرة... الخ). كذلك نفهم قوله تعالى عن عملية خلق الإنسان ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ مما يدل على مشاركة خالقين آخرين مع عدم وجودهم مادياً وحسيّاً إلا إن كانوا جزءاً من المثال الإلهي الذي هو "الفراغ المطلق" (أي جزئية الفراغ الفكري والخيالي والذي وحده يمكنه من ملاحظة بحر الفراغات الذي يتوغل ويحيط بكل الأشياء الموجودة المحدودة). وكذلك آيات يسأل الله فيها ويترك الإجابة معلقةً ليتم تصور وتحليل مواضيع الأسئلة ذهنياً كما هي (أي كما خلقها وفعلها الله تعالى) ثم إعادة تخليقها ذهنياً (مدى قدرة الإنسان على خلقها أو فعلها أو محاكاتها) ﴿أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ﴾ ﴿أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَم مَّنْ خَلَقْنَا﴾، وكذلك وجود الفكر والوعي الإنساني بما يعدل الكون كله قبل جسد الإنسان ومشاركة ذلك الوعي في الكون ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ﴾

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ من بَنِي آدَمَ من ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى﴾ ﴿الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾.

– لكل منظور هدف ينتهي إليه وهو رؤية الواقع وفق ذلك المنظور، فالمنظور الفيزيائي هو الذي يوفر النتائج التي تنسجم مع كل منظور، فمثلاً بالنسبة لرؤية الواقع على أن: دولة عظمى أقوى من أخرى نامية إقتصادياً وعسكرياً (المنظور الاجتماعي الإنساني)، نجد أن المنظور الفيزيائي يتيح نفس هذا المنظور لمن يرغب فيه على أساس أن الظاهرة الاجتماعية الإنسانية هي جزء من المنظور الفيزيائي، فيجعله منظوراً مشروطاً بزمكانات ذات اتجاهات معينة ومحددة تحكم كل من الناظر والمنظور حتى تكون النتيجة على ما هي عليه (كالقطار الثابت الذي يُرى من خارجه القطار المتحرك سابقاً له)، ثم بعد ذلك يتيح منظور التوازن لمن يريد حلّ المشكلة (أي أن القوة العظمى مساوية للنامية إقتصادياً وعسكرياً) وذلك بتعديل بعض الزمكانات المحدودة بقدر معين (كالقطار الثابت الذي يتحرك من بداخله بتوازي مع القطار الآخر المتحرك فيبدو الاثنان ثابتين)، كذلك يتيح منظور ثالث لمن أراد تغيير المشكلة لصالحه (يرى النامية متفوقة على العظمى اقتصادياً وعسكرياً) وذلك بتعديل زمكانات محدودة مرة أخرى (كمن ينظر من داخل القطار الثابت إلى آخر متحرك فيبدو الثابت وكأنه هو المتحرك والمتحرك ثابت، بحيث يحتاج لمرجعية ثالثة محايدة وثابتة لإثبات العكس)، ولعل أشهر وأشمل الأمثلة هو رؤية الشمس تدور حول الأرض مقابل رؤية أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، فالخداع البصري ما هو إلا تغير في الزمكان والاتجاه وبالتالي هو جزء من التركيب الكوني مثله مثل الحقيقة البصرية تماماً (رؤية الحق باطل والباطل حق مذمومة إذا كانت مجردة ومبنية على الهوى، أي لم تكن مستندة على الدليل الذي هو في هذه الحالة: الفيزيائي العكسي أو التطبيق الفيزيائي العكسي على الاجتماعي أو الفيزيائي التقليدي دون تبيين كيفية ذلك، مثال: دون وضع منظور وسيط بينهما كمنظور "تغيّر السرعات والاتجاهات" مثلاً، كما سيأتي ذكره لاحقاً)، كذلك لمن يريد أن يرى الوضع كما هو بشكل شامل، أي بكل النقائض مجتمعة (القوة العظمى متفوقة + مساوية + لا متفوقة... في آنٍ واحد)، إذن فالمنظور الفيزيائي

يسمح ببرمجة الذهن على "نسبية" وسائل قياس الواقع، أي تعدد تلك الوسائل بدلاً من البرمجة التقليدية التي ترى وسيلة واحدة أو بضع وسائل فقط. كذلك نلاحظ أن الإشكاليات من المنظور الاجتماعي كجزء من الفيزيائي، وحتى من المنظور الفيزيائي التقليدي المحدود تتطلب تحرك عقلي- جسدي لحلّها موضوعياً، بينما بالنسبة لمنظور التساوى أو الإنقلاب إلى العكس أو الجمع بين النقائض...، نجد أن التحرك المطلوب هو ذهني/ عقلي خالص، لكن هناك نقطة التقاء وهي: منظور التحرك الجسدي بسرعات واتجاهات زمكانية متفاوتة يمكنه أن يحقق نفس نتائج منظور التساوي أو العكس أو الجامع بينهما، ولكن في كلٍ من المنظورين الاجتماعي والفيزيائي التقليدي.

- يمكننا أن نرى فيزيائياً أن الحضارات الأسرية أو القبلية أو الشعوبية أو القومية... ليست فقط مظاهر للتطور المتعاقب عن بعضها بعضاً، بل أيضاً كلها أبعاد ومستويات متعددة من الوجود الحضاري في آنٍ واحد، فكلها تشتمل على بعضها بعضاً منذ البداية (الأسرة مثلاً ومنذ البداية هي نواة "تشفّر" في داخلها القبلية والشعوبية والقومية ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾. فالحضارة الأمريكية مثلاً - إن صح التعبير ليست مستقلة، بل هي تكثيف وتجميع لحضارات قديمة على اعتبار أن الشعب الأمريكي مكوّن بشكل متفاوت من عدة شعوب، إن لم تكن كل شعوب الأرض (نموذج مدني للحج من حيث تجمع أجناس البشر كما قال لويس فرخان)، فمقابلة مفهوم "حضارة أمريكية" مع حضارة "الإنكا" مثلاً هو من باب المتعدد مقابل الآحادي (انتشار الآحادي عبر الآف السنين أفقياً مقابل انتشار المتعدد ذو البضع سنوات رأسياً)، والإزاحة تجاه الهنود الحمر "فيزيائياً" هو من قبيل تزحزح الموجات القصيرة في الأفق بالمسافة لتحل محلها الموجات الأطول (زحزحة دوبلر). وحتى بالنسبة لحلول المشاكل العالمية بين تلك الشعوب والدول، نلاحظ مبدئياً أن له وجهين: أن يكون حلاً واحداً عالمياً، أو أن يكون الحل العالمي هو مجموع الحلول المحلية المختلفة بل والمتناقضة أحياناً.

الخلاصة :

١) إمكانية إظهار التوافق بين تركيب العلاقات بين الحضارات بصفة عامة، والحضارات المعاصرة بصفة خاصة، وبين العديد من قوانين الفيزياء في مجالات متعددة قد تبدو بعيدة تماماً عن مجال الحضارات وتفاعلاتها.

٢) إن قوانين الفيزياء قد تكون هي الأقدر على الإحاطة بأبعاد العلاقات بين الحضارات بشكل عام، رغم أن الطبيعة البشرية قد تميل إلى عكس ذلك في العادة.

٣) الخصائص السلبية للحضارات المعاصرة من منظور العلوم الإقتصادية والسياسية (صراع المصالح والموارد، سقوط الحضارات سياسياً واقتصادياً وأخلاقياً، هيمنة القوى الكبرى وهزيمة الصغرى...) يمكن أن تُرى عكس ذلك من منظور الفيزياء وقوانينها، فكأن الصورة الأولى غلاف يظلل الصورة الحقيقة ويخفيها، أو مجرد تعبير عنها بشكلٍ معين.

٤) بالإضافة إلى الحلول المادية الّتي يمكن أن يوفرها المنظور الفيزيائي للصراع والخلل في التوازن بين الحضارات - ولو جزئياً- فهو هام للبناء النفسي في مواجهته لتلك الإشكاليات الحضارية، إذ أنه قد يكون الأقدر على أن يكون أمثلة عملية تشرح وترسخ الإطار الديني (القضاء والقدر)، الذي يحيط بالعلاقات السلبية بين الحضارات حين تكون حادة وفوق قدرة البشر على حلها في مكان وزمان معينين.

٥) نصوص الدين (الإسلام) قد تؤيد ظاهرياً تفسير العلاقات السلبية بين الحضارات من منظور سياسي-اجتماعي-اقتصادي، إذ أنه الأقرب إلى أفهام الناس عبر العصور أما التفسير الفيزيائي فتشير اليه نفس النصوص ولكن بشكلٍ خفي لأنه كان يتطلب وصول البشرية إلى مرحلة متقدمة علمياً (كما هو الحال في عصرنا) لاكتشاف القوانين التي يمكن استخدامها في التفسير.

٦) التكلف في إخضاع ظاهرة العلاقة بين الحضارات لقوانين علمية غير تقليدية هو تكلف توسعي "إيجابي" من باب تكلف إنتاج طاقة كبيرة من أخرى بسيطة، فالتكلف "السلبي" المذموم هو التكلف في الصفات البشرية ﴿وما أنا من المتكلفين﴾ وليس التكلف في التحليل العلمي غير التقليدي والذي هو أقرب إلى

التدبر/ التفكر المتجدد باستمرار.

٧) إن الفكر/ الوعي بكل أنواعه (موضوعي/ علمي/ فلسفي، مثالي/ خيالي، خرافي/ أسطوري...)، بالإضافة لأبعاده الحضارية/ الاجتماعية له خواص مطابقة لبعض الأبعاد الفيزيائية (مثال: الفراغ Vacuum/ Space، والإشعاع إلى حدٍ ما) وبالتالي هو امتداد فيزيائي حقيقي لا يمكن فصله عن مخْتلف الظواهر الفيزيائية التي يتعامل معها وتكون موضوعاً له.

٨) مقياس التقدم ليس هو ما حققه الغرب ولكن هو اعتبار الموقع الكوني لا الذاتي لكل فرد أو أسرة أو دولة، وبالتالي تحقيق ما يناسب كل فردٍ على حده، ثم ما يناسب كل أسرةٍ على حده، ثم كل دولة على حده (مثال: ربما الأنسب لشعب ماً حسب الناتج "النسبي" لامتداداته الفيزيائية أن يتقدم نفسياً أَو فكرياً أو خيالياً/ أدبياً بما يعادل التقدم المادي الغربي، وليس أنِ يتقدم مادياً مثل الغرب، بناءً على عدم معرفة هل الأفضل كونياً لإنسانٍ معين أنٍ يحيا أو يموت، أو أن يعيش مرفهاً أو في معاناه، وبالتالي متقدماً أو متأخراً...الخ إلا بتجميع أقصى ما يمكن من أبعاد فيزيائية كونية، فهي تظل "نسبية" ولكن أفضل بكثير من الانغلاق داخل أبعاد شديدة المحدودية).

٩) حسب مبدأ أرقام جراسمان في عدم تجاهل اختلاف الأبعاد المتطابقة في التركيب لا في الترتيب والاتجاه: ما من مشكلة يبدو لا حلّ لها أو هناك حل واحد فقط لها، إلا وكل/ باقي الحلول موجودة في أشكالها "المادية/ الفراغية" الداخلية اللامتناهية (على أساس أن الداخلي مادي يحتوي على فراغ) + في الأشكال "الفراغية/ المادية" العكسية المحيطة بها (على أساس أن الخارجي فراغي يحتوي على مادة)، فالداخلي يحتاج إلى "استخلاص/ تكثيف" والخارجي يحتاج إلى "تكثيف/ استخلاص". إذن فتحويل المشاعر والأفكار إلى أشكال هو الخطوة الأولى من أجل استخلاص/ تكثيف أبعادها "المادية/ الفراغية" الداخلية و تكثيف/ استخلاص أبعادها "الفراغية/ المادية" الخارجية، ومن هنا يكون "الفكر" هو في الحقيقة عملية استخلاص وتكثيف مادي/ فراغي للأبعاد الداخلية للمادة + عملية تكثيف واستخلاص للأبعاد الفراغية/ المادية خارج المادة.

١٠) تحويل ظواهر الحضارة إلى أشكال موجية مرتبطة "شكلياً" بالأشكال الفيزيائية، يمكن أن يساهم في إبراز أبعاد جديدة وإثراء التنبؤ الإحتمالي بوقوع أحداث وظواهر مختلفة في البنيات الحضارية.

المراجع :

١- ميتشيو كاكو، رؤى مستقبلية/ كيف سيغير العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين (سلسلة عالم المعرفة "٢٧٠")، ترجمة د. سعد الدين خرفان، مراجعة محمد يونس، مطابع الوطن الكويت، يونيو ٢٠٠١.
٢- ستيفن هوكنج، الكون في قشرة جوز، (سلسلة عالم المعرفة "٢٩١")، ترجمة د. مصطفى إبراهيم فهمي، مطابع السياسة- الكويت، مارس ٢٠٠٣.
٣- د. أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، دار التنوير للطباعة والنشر/ بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٤.
٤- جمال عبد الملك(إبن خلدون)، مسائل في الإبداع والتصور، دار الجيل/ بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١.
٥- نبيل هادي، أخطبوط الإرهاب، دار الفارابي/ بيروت، ١٩٨٦.
٦- د. شذى سلمان الدركزلي، الطريق النووي في نصف قرن ما له وما عليه، الدار العربية للعلوم الجيل/ بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧.
٧- ميتشيو كاكو، رؤى مستقبلية، ترجمة: د. سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الوطن/ الكويت، يونيو ٢٠٠١.
٨- د. كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٠.
٩- د. وائل أحمد خليل، مشروع نسق السايبرنيتيك الجديد بصدد مفاهيم المسألة المعرفية/ الحضارية، سلسلة حوار الحضارات، مركز التنوير المعرفي ٢٠٠٤.
١٠- ابن قيم الجوزية (٦٩١- ٧٥١ هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الحديث خلف الجامع الأزهر، (٣ أجزاء)، الطبعة الأولى ١٩٨٣.
١١- A.F. Abbott، Ordinary Level Physics، 3rd ed. Heinemann Educational Books (London: 1980).
١٢- P. Orlov، Fundamentals of Machine Design، Vol. 2، Mir Publishers(Moscow: 1976).
١٣- Earl W. Swokowski، Calculus with Analytic Geometry، 3rd Edition، PWS Publishers (U.S.A: 1984).
١٤- Robert K. Murray، Daryl K. Granner، Peter A. Mayes، Victor W. Rodwell، Harper's Biochemistry، 23rd Edition، Middle East Edition 1993.

نحو برنامج للبحث العلمي في إسلام العلوم

د. محمد الحسن بريمة (*)

مقدِّمة:

إن الذي حدا بي إلى كتابة هذه الورقة أمران، سوف أقدم لها بأحدهما وأختمها بالثاني. أما السبب الأول فهو ما بدا لي من بعثرة جهود التأصيل في مجال إسلام العلوم الاجتماعية وعدم القدرة حتى الآن على بلورة المسلمات والفرضيات الأساسية لأي علم منها رغم العدد المقدر من العلماء المسلمين الذين انخرطوا في هذه العملية ورغم العدد الكبير من الأدبيات العلمية التي نشرت في بعض العلوم مثل الاقتصاد. وغني عن القول أن أيًّاً من هذه العلوم لن يتطور وينمو ما لم يتمكن العلماء من وضع المسلمات والفرضيات الأساسية له، ولن يكون إسلاميا ما لم تكن هذه المسلمات مأخوذة مباشرة من الوحي أو ترجع في أصلها إليه.
ويبدو لي أن جزءاً كبيراً من الإشكال يعود إلى الجهل بكيفية البناء النظري للعلوم التجريبية، لاسيما في مجال العلوم الاجتماعية، وكيفية تطور العلم المعنى ونموه حتى يصل إلى مرحلة النضوج. وكل هذه القضايا تعالج في إطار فلسفة وتاريخ العلوم والتي قل ما نهتم بها في عالمنا الإسلامي لاسيما كمقررات للتدريس في جامعاتنا ولجميع الطلاب.

إننا في حاجة ماسة إلى إطار منهجي يمكن من عملية التراكم المعرفي في مجال العلوم الاجتماعية الإسلامية، حتى لا يكون حالنا حالِ الذي يريد بناء عمارة تناطح السحاب وهو لم يضع لها أساساً، وليس لديه تصور للكيفية التي بها ينبغي أن يتم رصَّ اللبنات بعضها فوق بعض لتعطى العمارة شكلها، رغم توفّر جميع مواد البناء اللازمة. وفى سبيل تسليط الضوء على هذه القضية الأساسية رأيت أن أقدم للعلماء المسلمين المنشغلين بإسلام العلوم الاجتماعية (لاسيما علم الاقتصاد) تلخيصاً مبسطاً لإحدى أهم النظريات المتعلقة بهذا الموضوع، وهى نظرية "برنامج البحث العلمي" لمؤلفها أيمرى لاكاتوس ، ثم نُعطي مثالاً من علم الاقتصاد الغربي في كيفية تطبيقها منهجياً . ولابد أن نبادر بتأكيد أن نظرية

× عميد معهد إسلام المعرفة – جامعة الجزيرة – ودمدني السودان.

"برنامج البحث العلمي" ليست نظرية في المعرفة، حتى لانتهم بأننا نستورد نظرية المعرفة بدلاً من استنباطها من مصادرها الإسلامية، ولكنها نظرية حول المعرفة العلمية التجريبية. فهي تتعلق بكيفية بناء علم من العلوم التجريبية ومراحل نموه المختلفة حتى ينضج فيصبح علماً، أو يذوى ويموت، كل ذلك من خلال استقراء تطور العلوم التجريبية عبر التاريخ، لاسيما في القرون الأخيرة . وغنى عن القول أن العلوم الاجتماعية هي علوم تجريبية لأنها تدرس الظاهرة الاجتماعية، تفسيراً لما وقع، وتنبُّؤاً بما هو محتمل الوقوع.

إن "برنامج البحث العلمي" كإطار منهجي يمدنا - كما سنرى - بآليات لضبط الجهود العلمية المبذولة وتقييم نتائجها موضوعياً بعد كل فترة وأخرى. والسبب في ذلك هو أنه يلزم كل العاملين في الحقل العلمي بثوابت ومعايير محددة في كيفية القيام بمهامهم البحثية، وكيف ومتى يمكننا الحكم على الجهود بأنها متقدمة نظرياً وعملياً ومن ثم إمكان الاستمرار، أو أن البرنامج البحثي فاشل، ومن ثم النظر في إمكان تعديله أو إلغائه والبحث عن برنامج بديل للجهود العلمية. وسوف يتيسر هذا الحكم أكثر عندما يكون لدينا أكثر من برنامج بحث علمي معترف به ويمكن المفاضلة بينها على أساس النتائج العلمية التي يُتوصَّل إليها في تفسير الظواهر.

على العموم نرجو أن تكون نظرية "برنامج البحث العلمي" مطروحة للحوار والنقاش العلمي، إما للاستفادة منها في نفسها، أو لتسليط الضوء على القضية المنهجية التي تعالجها حتى يتبلور رأى بشأنها، لاسيما وأنها قد أثارت جدلاً طويلاً وتعرضت للكثير من النقد في أوساط علماء فلسفة العلوم، بشقَّيهما الطبيعي والاجتماعي(١).

لكن نعتقد أن الانضباط في البحث العلمي الذي يوفره الإطار المنهجي للنظرية يوفر قدراً كبيراً من موارد البحث، من جهود وزمن، ربما تضيع بسبب البعثرة الناجمة عن انفراد كل عالم بتحديد كل ما يتعلق بنشاطه البحثي دون أن يكون هناك رابط منهجي بين مختلف الباحثين في المجال الواحد، دعك عما هو أوسع كقضية التأصيل المعرفي وإسلام العلوم.

نظرية برنامج البحث العلمي: "The Methodology of Scientific Research Programmes"

(١) أنظر كتاب F. Suppe بعنوان: The Structure of Scientific Theories، University of Illinois Press، 1977.

يهتم علم المنهجية بالنسبة إلى لاكاتوس "Lakatos" واضع نظرية "برنامج البحث العلمي" بوضع المعايير القيمية "Normative" التي ينبغي أن تتبع لضمان تطور العلم وتقييم هذا التطور. إلا أن لاكاتوس ذهب إلى أكثر من ذلك واعتبر أن نظريته القيمية هذه تصلح أيضا لأن تكون نظرية وضعية "Positive" يمكن بواسطتها تفسير التطور التاريخي للعلم . ولكن نحن هنا معنيون فقط بالجانب المعياري في نظريته والذي يبدأ برفض فكرة أن النظرية العلمية المفردة هي الوحدة المناسبة للتقييم المنهجي كما زعمت مدرسة كارل بوبر "Karl Popper". أما بالنسبة إلى لاكاتوس فإن ما ينبغي تقييمه منهجيا هو مجموعة عنقودية ""Cluster من النظريات المتداخلة والمترابطة عضوياً، أو ما يسميه هو "برنامج بحث علمي" .ويؤيد هذا أن كثيرا من المهتمين بفلسفة العلوم لاحظوا أننا في حقيقة الأمر لا نختبر عمليا فرضية "Hypothesis" معينة بمفردها بل ومعها مجموعة من الافتراضات المساعدة "Auxiliary Assumptions" مما يصعب معه القطع بدحض أو إثبات الفرضية المعنية. هذه الحقيقة حدت بمدرسة الدحض "Falsificationism" إلى التمييز بين الافتراضات المساعدة العشوائية "Ad hoc" وغير العشوائية "Non Ad hoc" فمن المسموح به عند هذه المدرسة أن ننقذ نظرية من الدحض والتفنيد بإجراء تغيير في أحد افتراضاتها المساعدة، شريطة أن يكون مثل هذا التغيير يزيد من المحتوى التجريبي للنظرية، وذلك بزيادة عدد نتائجها القابلة للتفنيد بالملاحظة والتجربة. وكل تغيير في الافتراضات المساعدة للنظرية يعجز عن الوفاء بهذا الشرط فهو تغيير عشوائي عند هذه المدرسة(٢).

لقد قام لاكاتوس بتعميم هذه الضوابط وذلك بتمييزه بين برنامج بحث علمي متقدم "Progressive" وآخر متأخر "Degenerating". يعتبر برنامج البحث متقدماً نظرياً "Theoretically Progressives" إذا كانت صياغته المتوالية تؤدى إلي زيادة في" محتواه التجريبي، أي يمكنه التنبؤ بحقائق جديدة لم يكن من الممكن أو المتوقع التنبؤ بها في الصياغة السابقة للبرنامج . ويعتبر برنامج البحث العلمي متقدماً تجريبياً أو عملياً إذا أمكن تقديم الدليل التجريبي المؤيد للزيادة النظرية

(٢) أنظر مقالة M.Blaug بعنوان : Paradigms Versus Research Programmes منشورة في كتاب Method and Appraisal in Economics لمحرره S.J. Latsis، 1976، Cambridge University Press

في المحتوى التجريبي للبرنامج. أما إذا تميز برنامج البحث العلمي بالتعديلات العشوائية المتلاحقة بحيث يكون الغرض منها أن يتوافق البرنامج مع كل ما يستجد من حقائق واقعية "Empirical Facts" فيعتبر حينئذ برنامجاً متأخراً "Degenerating".

ولكن هذه التصنيفات والتقسيمات عند لاكاتوس نسبية وليست مطلقة. كذلك فإن تطبيقها على برنامج البحث العلمى ليس آنياً وإنما تأخذ قوتها من تراكم النتائج المؤيدة لها عبر الزمان، مما يعنى أنه ليس بالإمكان الحكم الآني على برنامج البحث بأنه علمي أو غير علمي، بل قد يظل البرنامج متقدماً "علمياً" ردحاً من الزمن ثم يتأخر "غير علمي"، وقد يحدث العكس.

يقسم لاكاتوس برنامج البحث العلمي إلي جزئين رئيسيين ، حيث يتكون الجزء الأول والأهم مما يسميه " القلب الصلب" "Hard Core" بينما يتكون الجزء الثاني مما يسميه "الحزام الواقي" "Protective Belt". والحزام الواقي هو منطقة المرونة في برنامج البحث العلمي حيث يحتوى على مجموعة من الافتراضات المساعدة والتي بضمها إلي "القلب الصلب" للبرنامج تتولد عنهما نظريات وفرضيات قابلة للتفنيد عن طريق الاختبار والتجربة. وهذه الفرضيات التجريبية هي التي تكسب برنامج البحث العلمي شهرته العلمية لأنها تتحمل تبعة المحاولات المتكررة لتفنيد البرنامج عن طريق التجربة والاختبار العملي.

أما "القلب الصلب" لبرنامج البحث العلمي فهو غير قابل للتفنيد بقرار متعمد من العلماء أنصار البرنامج. ويتكون القلب الصلب من جزئين، الأول عبارة عن المعتقدات "المسلمات" العلمية والغيبية التي يؤمن بها أنصار البرنامج من العلماء. أما الجزء الثاني فيسميه لاكاتوس الموجه الكشفي الموجب "Positive Heuristic"، ويحتوى على مجموعة من الموجهات والإرشادات تتعلق بكيف ندافع عن البرنامج، وماذا يقع في دائرة اختصاصه وما يقع خارجها، وكيف يمكن أن نشكل ونغير ونطور النظريات والفرضيات التجريبية التي تولد في منطقة الحزام الواقي؟

والقلب الصلب هو الذي يحفظ لبرنامج البحث العلمي تميزه وتفرده لأنه محمي من التغيير والتبديل، بل يعتبر رفض أو تغيير أحد مكوناته رفضا لكل البرنامج. أما في منطقة الحزام الواقي

فيمكننا التخلي عن النظريات والفرضيات التجريبية واستبدالها بأخرى دون أن نتخلى عن برنامج البحث العلمي نفسه. كذلك ليس من الضروري أن تتم صلابة القلب وقتيا بل يكتسب صلابته تدريجياً من خلال تطويره ومن خلال مواصلة التحديد الدقيق لمفاهيمه ومصطلحاته.

ولكن يبقى السؤال: هل توجد أي معايير موضوعية يمكن بها رفض أو هجر برنامج بحث علمي معين؟ يجيب لاكاتوس على ذلك بأن المعيار الموضوعي هو أن يوجد برنامج بحث علمي منافس يمكن من خلاله تفسير كل الظواهر التي فسرها الآخر ويزيد عليه بقدراته التفسيرية والتنبؤية بحيث يفسر ظواهر ويتنبأ بأخرى يعجز عنها البرنامج الآخر.

ونختتم هذا العرض الموجز لنظرية برنامج البحث العلمى بإعطاء مثال من علم الاقتصاد في محاولة لتطبيق النظرية على أكثر العلوم الاجتماعية تطوراً منهجياً. يقول مارك بلاو "Mark Blaug" إن برنامج البحث العلمى الذي ظل يهيمن على علم الاقتصاد منذ القرن الثامن عشر وإلى قرننا هذا هو ذلك الذي يقوم على مبدأ : التوازن الاقتصادي من خلال آليات السوق[٣]. ويتكون هذا البرنامج ، أولاً، من مبدأ سلوك الفرد المبنى على التعظيم المقيّد "Constrained Maximization"، ثم أضيف هذا المبدأ إلى مبدأ آخر وهو المتعلق بالتوازن الكلى في اقتصاد يتم تنظيمه تلقائيا من خلال آليات المنافسة الحرة . ومن مجموع هذين المبدأين يصل عالم الاقتصاد إلى منهجيته التحليلية القائمة على المقارنة الإستاتيكية "Comparative Statics" التي بواسطتها يتحصل على مؤشرات نوعية عن اتجاهات التغيير في المتغيرات الأساسية في النموذج بسبب تغير طفيف في أحد ثوابته "Parameter"... أما القلب الصلب "Hard Core" لهذا البرنامج فيتكون من نسخة مخففة من المعتقدات الميتافيزيقية المعروفة باسم افتراضات نظرية المنافسة الحرة "The Assumptions of Perfect Competition" مثل الحسابات الاقتصادية المنطقية "Rational Economic Calculations" الذوق الثابت "Constant Tastes" الاستقلالية في اتخاذ القرار "Independence of Economic Decisions"، العلم

(٣) أنظر ورقة S. J. Latsis في كتابه السابق بعنوان A Research Programme in Economics وكذلك ورقة M. Blaug السابقة .

التام أو الكامل "Perfect Knowledge"، التأكد المطلق من المستقبل "Perfect Certainty" حرية الحركة الكاملة لعناصر الإنتاج "Perfect Mobility of Factors .." ..... أما الشق الآخر من القلب الصلب والمسمى " قوة الكشف الموجبة" "Positive "Heuristic لبرنامج البحث العلمى" النيوكلاسيكى" فيتكون من إرشادات عملية مثل :

١- قسِّم السوق إلى بائعين ومشترين، منتجين ومستهلكين .

٢- حدِّد الطبيعة الهيكلية للسوق "Market Structure" . .

٣- أخلق عينة نموذجية "Ideal Type" من التعريفات "Definitions" للافتراضات السلوكية "Behavioural Assumptions" حتى تتمكن من الحصول على نتائج دقيقة.

٤- حدِّد الأحوال الثابتة افتراضا "Ceteris Paribus Conditions".

٥-حوِّل كل ذلك إلى مسألة رياضية تعظيمية وتحصل على الأحوال من الدرجة الأولى والثانية"First and Second - Order Conditions".

أما عن الحزام الواقي لهذا البرنامج فيشتمل على كم هائل من الفرضيات المساعدة والنظريات التطبيقية في مختلف مجالات الاقتصاد .

خاتمة :

لقد قدمت لهذه الورقة بأحد السببين الذين دفعانى إلى اقتراح نظرية "برنامج البحث العلمى" كإطار منهجى لبناء العلوم الاجتماعية الإسلامية، وأختتم هذا البحث بالسبب الثاني، وهو أن التكوين الهيكلي لمنهجية "برنامج البحث العلمى" (الذي عرضناه سابقاً) ينسجم والإطار العام للبحث العلمي في إطار إسلام العلوم الاجتماعية. فكما أن لبرنامج البحث العلمى "قلب صلب" يحتوى على ثوابت لاتقبل التغيير أو التعديل، دون الخروج على البرنامج برمته ، وجزء آخر مرن هو مجال الاجتهاد والتجربة "الحزام الواقي"، فكذلك الثوابت العقدية والقيمية وسنن الله في الأنفس التي وردت في القرآن لا تحتمل التبديل والتحويل في مجال البحث العلمى وغيره، وثباتها غير مرهون بزمان أو مكان ، بينما يترك الإسلام مساحات واسعة للاجتهاد والتجربة في وقائع الحياة

المتجددة، وإن كان هذا الاجتهاد وهذا التجريب ينطلق من ثوابته التي جاءت بها نصوص الوحي[٤].

إن جاز لنا أن نستعير مفهوم "القلب الصلب" من نظرية "برنامج البحث العلمى" فيمكننا القول إن هناك نوعين من "القلب الصلب" عليهما مدار إسلام العلوم الاجتماعية. النوع الأول هي الثوابت العقدية "أركان الإيمان والإسلام" والقيمية "قيم التقوى" التي تشكل الرؤية الكونية الإسلامية، والتي لايمكن الاختلاف عليها إلا بالاختلاف في جوهر الدين والتفرق فيه، وهذا النوع من "القلب الصلب" ينبغي أن يكون قاسما مشتركا لجميع علماء العلوم الاجتماعية الإسلامية على مختلف تخصصاتهم، والعلوم الطبيعية كذلك، وهو الذي يضمن وحدة هذه العلوم منطلقاً ومنتهى.

أما النوع الثاني من "القلب الصلب" فهو خاص بكل علم اجتماعي، ويتشكل من "السنن الاجتماعية" الثابتة التي بثها الله تعالى في ثنايا القرآن والتي تناسب ذلك العلم. وليس من شك في أن المسلمات الكلية لكل علم إنما تأتى من هذه السنن القطعية الثبوت والقطعية أو الظنية دلالة. والظن إنما يأتى من فهم العالم للنصوص التي تحتوى على تلك السنن، ومن خلال عملية التجريد النظري المؤدية إلى استخلاص السنة أو القانون الاجتماعي من تلك النصوص وصياغته بطريقة علمية تناسب البناء النظري لذلك العلم. وهذا يعنى أنه لن يكون هناك إجماع بين علماء ذلك العلم على مدلولات تلك النصوص أو الصياغة التي يوضع في إطارها القانون الاجتماعي المستخلص. ويترتب على هذا أنه سوف يكون هناك أكثر من قلب صلب للعلم المعنى، أي أكثر من برنامج بحث علمي، ولكل مؤيدوه. ولكن هذا التنوع في برنامج البحث العلمى مسموح به في إطار منهجية لاكاتوس، بل هو العامل الحاسم في تطور العلم ونموه حيث تتنافس هذه البرامج العلمية في إثبات جدواها من خلال محاولة كل منها إثبات تفوق محتواه التجريبي نظرياً وعملياً وذلك بتعريض هذا المحتوى - الحزام الواقي - للظواهر الاجتماعية واختبار قوة كل برنامج على تفسيرها بعد وقوعها، أو التنبؤ بها بعد ذلك.

ومن المناسب هنا أن نؤكد أن البيئة الاجتماعية التي سوف نجرى فيها تجاربنا سوف تعمق من فهمنا لتلك السنن الكلية التي

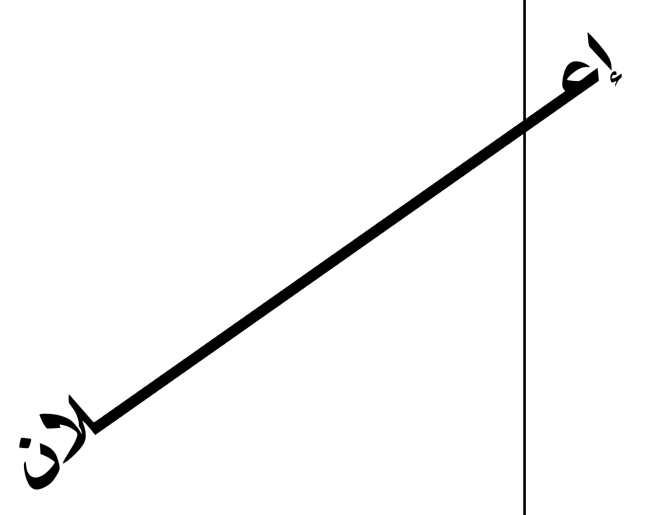
(٤) د. محمد عمارة: معالم المنهج الإسلامي. منشورات الأزهر الشريف والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الشروق ، ط ٢ "١٩٩١م ، ١٤١١ هـ".

استنبطناها من الوحي، بل سوف تلفت نظرنا إلى سنن كلية أخرى كانت غائبة عنا من قبل، كما سوف تكون المصدر الأساس لمدنا بسنن جزئية كثيرة تندرج تحت إطار تلك السنن الكلية.

ولا شك أن كل ما قلناه عن برنامج البحث العلمى في مجال العلوم الاجتماعية ينطبق من باب أولى على العلوم الطبيعية ، لأن النظرية أصلا نشأت في حضنها ، ولأن أطروحات إسلام المعرفة في مجال الظاهرة الاجتماعية تنسحب أيضا على الظاهرة الطبيعية.

أما من الناحية الإسلامية فوجود عدد من برامج البحث العلمى في إطار العلم الواحد لا ينبغي أن يزعجنا ما دمنا جميعا متفقين على "القلب الصلب" الكلي المتعلق بالعقائد والقيم، وما دمنا متفقين على المعايير العلمية التي تتيحها النظرية للحكم على البرامج المتنافسة.




إعلان

بسم الله الرحمن الرحيم

مقاربات حول منهجية دراسة الإنسان والمجتمع :
مراجعات حول ورقة العلاقة بين الحضارات

د.محمد عبد الله النقرابي

من الملاحظ أن السنوات الأخيرة بدأت تشهد إعادة نظر في كثير من المسلمات النظرية في العلوم الاجتماعية، والتي كانت إلى وقت قريب خلاصات شبه نهائية لتطور نظري طويل بدأ خلال القرون الثلاثة المنصرمة. ولعل من أهم الأسباب تعود إلى أن هناك الكثير من القضايا المطروحة في عالمنا المعاصر. وبالذات نتيجة للتغير الواسع والمتسارع في النظام الاجتماعي والسياسي. قد لا تستجيب لها النماذج التفسيرية المتاحة في هذه العلوم.

من جهة أخرى فإن طريقة تدريس هذه العلوم في جامعاتنا اعتمدت على طرح الكثير من القضايا الخلافية على المستوى النظري أو المنهجي باعتبارها (مسلمات) علمية، دون أن تتيح للدارس فرصة للتعاطي النقدي لهذه القضايا. ومن هنا يمكن القول بأن الطريقة التي يتم أتباعها في دراسة المجتمع الإنساني، ما هي إلا انعكاس لرؤيتنا لطبيعة الإنسان نفسه.

ولعل أسئلة من نوع:

ما هي طبيعة الكائن الإنساني؟ هل هو شكل من أشكال الآلة المعقدة، كما يقترح البعض؟... في هذه الحال لابد أن نبحث عن طريقة عملها تماماً كما نفعل مع جهاز الحاسوب أو المصنع. أم أن تميز الإنسان (بالشعور) و(الإرادة الحرة) و(القيم) يجعل هذا الطرح مضللاً ؟.

أم أن الإنسان ما هو إلا نوع من الحيوان. وإن كان له لغة متطورة.يجعل من المماثلة البيولوجية أمراً مشروعاً؟ أم أن الإنسان. يختلف عن الآلة والحيوان معاً. مما يجعله متفرداً في خصائصه ومن ثم يحتاج إلى منهج مختلف للتعامل معه؟ هذه وغيرها من الأسئلة المطروحة والمتداولة بين الذين يعملون في مجالات دراسة المجتمع الإنساني المختلفة. والنظر إلى

الإنسان بهذه الطريقة أو تلك تعبر عن رؤية الباحث وفلسفته ومنحى التزامه العلمي.

من جهة أخرى فإن الإشكال المطروح يكون أكثر تعقيداً إذا كنا نتحدث عن دراسة الجماعات الإنسانية، وليس الإنسان الفرد. فهل المجتمع يعلو على الأفراد الذين يتكون منهم، كما يرى البعض؟ هل ننظر إليه كبناء أم كآلة أم ككائن حي؟ أم مجرد ارتباط مرن بين الأفراد؟.

من الواضح أن مثل هذه الأسئلة لابد من مواجهتها في أي دراسة للحياة الإنسانية ومنذ البداية، وتشكل الإجابات أياً كانت نظرتنا لذاتنا ولغيرنا – فلسفتنا للحياة وطريقة تعاطينا لها.

وعلى صعيد آخر كانت هذه الأسئلة تطرح دائماً في العلوم الاجتماعية وتشكل الرؤية والفلسفة كما تحدد المسارات النظرية والمنهجية لهذه العلوم.

قضايا مفاهيم العلم والعلمية:

لقد أصبح مفهوم العلم (Science) يشكل إطاراً معرفياً وضعياً محدداً، فهو كما يرى كوين وناجل (لله Cohen Nagel) مثلاً في توصيفهما لمنهج العلم:

" لنقطع شكوكنا.. إذن، من الضروري أن يكون هناك منهج، يجعل من الميسور أن لا تتحدد اعتقاداتنا بأي عنصر بشري، ولكن بثوابت خارجية. بشئ لا يكون لتفكيرنا تأثير عليه.. هذا المنهج يجب أن يكون منهجاً يجعل من الاستنتاج الأخير لكل شخص واحد، وهذا هو منهج العلم.. فرضيته الأساسية هي: هناك أشياء حقيقية، خصائصها مستقلة تماماً عن أفكارنا عنها"[١].

هذا المنهج العلمي. كما يرى كوين وناجل. له خاصية انه يصحح نفسه (Self Correction). بهذا المعنى أصبح العلم في مراحل تكوينه المعاصر ينمو في اتجاه تكوين أنساق معرفية مغلقة (Closed Systems) في مجالاته المختلفة، وهو ما دعا الكثيرين إلى الإحساس بأنه " كلما زادت معلوماتنا العلمية توسعاً، كلما أخذت هذه المعلومات تزيد أكثر فأكثر من الحد من أهميتنا ومعنى وجودنا في العالم. "

(١) Cohen ، M . R . R . E .Nagel: An Introduction to Logic and Scientific Method. Allied Publishers Private Ltd . Bombay 1978.

كب هنري بيرجسون في مقال له بعنوان " النفس والجسم عام ١٩١٣م يقول:

" ..إن المكتشفات التي أعقبت النهضة، ولاسيما مكتشفات كبلر وجاليلو، قد أظهرت إمكان رد المسائل الفلكية والفيزيائية إلى مسائل ميكانيكية ، ومن ثم كانت تلك الفكرة التي تصور مجموع الكون المادي ، غير العضوي منه والعضوي، على أنه آلة كبيرة خاضعة لقوانين رياضية . وكان لابد عندئذ أن تندرج الكائنات الحية عامه، وجسم الإنسان خاصة، في هذه الآلة، كما تندرج الدواليب في جهاز الساعة فعُدّ الإنسان غير قادر على أن يفعل شيئاً لم يجده من قبل ولا يمكن أن يحسب حساباً رياضياً.

وهكذا جردت النفس الإنسانية من قدرتها على الخلق، وأصبح من الضروري، إذا صح وجودها، أن لا تكون حالتها المتعاقبة إلا تعبيراً، بالفكر والعاطفة، عن نفس الأمور التي يعبر عنها جسمها بالامتداد والحركة. على أن ديكارت، والحق يقال، لم يذهب إلى هذا المدى، بل آثر لما وهب من إحساس واقعي، أن يفسح للإرادة الحرة بعض المجال، ولو كان ذلك لا ينسجم تمام الانسجام مع مذهبه العام. ولئن زال هذا المجال بعد ذلك على يد سبينوزا وليبتس، رغبة في تحقيق هذا الانسجام. ولئن قرر هذان الفيلسوفان تقريراً صارماً افتراض الموازاة الدائمة بين حالات النفس وحالات الجسم، فإنهما على كل حال قد أبيا أن يقولا أن النفس ما هي إلا انعكاس الجسم، أو أن الجسم ما هو إلا انعكاس النفس كما كان في وسعهما أن يقولا. ومع ذلك فقد مهدا السبيل لديكارتية مبسطة مضيقة لا تعد الحياة النفسية إلا وجهاً من وجوه الحياة الدماغية... ونستطيع في الواقع أن نتتبع أثر هذا التبسيط التدريجي للميتافيزياء الديكارتية خلال القرن الثامن عشر كله، فنجد أنه على قدر ما كانت هذه الميتافيزياء تتضيق كانت تنفذ في الفيزيولوجيا التي كان من الطبيعي أن تجد فيها فلسفة جديرة بأن تهب لها ما هي في حاجة إليه من اطمئنان وثقة.. وإذن فأن ينتمي العلماء الذين يتفلسفون اليوم حول العلاقة بين ما هو نفسي وما هو جسمي إلى نظرية الموازاة فهذا

(٢) هنري بيرجسون "النفس والجسم" من كتاب بيرجسون، "الطاقة الروحية" ترجمة د. سامي الدروبي. دمشق. دار الأوابد. ١٩٦٤م، ص ٣٦. ٣٧.

أمر افهمه، لأن الميتافيزيائيين لم يقدموا لهم شيئاً آخر... أما أن يقول لنا أحدهم: "إنَّ هذا من العلم، وأن التجربة هي التي تكشف لنا عن وجود موازاة محكمه تامة بين الحياة الدماغية والحياة النفسية فاللهم لا"(٢).

من جهة أخرى كتب اليوت شابل في كتاب اسماه " الثقافة والإنسان البيولوجي " عام ١٩٧٠م ما يلي :

" إن عدم الرغبة في مجال البحث لقبول مفهوم امتداد كافة الكائنات الحية وتوظيف هذا المفهوم، يبدو أنها ناجمة عن اعتقاد عميق يحمله أعضاء الجنس البشري عن أنفسهم . وهو ناتج عن شكل من أشكال التنميط الثقافي.

إنَّ نجاحات الإنسان في مجال التكنولوجيا وتطويره لنظام لغوي معقد جعله يؤمن باختلافه عن جميع أفراد المملكة الحيوانية. ذلك بمعنى أن هناك فاصلاً واضحاً بين الإنسان والآخرين من أعضاء المملكة الحيوانية.

لكن فإن أي فرد إنساني يخضع تماماً لعمليات بيولوجية بحيث تكاد تنعدم الأفعال التي يقوم بها الإنسان ولا تخضع لهذه العمليات... فتحرُّر الإنسان عن الحاجات البيولوجية لا تجعله أفضل من القردة والذئاب. حيث لا يكون الفرق الأضعف هذه الأخيرة في مجال الكاموفلاج اللغوي أو الإنجاز التكنولوجي "(٣).

لقد استمر هذا السجال عن طبيعة الإنسان لفترات طويلة ولعله سيستمر لفترات أخرى باعتبار أن المواقف الفكرية التي تتبنى أياً من: تميز الإنسان أو عدم تميزه تعمل بصورة إقصائية لبعضها بعضاً في كثير من الأدبيات التي تتعامل مع الموضوع في مجال الفلسفة أو العلوم.

لقد كانت واحدة من الإشكالات الماثلة للمشتغلين بالعلوم الاجتماعية الحديثة، تلك المتعلقة بالسعي الدؤوب نحو نظرية كلية، مع تطور آليات البحث الاجتماعي نحو المزيد من " الفردية المنهجية(Methodological Individualism). فالوقائع الجماعية لا يمكن تفسيرها إلا عبر بيانات تعبر عن وقائع لأفراد .من ثم فإنَّ الحديث عن كليات اجتماعية يقصد به الحديث عن ملخصات لخصائص أفراد. لقد طرحت

(٣) Chapple، E. D. 1970 " Cultural and Biological Man:Exploration in Behavioural Anthropology "، Holt، Rinehart، 2 Winston Inc. New York ، p. 3

الاتجاهات الوضعية نفسها باعتبارها فلسفة للعلم . من ثم فلسفة لممارسة العلم. بهذا الفهم كانت دعوه هذا الاتجاه إلى أن تنحو العلوم الاجتماعية منحى العلمية بتبنيه: أو أن تترجل عن منصة العلم إنّ لم تستطع ذلك. هذا الافتراض يرى أن هناك تطوراً (طبيعياً) نحو العلم يشمل كافة مناحي الوجود . بما فيها الوجود الإنساني والحياة الاجتماعية.

بالطبع فإن هذا الاتجاه لم يجد قبولاً كاملاً بين المشتغلين بالعلوم الاجتماعية: فالكثير مما يحدث في الحياة الاجتماعية يمكن فهمه من خلال المشاركة في الحياة الاجتماعية. وليس بمجرد تبني اتجاهات وخطوات العلم، كما هو مطروح في الاتجاه الوضعي.

ويبدو ذلك واضحاً عند أصحاب اتجاه ما بعد الحداثة (Post modernism) مثلاً. والذين يرون أن الاتجاهات التعميمية، التي تبتسر الوقائع بردها إلى مكوناتها المادية المباشرة . كما هو الحال في العلم الوضعي. تفسد فهمنا للواقع في كثير من الأحيان.

هذه القضايا، والتي يدور حولها جدل كثيف تشير إلى إشكالات فعلية تحتاج إلى فهم متجدد في دراسة الواقع الاجتماعي واستكناه آليات التطور الحضاري والثقافي.

لقد أردت بطرح هذه القضايا أن أشير إلى بعض المسلمات الواردة في واحده. من أوراق هذا العدد من مجلة التنوير وهي تلك التي تتحدث عن العلاقة بين الحضارات من منظور الفيزياء. وهي واحدة من محاولات (توحيد) العلوم الطبيعية مع العلوم الاجتماعية. وترى أننا يمكن أن نرد كافة الظواهر الاجتماعية إلى أصولها الفيزيائية (تفسير العلوم الإنسانية على أساس أن تركيبها الأصيل هو نفس القواعد والنظريات المتعلقة بأحوال المادة والشواس chaos والنسبية والطاقة....

من ناحية أخرى، فإن الأمر. وعندما نحاول استنباط شواهد لاتجاه نظري أو منهجي معين من القرآن الكريم. كثيراً ما يكون إسقاطاً لفرضيات نظرية على بعض من آي القرآن الكريم. وهو منهج لا ينظر إلى القضايا الكلية بطرحها

المتكامل في آي كثيرة من القرآن الكريم.

لقد تحدث القرآن الكريم عن خلق الله (سبحانه وتعالى) للأرض وما فيها من ماده وموارد في كثير من الآيات، منها قوله تعالى: " أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَاداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاء " (سورة فصلت، آية ٩ ـ ١٠)

لقد جاء خلق الإنسان بعد ذلك. يقول تعالى في سورة البقرة (آية ٣٠) : " وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ".

فلم يظهر الإنسان في الأرض ـ على قول الكثير من علماء الحفريات ـ إلا قبل حوالي ١٠٠,٠٠٠ عام. بينما سبقته حياه الحيوان والنبات بملايين السنين وقد كانت المادة بالطبع أسبق.

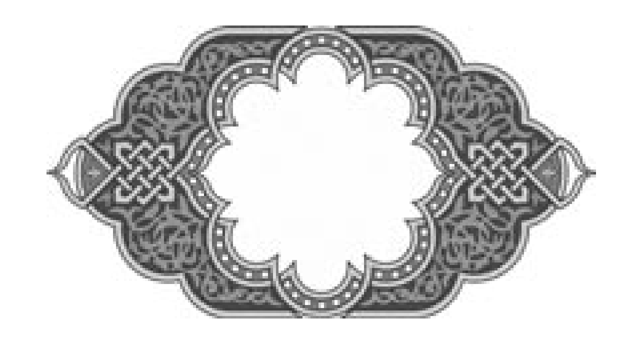
ولعل تأخر الإنسان في الخلق زمنياً بعد إنشاء الأرض لا يفيد فهم أنَّه جاء تابعاً ومندرجاً في ذات القوانين الكونية التي تحكم عالم المادة. فحسب نصوص القرآن الكريم فإن الإنسان قد خلق من ذات المادة (من طين)؛ إلا أنه يخضع لقوانين استثنائية غير تلك التي تحكم المادة إذ نفخ فيه الله (سبحانه وتعالى) من روحه والتي هي من أمر الله سبحانه وتعالى.

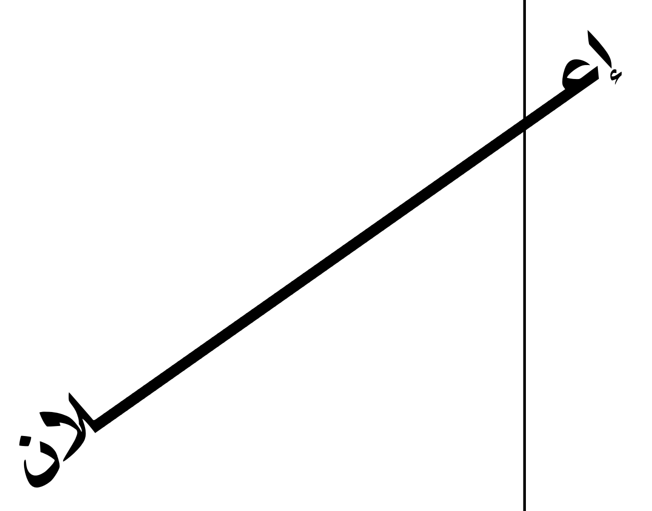
يقول تعالى: " إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً من طِين، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ" (سورة ص آية ٧١ ـ ٧٢).

إن نفس الإنسان الوثّابة، المتطلعة، القلقة الحرة.... تشكل قيمة إضافية لا يمكن قياسها أو ترقيمها وهو ما يعقد إلى حد كبير قضية توحيد القوانين. كما أن الحضارة ـ أيّاً كان التعريف الذي نأخذ به لها هي ناتج إنساني لا يمكن تحريره من هذه الإشكالات الآنفة.

لقد وضع الإنسان المعاصر نفسه داخل أوعية ضيقة، أراد أن يسيطر على الكون ويشكل رؤيته لذاته وللمجتمع وللحضارة، بطريقة قد تجافي طبيعة تكوينه المشكل له والمحدد بصورة

واضحة في أقدار الله. هذا التكوين الذي يضع رسالة الإنسان في الحياة في إطار أوسع مما نرى في العلم الاجتماعي المعاصر. إنَّ أزمة العلم الاجتماعي الحديث تحتاج إلى اجتهاد جديد، لا يملك العلم الوضعي معطياته وقد أعطى كل ما عنده.. ومازالت أزمة العلم الاجتماعي تعيد نفسها. وتكرر مقولاتها بأشكال مختلفة، فهل من مجتهدين؟.




إعــلان

حوارات ومحاضرات
حوار من التراث

هذا الحوار منقول عن كتاب "الإمتاع والمؤانسة" تأليف أبي حيان التوحيدي(*): والذي حققه وعلّق عليه وفهرسه كل من غريد الشيخ محمد وإيمان الشيخ محمد، ونُشر ضمن إصدارات دار الكتاب العربي – لبنان.

تقديم التنوير:

د. وائل أحمد خليل صالح

إن حوار متى وأبو سعيد السيرافي الذي أتانا نقلاً عن أبي حيان التوحيدي المتوفى نحو ١٠١٠ م، ٤٠٠٠ هـ، كان لسان حالٍ لخلاف قام حول واحدة من أهم علوم ذلك العصر لصلته الوثيِّقة بثقافة تقوم أساساً على النص واللغة وقوانين الحجاج –هو وعلم المنطق– وانسحب ذلك بنحو مباشر إلى الناحية العقدية الإسلامية لارتباطها الشديد بصنعة العرب في فنون اللغة العربية والتي نزل بها القرآن الكريم فثار تبعاً لهذا الأخذ والرد في عصر الترجمة حول فائدة ما هو وارد من بلاد اليونان عن هذا العلم عبر كبار الشراح الأرسطيين في العالم الإسلامي أمثال ابن رشد والفارابي وغيرهم وحقيقة هذا الخلاف هو الدعوى إلى أن روح وخاصة اللغة اليونانية التي صدر عنها المنطق الأرسطي طبعت هذا المنطق بطابعها الدلالي والبنائي والسياقي فأصبح جزءاً من طريقة التفكير اللغوي لدى اليونان. لذا فلا يصلح معه النقل إلى روح وخاصة اللغة العربية المغايرة للغة اليونانية كل المغايرة بل لعله كان من أعظم مسالب هذا النقل هو خلط التأويل لدى المتكلمين وتبرير إدخال العقائد الشاذة في الإطار العقدي الإسلامي بل والأهم من هذا هو طرح أسئلة جراء تأويل النصوص والتي يستحيل تقديم إجابات قاطعة عنها. وإنما تثير جدلاً لا ينتهي. كل ذلك يطرح بين مؤيّد ومعارض.

ورغم أن هذا الحوار يصنّف في دائرة التراث إلا أن له مردود معاصر على درجة عالية من الأهمية فهو ما نبّه مناطقة الغرب

(*) هو عليّ بن محمد بن العباس التوحيدي، أبو حيان: فيلسوف، متصوّف معتزلي، وصفه ياقوت بشيخ الصوفية وفيلسوف الأدباء.

إلى ضرورة اللجوء المفرط إلى الرمزية والتجريد، فتحولت قوانين التفكير إلى قوانين تجريدية رمزية حتى يضمن الخروج عن مشكلة الالتصاق بالتنوع اللغوي والخصوصية الدلالية والمعنوية للأنساق اللغوية المختلفة. فكان ان ظهر منذ أخريات القرن التاسع عشر التطوّر الخير لهذا العلم فيما يُعرف بالمنطق الرمزي أو الرياضي وحمل فيه الأمر على نحو الرياضيات في تجردها وحيادها وعدم ارتباطها بالمسائل اللغوية المباشرة. بل وإمعاناً في وصف هذا المنطق بصفة التعميم كان إثباته كأصل للرياضيات وليس فرعاً لها وهو من هذا المنطلق يمثل قوانين للتفكر على حقيقتها ويتم من خلاله رفد العلوم اللغوية وما نحوها بالضبط المنهجي اللازم من خلال ضروب السيمياء Semiatics في جانبها الفلسفي المعني بفهم العلامات Signs والعلاقات Relations أياً كان سياقها اللغوي.

ولكن وبعد أن ظن أهل المنطق المعاصر أنهم قادرون عليه، ظهرت ضرورة عودة هذا الحوار التراثي مرة أخرى مع ما أظهره الاستمرار المتعمق في البحث المنطقي المصاحب للتغيرات والتحولات العلمية الراهنة وكيف أن السياقي النصي اللغوي في مقصد وكيفية استخدامه هو الذي يغذي التحولات النسقية للأنظمة المنطقية في نظام للقيم الثنائية إلى نظام للقيم المتعددة many Values logic إلى أنواع من المنطق البديل Alfamenism logic ثم انتهاءاً إلى محاولات لرسم نسق منطقي يثبته النص القرآني بذاته ضمن جملة السياق القرآني العام وليس خارجه بصورة أساسية.

إذن هو حوار من التراث بدأ ولم يزل.

قال التوحيدي:

لما انعقد المجلس سنة ست وعشرين وثلاثمائة، قال الوزير ابن الفرات للجماعة – وفيهم الخالديّ وابن الأخشاد والكتبيّ وابن أبي بشر وابن رباح وابن كعب وأبو عمرو قدامة بن جعفر والزهريّ وعلي بن عيسى الجرّاح وابن فِراس وابن رشيد وابن عبد العزيز الهاشمي وابن يحي العلويّ ورسول ابن طغج من مصر والمرزبانيّ صاحب آل سامان: ألا يَنتدب منكم إنسان لمناظرة متّى في حديث المنطق، فإنه يقول: لا سبيل إلى معرفة الحقّ

من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشرّ والحجّة من الشبهة والشك من اليقين إلا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به، واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده، فاطلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه. فأحجم القوم وأطرقوا قال ابن الفرات: والله إن فيكم لَمَنْ يفي بكلامه ومناظرته وكسر ما يذهب إليه وإني لأعُدّكم في العلم بحاراً، وللدين وأهله أنصاراً، وللحق وطُلاّبه مناراً؛ فما هذا الترامز والتغامُز اللّذان تَجِلّون عنهما؟ فرفع أبو سعيد السيرافيّ رأسه فقال: أعذِر أيّها الوزير، فإن العلم المصون في الصدر غيرُ العلم المعروض في هذا المجلس على الأسماعِ المُصيخة والعيون المحدقة والعقول الحادّة والألباب الناقدَة؛ لأنَ هذا يستصحب الهيبَة، والهيبة مَكسرة، ويجتلب الحياء، والحياء مَغلَبة؛ وليس البِراز في معركة خاصّة كالماصع(١) في بقعة عامّة.

فقال ابن الفرات: أنت لها يا أبا سعيد، فاعتذارك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك، والانتصار في نفسك راجع إلى الجماعة بفضلك. فقال أبو سعيد: مخالفة الوزير فيما رسَمه هُجْنة، والاحتجازُ عن رأيه إخلاد إلى التقصير؛ ونعوذ بالله من زَلّة القَدَم، وإياه نسأل حُسن المعونة في الحرب والسِّلْم؛ ثم واجه متّى فقال له: حدِّثني عن المنطق ما تَعنِي به؟ فإنّا إذا فهمنا مرادَك فيه كان كلامُنا معك في قبول صوابه وردِّ خطئه على سَنَنٍ مَرضيّ وطريقة معروفة.

قال متّىً: أعني به انّه آلة من آلات الكلام يُعرَف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسدُ المعنى من صالحه، كالميزان، فإنّي أعرف به الرَّجْحان من النقصان، والشائل(٢) من الجانح(٣).

فقال أبو سعيد: أخطأتَ، لأن صحيح الكلام من سقيمه يُعرَف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنّا نتكلّم بالعربية؛ وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل إذا كنّا نبحث بالعقل؛ وهَبْكَ عرفتَ الراجح من الناقص من طريق الوزن، فمن لكَ بمعرفة الموزون أيُّما هو حديد أو ذهب أو شبه أو رصاص؟ فأراك بعد معرفة الوزن فقيراً إلى معرفة جوهر الموزون وإلى معرفة قيمته وسائر صفاته التي يطول عدُّها؛ فعلى هذا لم ينفعك الوزن الذي كان عليه اعتمادك، وفي تحقيقه كان

(١) ماصع يماصع: ضرب بالسيف خاصةً.
(٢) الشائل: كلّ ما ارتفع
(٣) الجانح: المائل.

اجتهادُك، إلاّ نفعاً يسيراً من وجه واحد، وبقيتْ عليك وجوه، فأنت كما قال الأوّل: (البسيط) حفظتَ شيئاً وغابت عنك أشياء(٤)

وبعد، فقد ذهب عليك شيء ها هنا، ليس كلُّ ما في الدنيا يوزَن، بل فيها ما يوزن، وفيها ما يُكال، وفيها ما يُذْرع، وفيها ما يُمسح وفيها ما يُحرز وهذا وإن كان هكذا في الأجسام المرئيّة، فإنه على ذلك أيضاً في المقولات المقرَّرة؛ والإحساسات ظلال العقول تحكيها بالتقريب والتبعيد، مع الشبه المحفوظ والمماثَلة الظاهرة. ودع هذا؛ إذا كان المنطقُ وَضَعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحِهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزمِ التُّرْكَ والهندَ والفُرسَ والعرب أن ينظروا فيه، ويتخذوه قاضياً وحَكماً لهم وعليهم، ما شهد لهم به قبلوه، وما أنكره رفضوه؟

قال متّى: إنما لزم ذلك لأن المنطق بَحْث عن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة، وتصفّح للخواطر السانحة والسوانح الهاجسة؛ والناس في المعقولات سواء ألا ترى أنّ أربعةً وأربعة ثمانية سواءٌ عند جميع الأمم، وكذلك ما أشبهه.

قال أبو سعيد: لو كانت المطلوبات بالعقل والمذكوراتُ باللفظ ترجع مَعَ شُعَبها المختلفة وطرائقِها المتباينة إلى هذه المرتبة البيّنة في أربعة وأربعة وأنّهما ثمانية، زال الاختلاف وحضر الاتفاق، ولكن ليس الأمر هكذا، ولقد موّهت بهذا المثال، ولكم عادة بمثل هذا التمويه؛ ولكن مع هذا أيضاً إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة؟ قال: نعم. قال: أخطأتَ، قل في هذا الموضع: بلى. قال: بلى، أنا أقلّدك في مثل هذا. قال: أنت إذاً لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعو إلى تعلم اللغة اليونانية وأنت لا تعرف لغة يونانَ، فكيف صرتَ تدعونا إلى لغة لا تفي بها؟ وقد عَفَتْ منذ زمان طويل، وباد أهلُها، وانقرض القومُ الذين كانوا يتفاوضون بها، ويتفاهمون أغراضهم بتصاريفها؛ على أنّك تنقُل من السريانية، فما تقول في معان متحوِّلة بالنقل من لغة يونانَ إلى لغةٍ أخرى سريانيّة، ثم مِن هذه إلى أخرى

(٤) هذا عجز بيت لأبي نواس في ديوانه ص٣٤، وصدره:
" فقل لمن يدّعي في العلم فلسفة ".

عربيـة؟

قـال متّـى: يونـان وإن بـادت مـع لغتها، فـإن الترجمة حَفظت الأغراض وأدّت المعاني، وأخلصت الحقائق.

قال أبو سعيد: إذا سلّمنا لك أنّ الترجمة صدقتْ وما كذبتْ، وقَوَّمتْ وما حَرَّفتْ، ووَزنـتْ وما جَزَفت، وأنها لا التأثت ولا حافَت، ولا نقصت ولا زادت، ولا قدّمتْ ولا أخَّرت، ولا أخلّت بمعنى الخاصّ والعامّ ولا بأخصّ الخاصّ ولا بأعمّ العامّ – وإن كان هذا لا يكون، وليس هو في طبائع اللغات ولا في مقادير المعاني– فكأنك تقول: لا حجة إلا عقول يونان، ولا برهان إلا ما وضعوه، ولا حقيقة إلاّ ما أبرزوه.

قال متّى: لا، ولكنهم من بينِ الأمم أصحابُ عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العالَم وباطنِه، وعن كلّ ما يتصل به وينفصل عنه، وبفضل عنايتهم ظهر ما ظهر وانتشر ما انتشر وفشا ما فشا ونشأ ما نشأ من أنواع العلم وأصناف الصنائع؛ ولم نجد هذا لغيرهم.

قال أبو سعيد: أخطأتَ وتعصّبت ومِلتَ مع الهوى، فإنّ عِلمَ العالَم مبثوث في العالَم بين جميع مَن في العالَم، ولهذا قَال القائل: (الرجز).

العلم في العالم مبثوث ونحوه العاقل محثوث(٥)

وكذلك الصناعات مفضوضة على جميع مَن على جَـدَدِ(٦) الأرض؛ ولهذا غَلب علمٌ في مكان دون عِلم، وكثرتْ صناعةٌ في بقعة دون صناعة؛ وهذا واضح والزيادة عليه مَشغَلة؛ ومع هذا فإنما كان يصحّ قولك وتسلم دعواك لو كانت يونانُ معروفةً من بين جميع الأمم بالعصمة الغالبة، والفِطْنة الظّاهرة، والبِنية المخالفة، وأنّهم لو أرادوا أن يخطئوا لَما قَدَروا، ولو قَصَدوا أن يكذِبوا ما استطاعوا وأنّ السكينة نزلت عليهم، والحقَّ تكفّل بهم، والخطأ تبرّأ منهم؛ والفضائلَ لصقت بأصولهم وفروعهم، والرذائل بعدتْ من جواهرهم وعروقِهم؛ وهذا جهلٌ ممّن يظنّه بهم، وعنادٌ ممن يدّعيه لهم؛ بل كانوا كغيرهم من الأمم يصيبون في أشياءَ ويخطئون في أشياء، ويعلمون أشياءَ ويجهلون أشياء، ويَصدُقون في أمور ويَكذِبون في أمور، ويُحسنون في أحوال ويسيئون في أحوال؛ وليس واضع المنطق يونانُ بأسرها، إنما

(٥) البيت في معجم الأدباء ٥٣٢/٢.
(٦) الجَدَد: الأرض المستوية.

هو رجل منهم، وقد أخذ عمَّن قبله كما أخذ عنه من بعده؛ وليس هو حجّةً على هذا الخَلق الكثير والجمَّ الغفير، وله مخالِفون منهم ومن غيرهم؛ ومع هذا فالاختلاف في الرأي والنَظر والبحث والمسألة والجواب سِنْخٌ وطبيعة، فكيف يجوز أن يأتي رجل بشيء يرفع به هذا الخِلاف أو يحلحله أو يؤثّر فيه؟ هيهات هذا محال، ولقد بقيَ العالَم بعد منطقه على ما كان عليه قبل منطقه؛ فامسح وجهك بالسلوة عن شيء لا يستطاع لأنّه منعقد بالفِطرة والطباع؛ وأنت لو فرّغتَ بالك وصرفتَ عنايتك إلى معرفة هذه اللغة التي تَحاورنا بها، وتَجارينا فيها، وتدارس أصحابك بمفهوم أهلها وتشرح كتبَ يونانَ بعبارة أصحابها، لعلمتَ أنّك غنيّ عن معاني يونان كما أنك غنّي عن لغة يونان.

وها هنا مسألة، تقول: إن الناس عقولهم مختلفة، وأنصباؤهم منها متفاوتة. قال: نعم. قال: وهذا الاختلاف والتفاوتُ بالطبيعة أو بالاكتساب؟ قال: بالطبيعة. قال: فكيف يجوز أن يكون ها هنا شيء يرتفع به هذا الاختلاف الطبيعي والتفاوت الأصليّ؟ قال متّى: هذا قد مرّ في جملة كلامك آنفاً. قال أبو سعيد: فهل وصلتَه بجواب قاطع وبيانٍ ناصع؟ ودَع هذا؛ أسألك عن حرف واحد، وهو دائر في كلاّم العرب، ومعانيه متميِّزة عند أهل العقل؛ فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسطاطاليس الذي تُدِلّ به وتُباهي بتفخيمه، وهو (الواو) ما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه أو وجوه؟ فبُهِت متّى وقال: هذا نحو، والنحو لم أنظر فيه، لأنه لا حاجة بالمَنطقيّ إليه، وبالنحويّ حاجة شديدة إلى المنطق، لأن المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ، فإن مرَّ المنطقيّ باللفظ فبالعَرَض، وإن عَثَر النحويُّ بالمعنى فبالعَرَض والمعنى أشرف من اللفظ، واللفظ أوضع من المعنى.

فقال أبو سعيد: أخطأتَ، لأن الكلام والنطق واللغة واللفظ والإفصاح والإعراب والإبانة والحديث والإخبار والاستخبار والعَرْض والتّمنّيَ والنهي والحضّ والدعاء والنداء والطلب كلُّها من وادٍ واحد بالمشاكَلة والمماثَلة، ألا ترى أنّ رجلاً لو قال: "نطق زيد بالحقّ ولكن ما تكلّم بالحق، وتكلّم بالفُحش ولكن ما قال الفُحش، وأعرب عن نفسه ولكن ما أفصح، وأبان المراد

ولكن ما أوضَح، أو فاهَ بحاجته ولكن ما لَفَظ، أو أخبرَ ولكن ما أنبأ"، لكان في جميعِ هذا محرِّفاً ومناقِضاً وواضعاً للكلام في غير حقّه، ومستعمِلاً اللّفظ على غير شهادة من عقله وعقلِ غيره؛ والنحو منطِق ولكنه مسلوخ من العربية والمنطِق نحو، ولكنه مفهوم باللغة، وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقليّ؛ ولهذا كان اللفظ بائداً على الزمان، لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخرٍ من الطبيعة ولهذا كان المعنى ثابتاً على الزمان، لأن مستملَى المعنى عقل، والعقل إلهيّ؛ ومادة اللفظ طينيّة، وكلّ طينيّ متهافِت؛ وقد بقيتَ أنت بلا إسم لصناعتك التي تنتحلها، وآلتك التي تُزهى بها، إلا أنْ تستعير من العربيّة لها اسماً فتُعار، ويسلَّم لك ذلك بمقدار؛ وإذا لم يكن لك بدّ من قليل هذه اللغة من أجل الترجمة فلا بدّ لك أيضاً من كثيرها من أجل تحقيق الترجمة واجتلاب الثّقة والتوقّي من الخلّة اللاحقة.

فقال متّى: يكفيني من لغتكم هذه، الاسم والفعل والحرف، فإني أتبلّغ بهذا القدر إلى أغراض قد هذّبتْها لي يونان.

قال أبو سعيد: أخطأت، لأنك في هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وصفها وبنائِها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها؛ وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف، فإن الخطأ والتحريف في الحركات كالخطأ والفساد في المتحرِّكات، وهذا باب أنت وأصحابُك ورهطُك عنه في غفلة؛ على أنّ هاهنا سرّاً ما عَلِق بك، ولا أسفر لعقلك؛ وهو أن تعلم أن لغة من اللغات لا تُطابِق لغةً أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتِها، في أسمائها وأفعالها وحروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها، واستعارتها وتحقيقها، وتشديدها وتخفيفها، وسعتها وضيقها ونظمها ونثرها وسجعها، ووزنها وميلِها، وغير ذلك ممّا يطول ذكره؛ وما أظنّ أحداً يدفع هذا الحكم أو يشكّ في صوابه ممن يرجع إلى مُسْكة من عقل أو نصيب من إنصاف، فمن أين يجب أن تَثِق بشيء تُرجم لك على أنّ المعانيَ لا تكون يونانيّة ولا هنديّة، كما أنّ اللغات تكون فارسيّة وعربيّة وتركيّة؛ ومع هذا فإنّك تزعم أن المعاني حاصلة بالعقل والفحص والفكر، فلم يبق إلاّ أحكام اللغة، فلِمَ تُزري على العربيّة وأنت تشرح كتب

أرسطوطاليس بها، مع جهلك بحقيقتها؟

وحدّثني عن قائل قال لك: حالي في معرفة الحقائق والتصفّح لها والبحثِ عنها حالُ قوم كانوا قبل واضع المنطق، أنظر كما نظروا، وأتدبّر كما تدبّروا، لأن اللغة قد عرفتُها بالمنشأ والوراثة، والمعاني نقّرتُ عنها بالنظر والرأي والاعتقاب والاجتهاد. ما تقول له؟ أتقول: إنّه لا يصحّ له هذا الحُكم ولا يستتبّ هذا الأمر، لأنه لا يعرف هذه الموجودات من الطريق التي عرفتها أنت؟ ولعلّك تفرح بتقليده لك- وإن كان على باطل- أكثر ممّا تفرح باستبداده وإن كان على حقّ؛ وهذا هو الجهل المبين، والحُكم المَشين.

ومع هذا، فحدِّثني عن الواو ما حكمه؟ فإني أريد أن أبيِّن أنّ تفخيمك للمنطق لا يغني عنك شيئاً، وأنت تجهل حرفاً واحداً في اللغة التي تدعو بها إلى حكمة يونان، ومَن جهل حرفاً أمكن أن يجهل حروفاً، ومَنْ جهل حروفاً جاز أن يجهل اللغة بكمالها، فإن كان لا يجهلها كلّها ولكن يجهل بعضها، فلعلّه يجهل ما يحتاج إليه، ولا ينفعه فيه علم ما لا يحتاج إليه. وهذه رتبة العامّة أو رتبة من هو فوق العامة بقدر يسير؛ فلمَ يتأبّى على هذا ويتكبّر، ويتوهّم أنه من الخاصّة وخاصّةِ الخاصّة، وأنه يعرف سرَّ الكلام وغامض الحكمة وخفيّ القياس وصحيحَ البرهان؟

وإنما سألتك عن معاني حرف واحد، فكيف لو نثرتُ عليك الحروف كلّها، وطالبتُك بمعانيها ومواضعها التي لها بالحق، والتي لها بالتجوّز؛ سمعتكم تقولون: إن "في" لا يعرف تقال على وجوه: يقال "الشيء في الإناء" و"الإناء في المكان" و"السائس في السياسة" و"السياسة في السائس".

أترى أن هذا التشقيق هو من عقول يونان ومن ناحية لغتِها؟ ولا يجوز أن يُعقَل هذا بعقول الهند والترك والعرب؟ فهذا جهلٌ من كلّ من يدّعيه، وخطلٌ من القول الذي أفاض فيه؛ النحويُّ إذا قال "في" للوعاء فقد أفصح في الجملة عن المعنى الصحيح، وكنَّى مع ذلك عن الوجوه التي تظهر بالتفصيل؛ ومثل هذا كثير، وهو كافٍ في موضع التَّكْنِيَة.

فقال بانُ الفرات: أيّها الشيخ الموفَّق، أجبه بالبيان عن مواقع "الواو" حتى تكون أشدَّ في إفحامه، وحقِّق عند الجماعة ما هو

عاجز عنه، ومع هذا فهو مشنِّع به.
فقال أبو سعيد: للواو وجوه ومواقع: منها معنى العطف في قولك: "أكرمت زيداً وعَمراً" ومنها القسم في قولك: "والله لقد كان كذا وكذا" ومنها الاستئناف في قولك: "خرجتُ وزيد قائم" لأن الكلام بعده ابتداء وخبر ومنها معنى رُبَّ التي هي للتقليل نحو قولهم: (الرجز)

وقاتم الأعماق خاوي المخترَقْ(٧)

ومنهاَ أن تكون أصلية في الاسم، كقولك: واصِلٌ واقِدٌ وافِدٌ، وفي الفعل كذلك، كقولك: وَجِلَ يَوْجَلُ؛ ومنها أنَ تكون مقحَمة نحو قول الله عزّ وجل: "فَلَمّآ أَسلَمَا وَتَلَّهُ للجَبينِ. وناديناه" (الصافات: ١٠٣، ١٠٤)، أي ناديناه؛ ومثله قول الشاعر: (الطويل).

فلما أجزنا ساحةَ الحيّ وانتحى(٨)

المعنى: انتحَى بنا؛ ومنها معنى الحال في قوله عز وجل: "وَيُكَلِّمُ النّاسَ في المهدِ وكَهْلاً" (آل عمران: ٤٦) أي يكلّم الناس في حال كهولته، ومنها أن تكون بمعنى حرف الجرّ، كقولك: استوى الماء والخشبةَ أي مع الخشبة.
فقال ابن الفرات لمتّى: يا أبا بشر، أكان هذا في نحوك.
ثم قال أبو سعيد: دع هذا، هاهنا مسألة علاقتها بالمعنى العقليّ أكثرُ من علاقتها بالشكل اللّفظي، ما تقول في قول القائل: "زيد أفضل الإخوة"؟ قال: صحيح. قال: فما تحكم إن قال: "زيد أفضلُ إخوته"؟ قال: صحيح. قال: فما الفرق بينهما مع الصّحة؟ فبَلَحَ(٩) وجَنَح وغصّ بريقه.
فقال أبو سعيد: أفتيتَ على غير بصيرة ولا استبانة؛ المسألة الأولى جوابُك عنها صحيح وإن كنتَ غافلاً عن وجه صحّتها؛ والمسألة الثانية جوابُك عنها غيرُ صحيح وإن كنت أيضاً ذاهلاً عن وجه بطلانها.
قال متّى: بيّن لي ما هذا التهجين؟
قال أبو السعيد: إذا حضرتَ الحَلْقة استفدتَ، ليس هذا مكان التدريس هو مجلس إزالة التلبيس، مع من عادته التمويه والتشبيه؛ والجماعة تعلم أنّك أخطأتَ، فلِمَ تدّعي أن النحويّ إنما ينظر في اللفظ دون المعنى، والنطقيّ ينظر في المعنى لا في اللفظ؟ هذا كان يصحّ لو أنّ المنطقيّ كان يسكت ويجيل

(٧) هذا الرجز لرؤبة في ديوانه ص١٠٤، واللسان (عمق، غلا) وبعده: " مشتبه الأعلام لمّاع الخفقْ"
(٨) هذا صدر بيت لامرىء القيس في ديوانه ص١٣ في المعلقة. وعجزه: " بنا بطن حقف ذي قفاف عقنقل".
(٩) بلح: كَلّ وعجز.

فكره في المعاني، ويرتِّب ما يريد بالوهم السانح والخاطرِ العارض والحَدْس الطاريء؛ فأمّا وهو يريغ أن يبرز ما صح له بالاعتبار والتصفّح إلى المتعلّم والمُناظِر، فلا بدّ له من اللفظ الذي يشتمل على مراده، ويكون طِباقاً لغرضه، وموافقاً لقصده.

قال ابن الفرات لأبي سعيد: تَمِّم لنا كلامك في شرح المسألة حتى تكون الفائدة ظاهرةً لأهل المجلس، والتكبيتُ عاملاً في نفس أبي بشر.

فقال: ما أكرهُ من إيضاح الجواب عن هذه المسألة إلاّ مَلَلَ الوزير؛ فإن الكلام إذا طال مُلَّ.

فقال ابن الفرات: ما رغبتُ في سماع كلامك وبيني وبين المَلَلِ عَلاقة؛ فأمّا الجماعة فحرصُها على ذلك ظاهر.

فقال أبو سعيد: إذا قلت: زيد أفضل إخوته لم يجز، وإذا قلت: زيد أفضل الإخوة جاز؛ والفصل بينهما أن إخوة زيد هم غيرُ زيد، وزيدٌ خارج عن جملتهم. والدليل على ذلك أنه لو سأل سائل فقال: من إخوة زيد؟ لم يجز أن تقول: زيد وعمرو وبكر وخالد وإنما تقول: بكر وعمرو وخالد ولا يدخل زيدٌ في جملتهم، فإذا كان زيد خارجاً عن إخوته صار غيرهم، فلم يجز أن تقول: أفضل إخوته، كما لم يجز أن تقول: إن حمارك أفره البغال لأن الحمير غير البغال، كما أن زيداً غيرُ إخوته، فإذا قلت: "زيد خير الإخوة جاز، لأنّه أحد الإخوة، والاسم يقع عليه وعلى غيره، فهو بعض الإخوة، ألا ترى أنه لو قيل: مَن الإخوة؟ عددتَه فيهم، فقلتَ: زيد وعمرو وبكر وخالد فيكون بمنزلة قولك: حمارك أفرهُ الحمير لأنه داخل تحت الاسم الواقع على الحمير. فلما كان على ما وصفنا جاز أن يضاف إلى واحد منكور يدل على الجنس.

فتقول: "زيد أفضل رجل" و"حمارك أفرهُ حمار" فيدلّ "رجل" على الجنس كما دلّ الرجال؛ وكما في "عشرين درهماً ومائة درهم".

فقال ابن الفرات: ما بعد هذا البيان مزيد، ولقد جلّ علم النحو عندي بهذا الاعتبار وهذا الإسفار.

فقال أبو سعيد: معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ

وسكناته، وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير وتوخّي الصواب في ذلك وتجنّب الخطأ من ذلك، وإن زاغ شيء عن هذا النعت فإنه لا يخلو من أن يكون سائغاً بالاستعمال النادر والتأويل البعيد، أو مردوداً لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم. فأما ما يتعلّق باختلاف لغات القبائل فذلك شيء مسلَّم لهم ومأخوذ عنهم، وكلٌّ ذلك محصور بالتتبع والرواية والسماع والقياس المطّرد على الأصل المعروف من غير تحريف، وإنما دخل العُجب على المنطقيين لظنهم أن المعاني لا تُعرَف ولا تُستوضَح إلا بطريقهم ونظرهم وتكلّفهم، فترجموا لغةً هم فيها ضعفاء ناقصون. وجعلوا تلك الترجمة صناعة، وادَّعوا على النحويين أنهم مع اللفظ لا مع المعنى.

ثم أقبل أبو سعيد علي متّى، فقال: أما تعرف يا أبا بشر أن الكلام اسم واقع على أشياء قد ائتلفتْ بمراتب، وتقول بالمثل: هذا ثوب والثوب اسم يقع على أشياء بها صار ثوباً، لأنّه نُسِجَ بعد أن غزل، فسَداتُه(١٠) لا تكفي دون لُحمته ولُحمتُه لا تكفي دون سَداته، ثم تأليفه كنسجه، وبلاغتُه كقَصارته ورقّةُ سلْكه كرقّة لفظه، وغِلَظُ غزله ككثافة حروفه، ومجموع هذا كلّه ثَوب، ولكن بعد تقدمة كلِّ ما يُحتاج إليه فيه.

قال ابن الفرات: سله يا أبا سعيد عن مسألة أخرى، فإنّ هذا كلّما توالى عليه بان انقطاعه، وانخفض ارتفاعه، في المنطق الذي ينصره، والحقِّ الذي لا يُبصره.

قال أبو سعيد: ما تقول في رجل يقول: "لهذا عليّ درهم غير قيراط: ولهذا الآخر عليّ درهم غيرُ قيراط". قال: ما لي علم بهذا النَّمط. قال: لست نازعاً عنك حتى يصحّ عند الحاضرين أنّك صاحب مخرقة وزَرْق(١١)، هاهنا ما هو أخفّ من هذا، قال رجل لصاحبه: بكم الثوبان المصبوغان، وقال آخر: بكم ثوبان مصبوغان وقال آخر: بكم ثوبان مصبوغين بيّن هذه المعاني التي تضمّنها لفظٌ لفظ.

قال متّى: لو نثرتُ أنا أيضاً عليك من مسائل المنطق أشياءَ لكان حالك حالي.

قال أبو سعيد: أخطأت، لأنك إذا سألتني عن شيء أنظر فيه،

(١٠) السّدى: من الثوب، خلاف اللحمة، وهو ما يمدُّ طولاً في النسيج، الواحدة: سداة.
(١١) الخداع.

فإن كان له علاقة بالمعنى وصحّ لفظُه على العادة الجارية أجبتُ، ثمّ لا أبالي أن يكون موافقاً أو مخالفاً، وإن كان غير متعلِّق بالمعنى رددتُه عليك، وإن كان متَّصلاً باللفظ ولكن على وَضْعٍ لكم في الفساد على ما حشوتم به كتبَكم رددتُه أيضاً لأنه لا سبَيل إلى إحداث لغة مقرّرة بين أهلها.

ماوجدنا لكم إلاّ ما استعرتم من لغة العرب كالسبب والآلة والسَّلْب والإيجاب والموضوع والمحمول والكون والفساد والمهمَل والمحصور وأمثلة لا تنفع ولا تُجدي، وهي إلى العِيّ أقرَب، وفي الفهاهة أذهَب.

ثم أنتم هؤلاء في منطقكم على نقص ظاهر، لأنكم لا تفُون بالكتب ولا هي مشروحة فتدّعون الشّعر ولا تعرفونه وتذكرون الخَطابة وأنتم عنها في منقطع التراب؛ وقد سمعتُ قائلكم يقول:

الحاجة ماسّة إلى كتاب البرهان. فإن كان كما قال فلِمَ قُطِع الزمانُ بما قبله من الكتب، وإن كانت الحاجة قد مسّت إلى ما قبل البرهان، فهي أيضاً ماسّةٌ إلى ما بعد البرهان، إلا فلم صُنِّف ما لا يُحتاج إليه ويُستغنى عنه. هذا كلّه تخليط وزَرَق وتهويل ورعد وبرق.

وإنّما بودّكم أن تَشغَلوا جاهلاً، وتستذلّوا عزيزاً؟ وغايتكم أن تهوِّلوا بالجنس والنوع والخاصّة والفصل والعَرَض والشخص، وتقولوا: الهَليَّة(١٢) والأيْنِيّة(١٣) والماهيّة والكيفيّة والكَمّيّة والذاتيّة والعَرَضيّة والجوهريّة والهَيُوليّة والصورية والأيْسية واللَّيسية والنفسيّة؟ ثم تتطالون فتقولون: "جئنا بالسِّحْر" في قولنا: "لا" في شيء من "ب" و"ج" في بعض "ب"، ف"لا" في بعض "ج" و"لا" في كلِّ "ب" و"ج" في كل "ب" فإذن "لا" في كل "ج"؛ هذا بطريق الخُلف، وهذا بطريق الاختصاص.

وهذه كلّها خُرافات وتُرَّهات، مغالق وشبكات؛ ومن جاد عقله وحَسُن تمييزه ولَطُف نظره وثُقب رأيه وأنارت نفسُه استغنى عن هذا كله -بعون الله وفضله- وجَوْدةُ العقل وحُسنُ التمييز ولُطف النظر وثُقوب الرأي وإنارةُ النفس من منائح الله الهنيّة، ومواهبه السنيّة، ويختصّ بها من يشاء من عباده وما أعرف لاستطالتكم بالمنطق وجهاً، وهذا الناشيء أبو العباس(١٤) قد

(١٢) الهلية: نسبة إلى هل.
(١٣) الأينية: نسبة إلى أين.
(١٤) أبو العباس الناشيء: عبد الله بن محمد الأنباري الملقّب (ابن شرشير) شاعر متكلم، له كتب ينقض بها كتاب المنطق، وكذلك شعر (ت ٢٩٣هـ/٩٠٥م). ترجمته في تاريخ بغداد ٩٢/١٠، ووفيات الأعيان ٣/ ٩١.

نَقَض عليكم وتتبّع طريقتكم، وبيّن خطأكم، وأبرز ضَعفَكم، ولم تقدروا إلى اليوم أن تردّوا عليه كلمة واحدة مما قال، وما زدتم على قولكم: لم يعرف غرضنا ولا وقف على مرادنا، وإنّما تكلّم على وهم. وهذا منكم تَحاجُزٌ ونُكول ورضىً بالعجز وكُلول، وكلّ ما ذكرتم في الموجودات فعليكم فيه اعتراض هذا قولكم في "يَفعل وينفعل" لم تستوضحوا فيهما مراتبهما ومواقعهما، ولم تقفوا على مقاسمهما، لأنّكم قنعتم فيها بوقوع الفعل من يَفعل وقبول الفعل من ينفعل، ومن وراء ذلك غاياتٌ خفيتْ عليكم، ومعارفُ ذهبتْ عنكم وهذا حالكم في الإضافة.

فأما البدل ووجوهه، والمعرفةُ وأقسامُها، والنكرة ومراتبها، وغير ذلك مما يطول ذكره، فليس لكم فيه مقال ولا مجال.

وأنت إذا قلتَ لإنسان: كن منطقياً، فإنما تريد: كن عقليّاً أو عاقلاً أو اعقل ما تقول لأنّ أصحابك يزعمون أن النّطق هو العقل؛ وهذا قولٌ مدخول، لأن النطق على وجوه أنتم عنها في سَهو.

وإذا قال لك آخر: كن نحويّاً لغويّاً فصيحاً فإنما يريد: أفهم عن نفسك ما تقول، ثم رُمْ أنْ يَفْهم عنك غيرُك.

وقدِّر اللفظ على المعنى فلا يَفضُل عنه، وقدِّر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه؛ هذا إذا كنتَ في تحقيق شيء على ما هو به. فأمّا إذا حاولتَ فَرْش المعنى وبسْطَ المراد فاجْلُ اللفظ بالروادف الموضِّحة والأشباه المقرِّبة، والاستعارات الممتعة، وبيِّن المعاني بالبلاغة، أعني لوِّحْ منها لشيء حتى لا تصاب إلا بالبحث عنها والشَّوق إليها، لأن المطلوب إذا ظُفِر به على هذا الوجه عزّ وحلا، وكَرُم وعلا؛ واشرح منها شيئاً حتّى لا يمكن أن يُمتَرى فيه أو يُتعَبَ في فهمه أو يُعَرَّجَ عنه لاغتماضه؛ فهذا المذهب يكون جامعاً لحقائق الأشباه ولأشباه الحقائق؛ وهذا بابٌ إن استقصيتُه خرج عن نَمَط ما نحن عليه في هذا المجلس؛ على أنّي لا أدري أيؤثِّر فيك ما أقول أولا؟

ثم قال: حدِّثنا هل فصلتم قطُّ بالمنطق بين مختلفَين، أو رفعتم الخلافَ بين اثنين؛ أتُراك بقوّة المنطق وبرهانه اعتقدتَ أن الله ثالثُ ثلاثة، وأن الواحد أكثرُ من واحد، وأن الذي هو أكثر من واحد هو واحد، وأن الشرع ما تذهب إليه، والحقَّ ما تقوله؟

هيهات، هاهنا أمور ترتفع عن دعوى أصحابِك وهذيانِهم، وتدِقُّ عن عقولهم وأذهانِهم.

ودَعْ هذا، هاهنا مسألة قد أوقعتْ خلافاً، فارفع ذلك الخلاف بمنطقك. قال قائل: "لفلانٍ من الحائط إلى الحائط" ما الحكم فيه؟ وما قَدْرُ المشهود به لفلان؟ فقد قال ناس: له الحائطان معاً وما بينهما. وقال آخرون: له النصف من كلٍّ منهما. وقال آخرون: له النصف من كلٍّ منهما. وقال آخرون: له أحدهما. هات الآن آيتك الباهرة، ومعجزتك القاهرة، وأنَّى لك بهما، وهذا قد بان بغير نظرك ونظرِ أصحابك.

ودع هذا أيضاً؛ قال قائل: مِنَ الكلام ما هو مستقيم حَسَن، ومنه ما هو مستقيم محال، ومنه ما هو مستقيم قبيح، ومنه ما هو محال كذب، ومنه ما هو خطأ. فسّر هذه الجملة. واعترض عليه عالِمٌ آخَرُ، فاحكم أنت بين هذا القائل والمعترِض وأرِنا قوّةَ صناعتك التي تميّز بها بين الخطأ والصواب، وبين الحَقِّ والباطل؟ فإن قلت: كيف أحكم بين اثنين أحدهما قد سمعتُ مقالتَه، والآخرُ لم أحصِّل اعتراضَه.

قيل لك: استخرج بنظرك الاعتراض إن كان ما قاله محتملاً له، ثم أوضح الحقَّ منهما، لأن الأصل مسموع لك، حاصلٌ عندك وما يصحّ به أو يَردُ عليه يجب أن يظهر منك، فلا تتعاسَرْ علينا، فإن هذا لا يخفى على أحد من الجماعة.

فقد بان الآن أنّ مركَّب اللفظ لا يَحُوز مبسوط العقل؛ والمعاني معقولة ولها اتّصال شديد وبساطة تامّة؛ وليس في قوّة اللفظ من أيّ لغة كان أن يَملك ذلك المبسوط ويحيطَ به، خوفاً من الاختلاط الجالِب للفساد، أعني أنّ ذلك يَخلِط الحقَّ بالباطل، ويشبِّه الباطلَ بالحقّ؛ وهذا الذي وقع الصحيحُ منه في الأوّل قَبْلَ وضع المنطق، وقد عاد ذلك الصحيح في الثاني بعد المنطق؛ وأنت لو عرفتَ تصرّف العلماء والفقهاء في مسائلهم، ووقفتَ على غوْرهم في نظرهم وغَوْصِهم في استنباطهم، وحُسْنِ تأويلِهم لِمَا يَردُ عليهم، وسَعة تشقيقهم للوجوه المحتمَلة والكنايات المفيدة والجهاتِ القريبةَ والبعيدة، لحقَّرْتَ نفسَك، وازدريتَ أصحابَك، ولَكان ما ذهبوا إليه وتابَعوا عليه أقلَّ في عينك من السُّها عند القمر، ومن الحصا عند الجبل. أليس

الكِنْديُّ(١٦) وهو عَلَم في أصحابك يقول في جواب مسألة هذا من باب عدّ. فعدَّ الوجوه بحسب الاستطاعة على طريق الإمكان من ناحية الوهم بلا ترتيب، حتّى وضعوا له مسائلَ من هذا الشكل وغالطوه بها وأرَوْه أنّها من الفلسفة الداخلة، فذهب عليك ذلك الوضع، فاعتقد فيه أنّه صحيح وهو مريض العقل فاسد المزاج حائلُ الغريزة مشوَّشُ اللُّب.



(١٦) الكندي: يعقوب بن إسحاق فيلسوف العرب، لقي في حياته الأذى في خلافة المتوكل، وأصاب عند المأمون والمعتصم منزلة عظيمة (ت نحو ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م). ترجمته في أخبار الحكماء ٢٤٠، وطبقات الأطباء ٢٠٦/١.

إعلان

بسم الله الرحمن الرحيم

منهجية علم الاجتماع وأطره النظرية من منظور إسلام المعرفة

(دراسة في سوسيولوجيا نظرية المعرفة بين الفكر الوضعي والفكر الإسلامي)

د. طارق الصادق عبد السلام

ملخص الدراسة

يعتبر موضوع الأسلمة والتأصيل المعرفي من المواضيع الهامة جداً، والتي وجدت اهتماماً كبيراً من بعض الدوائر العلمية في العالم الإسلامي، وأصبحت في رحاب المعهد العالمي للفكر الإسلامي قضية فلسفية تسعى إلى إيجاد بديل للأبستمولوجيا الغربية، ومحاولة بناء نظام معرفي يرتكز على الوحي الكريم مصدراً للعلم والمعرفة، ووضعت خطة لإنفاذ هذه المهمة، ويكاد يكون هناك اتفاق عام على أن من أهم القضايا في طريق الأسلمة دراسة النظام المعرفي الغربي وإحالاته الفلسفية ونقده وتقويمه، علاوة على محاولة بناء منهجية تعتمد على الوحي الكريم.

وتعد هذه الدراسة إحدى الجهود المبذولة في ذلك الاتجاه، إذ تقوم من خلال اشكاليتها الأساسية على محاولة دراسة النموذج المعرفي الغربي وتتبع قضية نظرية المعرفة فيه وتوضيح المنهجية العامة التي يرتكز عليها، ومحاولة وضع بديل منهجي يرتكز على الوحي الكريم، انطلاقاً من المحددات العامة لقضية إسلام المعرفة، ومن ثم محاولة بلورة منهجية تنبني عليها الأطر العامة لفلسفة العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع في جوانبها المنهجية والنظرية.

وتبدو أهمية هذه الدراسة من الناحية النظرية في أنها محاولة لتتبع منهجية علم الاجتماع وأطره النظرية وتبيان ارتكانه لنموذج معرفي مادي مرتبط بنظرية المعرفة الوضعية المنحرفة عن الوحي الكريم، وأنه محاولة لوضع محددات منهجية لبناء أطر عامة لنظرية المعرفة في الإسلام ترتكز عليها فلسفة العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع، منطلقة من المقولات العامة لقضية إسلام المعرفة كرؤية بديلة، وعليه فهي تعد محاولة لسد ثغرة في البناء المنهجي والنظري للقضايا العامة لنظرية المعرفة التوحيدية ومن ثم فلسفة العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع، ومن ناحية أخرى فهي جزءاً من

الجهود المبذولة في إنشاء فكر مدرسي لقضية إسلام المعرفة.
والغرض من هذه الدراسة وهدفها العام هو محاولة وضع نموذج منهجي منطلق من قواعد وأسس قضية إسلام المعرفة، ومحاولة وضع قواعد عامة لنظرية المعرفة في العلم التوحيدي، تصلح لبناء أطر منهجية ونظرية لفلسفة العلوم الاجتماعية وعلم اجتماع يكون بديلاً للنموذج المنهجي الوضعي.
ومن هذا الهدف العام تحدّدت تساؤلات هذه الدراسة والتي تدور حول ماهية القواعد الأبستمولوجية التي ترتكز عليها العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع؟ وما هي منهجية علم الاجتماع الوضعي وأطره النظرية؟ وماهية الأسس والقواعد العامة التي تتبني عليها قضية إسلام المعرفة؟ وهل هناك محددات عامة تنبني عليها المنهجية الإسلامية للعلوم الاجتماعية؟ وهل يمكن من خلال دراسة هذه المحددات وضع نموذج يعبِّر عن المنهجية الإسلامية للعلوم الاجتماعية؟ وما هي المحددات العامة التي ينبني عليها علم اجتماع ينطلق من المنهجية الإسلامية للعلوم الاجتماعية ونظامها المعرفي؟.
وبما أن هذه الدراسة في طبيعتها نظرية بحتة، فقد حتمت طبيعتها هذه استخدام مناهج تلائمها، مثل المنهج التحليلي النقدي البنائي والمنهج التاريخي والمنهج المقارن، وهذه المناهج من طبيعتها أنها تتيح دراسة وتتبع قضايا هذه الدراسة المتمثلة في دراسة القواعد الأبستمولوجية للمنهجية الوضعية للعلوم، وقضية إسلام المعرفة عبر مراحل زمنية مختلفة وتتبع أصولها، ومن ثم عملية التنظيم المنهجي لهذه الأفكار وإجراء المقارنات بين النموذجين.
وقد خلصت هذه الدراسة من خلال استعراضها للمنهجية الوضعية للعلوم عموماً وعلم الاجتماع خصوصاً، إلى أن أبستمولوجيا العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع يعتريها ما يعتري نظرية المعرفة في الفكر الغربي من إشكالات فلسفية ترتكز عليها، فالنظرة المنطلقة من الارتكان على العلم بظاهر الحياة الدنيا، أو النموذج المنطلق من القاعدة المعرفية الشركية، قد شكّل الرؤية الكلية التي يرتكز عليها الإنتاج الفكري والمعرفي والعلمي في هذا النموذج، وهذا ما يجعل كل الفلسفات الناجمة عن هذا النموذج المعرفي ترتكز على قاعدة معرفية شركية تتخذ من الجانب الطبيعي الحسي

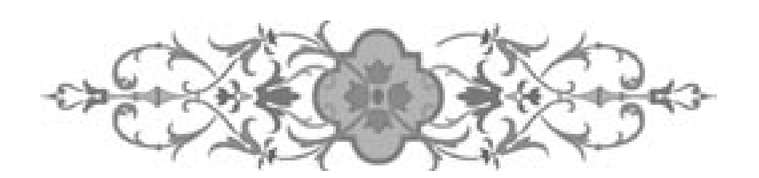
التجريبي أساساً لها تقيم عليه نظرية المعرفة، وترتكز عليه قواعد التفكير حتى في أعلى جوانبه المثالية، وعليه ترتبط فلسفة العلوم الاجتماعية والمقولات الفلسفية المشكِّلة لأطرها النظرية وجوانبها المنهجية ارتباطاً تاماً بقواعد وأسس النظام المنبثق عن هذه الرؤية الكلية.

ومن هذه الدراسة اتضح أن رواد مدرسة إسلام المعرفة قد تنبّهوا للأزمة الفكرية الناجمة عن التصورات الوضعية والمشكِّلة للنظام المعرفي الوضعي، وسيادة هذا النظام المعرفي والنموذج الحضاري المنبثق عنه وهيمنته، وقد وضعوا خطة عمل لعلاج هذه الأزمة يكون سنامها اعتماد الوحي الكريم مصدراً للعلم والمعرفة.

وقد كشفت هذه الدراسة أن هناك بعض القصور قد لازم بعض المداخل المنهجية والمنطلقات الأساسية التي ارتكزت على مفهوم الجمع بين القراءتين كأداة معرفية منهجية لعلاج الأزمة، وبناء النظام المعرفي المنطلق من الوحي الكريم عليها.

وتذهب هذه الدراسة إلى أن عملية الأسلمة لا بد وأن تكون عودة إلى أصل العلم والمعرفة ومرتكزاتها الأساسية التي انطلقت منها التصورات الكلية الأولى، والتي صدرت عن الله تعالى تعليماً لآدم عليه السلام وتمكيناً له للقيام بمهمة إعمار الأرض هو وذريته بناء على علم من عند الله وهداية له، ومن هنا تبرز المنطلقات الأساسية التي تبني عليها الرؤية الكلية المتشكّلة عن الوحي الكريم مصدراً، وعلى هذه المنطلقات الأساسية يمكن بناء العلم التوحيدي وتشكيل المنهجية الإسلامية للعلوم.

والله المستعان على ذلك،،



منهج دراسة الحالة عند المسلمين
(دراسة تحليلية)

خالد علي خطاب

الفصل السادس

خاتمة البحث

هذه الدراسة تناولت موضوع هام، عليه بني علم خطير عند المسلمين، وبه أصبح النقاد يعرفون الأحاديث الصحيحة من غيرها، وبه تعرّفوا على شخصيات رواة الأحاديث وتغلغلوا في داخلهم، مما جعلهم يكتشفون أموراً لم تكن ظاهرة لهم من قبل، فقاموا بوضع المقاييس اللازمة التي تتناسب مع الحالات.

هذا الموضوع هو (دراسة الحالة عند المسلمين- دراسة وتحليل-" كان هو الأساس لعلم مصطلح الحديث الذي بات يطلق عليه "علم ميزان الرواية".

ودراسة الحالة هي نوع من البحث المتعمّق عن العوامل المعقّدة التي تسهم في فردية وحدة إجتماعية، شخصاً كان أو أسرة أو جماعة أو مؤسسة اجتماعية أو مجتمعاً محلياً. فعن طريق استخدام عدد من أدوات البحث تجمع البيانات الملاءمة عن الوضع القائم للوحدة وخبراتها الماضية وعلاقاتها مع البيئة، وبعد النظر في العوامل والقوى التي تحدد سلوكها بعمق، ومن ثم تحليل النتائج؛ وبالتالي يكون لدى الباحث صورة كاملة للوحدة يستطيع من خلالها الحكم على الحالة أو الحكم لها.

هذا وقد ظهر التطبيق المبكر لدراسة الحالة حيث استخدمت في البداية لعرض المباديء والمعتقدات وتدعيمها. ثم استخدمت بعد ذلك لاستخلاص الفروض. ثم استخدمت في الفترة الأخيرة للتحقيق والإختبار والتقّصي والتحري وجمع البيانات والمعلومات، وكذلك للتشخيص بغرض المساعدة سواء في العلاج النفسي أو البدني أو التربوي.

ودراسة الحالة لها خطوات معيّنة تسير عليها، فهي لا تأتي إلا وفق ترتيب خاص فهي تبدأ بالمشكلة والتفكير فيها ثم تمر بجمع البيانات الضرورية اللازمة التي تساهم في فهم المشكلة، ثم وضع فرضيات وحلول لها، ثم استبعاد الفروض البعيدة أو التي تدور في الإطار الخارجي للمشكلة، ثم إبقاء أقرب الفروض الداخلية،

ثم ترجيح أحد الفروض بوصفه أقرب فرض لحل المشكلة وهكذا حتى نصل في النهاية لحل المشكلة.

ثم تناولت هذه الدراسة بعد ذلك قضية التأصيل لبحث الحالة عند المسلمين. وأظهرت مدى اختلاف الأفهام للنصوص وكيف اختلفت الآراء إزاء ذلك، مما نتج عنه انقسام العلماء إلى فريقين، ووقوف القضية بين الجواز والمنع عند هذا الطرف أو ذاك، وأورد الباحث النصوص التي استدلّ بها كل فريق سواء كانت من القرآن أو السنة ثم بيّن الباحث حدود الغيبة –أي الأمور التي تعتبر غيبة– التي إن تعداها الشخص الباحث يكون قد وقع في الغيبة وإن لم يتجاوزها لم يقع في الغيبة المحرّمة. ثم كشف عن الأعذار المرخّصة في الغيبة، وهي باتفاق الطرفين أنها جائزة ولو فعلها أي إنسان وهي:–

التظلّم، والاستعانة على تغيير المنكر، والاستفتاء، وتحذير المسلمين من الشر والمجاهرة بالفسق، والمعروف بلقب مذموم.

ثم حاول الباحث التوفيق بين الآراء، وظهر لديه أن العلة الحقيقية للمنع هي إظهار النقيصة والعيب بغرض الطعن والتشويه، فإذا خلا الباحث من ذلك ولم يكن قصده إلا الدراسة العلمية بغرض المساعدة لإيجاد حل لمشكلة، لم يكن هناك ما يمنع من ذلك إذا تجرّد من الطعن والتشويه، وخاصة أن القرآن العظيم أمرنا بالتحقق والتثبّت حتى لا نظلم أحداً. قال تعالى "يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة" الآية الحجرات. ولعل سبب نزول هذه الآية قطع الشك باليقين، ولم يبق عذراً لأحد في القول بعدم التثبت والتحري، وهو مذكور خلال الدراسة.

وبعد ذلك تناولت هذه الدراسة علم الجرح والتعديل – والجرح هو الطعن، والتعديل هو التزكية– وهو علم يبحث في أحوال الرواة، وما ورد في شأنهم مما يشينهم (أي يطعن فيهم) أو يزكيهم بألفاظ مخصوصة.

والجرح عند نقاد الحديث هو الطعن في راو الحديث بما يسلب أو يخل بعدالته أو ضبطه والتعديل عندهم هو تزكية الراوي مما يثبت عدالته أو ضبطه أو الحكم عليه بأنه عدل ضابط. وهذا العلم يتناول الرواة من الناحية العقلية والخلقية فمن الناحية العقلية

يبحث في مكانة الحفظ والتثبت والإتقان أو العكس، الوهم أو الغفلة أو سوء الحفظ أو كثرة الغلط أو السهو وكثرة النسيان.
فمن الناحية الخلقية فإنه يتناول الأمانة والصدق والنزاهة أو الكذب والخيانة وعدم الترفّع عن صغائر الأمور والعفة والتزام مكارم الأخلاق أو سيء الأخلاق ثم تناولت هذه الدراسة منهج علماء الإسلام في بيان أحوال الرواة وطبقاتهم، فكانت الأمانة والنزاهة في الحكم سمة بارزة من سمات الحكم على الراوي فهم يذكرون للراوي ماله وما عليه، بمعنى أنهم يذكرون حسناته وسيئاته ومن مدحه ومن ذمه، فهم لا يقتصرون على جانب واحد، بل كل الجوانب مما أعطى لهذا المنهج الصفة العلمية التي تبعد عن التحامل والذم وكذلك المدح والإثراء والتزلف والتودد والمحاباة.
ثم بعد ذلك كانت الدقة في البحث والحكم وهي الصفة الثانية، فهم يفرقون بين المرض الطاريء وبين الصفة الخلقية، لذلك لا يسقطون الرواية من أجل عرض طاريء.
والسمة الثالثة هي الإجمال في التعديل والتفصيل في التجريح حيث أن الأصل أن كل الناس عدول لذلك لا حاجة لتفصيل تعديلهم، أما الجرح فهو سبب طاريء فلا بد من التفصيل فيه وبيانه حتى يظهرٍ أن الطعن ليس بسبب بسيط أو لأمر يسير أو لحدث طاريء. فضلاً أن الجرح يكون لأسباب، فلا يجرح إنسان بدون سبب مما استدعى ذكر أسباب الجرح بالتفصيل بخلاف التعديل.
والسمة الأخيرة هي التزام آداب الجرح والتعديل، وهي الآداب التي يجب مراعاتها عند البحث والتحري. هذا وقد قسّم العلماء طبقات المجروحين إلى عشرة طبقات من حيث الكذب والصدق والأمانة والعدالة والضبط والغفلة وسوء الحفظ والسهو ونقل الأسانيد من غيرهم والتلاعب بها. وكل طبقة تختلف عن الأخرى، وبيّنت أمثلة لذلك من الضبط "من اختلط في آخر عمره" – أي إلتبست عليه الأمور نتيجة لمرض- وأصبح لا يفرق بين حديثه وحديث غيره أو بين ما كتبه هو وما كتبه غيره. كذلك مثل آخر "الوهم" وهو عبارة عن سماع جزء من الحديث وروايته على أنه الحديث كله. كل ذلك كشفته هذه الدراسة.
وبعد ذلك تناولت هذه الدراسة نشأة البحث في الحالة عند المسلمين، وكيف أنها ارتبطت بالحديث الشريف، إذ لم يكن هناك

دواعي ملحة للبحث في الحالة إلا لما ظهرت الانقسامات الفكرية التي نتجت عن الانقسام السياسي، الذي أدى إلى ظهور الفرق والمذاهب العقائدية والفكرية.

وهذا أدى إلى ظهور الوضع في الحديث النبوي، مما جعل العلماء النقاد يشمرون عن ساعد الجد والاجتهاد للحفاظ على الحديث الشريف نقياً صافياً من الدخيل والأسباب أصبحت ظاهرة والدواعي للبحث تجلّت واضحة منها:-

١- الوضع الذي نتج عن الخلاف السياسي.

٢- الوضع من أجل دعم المواقف الفكرية والعقائدية.

٣- الوضع من أجل الانتصار للمذهب أو الإمام أو الطائفة أو القبيلة.

٤- الوضع من أجل الشهرة والمكانة.

٥- الوضع من أجل التكسب والارتزاق.

٦- الوضع من أجل تعزيز الحق.

وهذه الأسباب الظاهرة واضحة جعلت المسلمين أشد حرصاً على البحث والتمحيص الدقيق والعناية بالرواة، وبيان حالهم وكشف ما خفي.

وهذا الأمر جعل النقاد يبحثون في حال الأحياء والأموات من رواة الأحاديث، وكذلك يبحثون في المتن أيضاً إذا كان يتفق مع القواعد العامة أم يختلف معها، والسبب أن متن الحديث نفسه يدل على حال الراوي، فكثير ما كشفت حال رواة الأحاديث من خلال مروياتهم، والمرويات كانت هي الشاهد الأقوى عليهم، من شذوذ فكر إلى ضعف عقل أو ضعف ضبط أو طلب الشهرة والمكانة الاجتماعية، أو طلب عطاءات من الولاة والسلاطين أو غير ذلك. وهذا هو المنطق الاستنباطي. وهذا أدى إلى اعتماد المنهج الاستقرائي أيضاً، حيث أنه باستقراء الحالات التي تضع الحديث ظهر أن هناك فئات محددة تضع الحديث، وهناك فئات لا تضع الحديث وتنكر عملية الوضع.

أما طرق الدراسة عند المسلمين فقد اعتمد المسلمون عدة طرق منها:-

١- طريق الملاحظة.

٢- طريق السؤال والتحري.

٣- طريق المقابلة.
٤- طريق الاختبار. (وهي مقابلة الراوي براو آخر).
هذه الطرق أدت بالنقاد إلى اشتراط الرحلة أي السفر إلى الراوي من أجل مقابلته والجلوس معه والسماع منه مباشرة.
وهذا كله أدى بالمصنفين من البحاثة الغربيين إلى الثناء على منهج المسلمين في ذلك. بل وجعلوا ذلك موضع فخر واعتزاز للأمة الإسلامية.
وكذلك تناولت هذه الدراسة شخصية الباحث أو الدارس أو الناقد وما يتصف من صفات خلقية أو صفات مكتسبة. فهم على قدر عظيم من العلم والزهد والورع والصدق والأمانة والبعد عن النفاق أو الإغراءات. لذلك كانوا بحق، نجوم الهدى ومصابيح الظلام كما قال السخاوي رحمه الله. فهم لا يعملون للمغنم أو الشهرة. وبجانب ذلك كانوا على قدر كبير من حسن الخلق والتواضع والشجاعة في قول الحق حتى ولو على أنفسهم، وكانوا أصحاب عقل سديد ومنطق حسن رشيد وفهم وبراعة وفراسة.
لذلك وضع العلماء آداب عامة وشروط خاصة لا بد من مراعاتها عند الدراسة. وهذه الشروط والآداب تدور حول الخلق الإسلامي العام في التعامل بين البشر وخاصة المسلمون وهي تتناسب مع الهدف من البحث أو الدراسة. إذ أن الهدف ليس الطعن ولا التشهير ولا التشويه، وإنما الكشف والتمحيص من أجل المعالجة من جانب ومن جانب آخر من أجل الحفاظ على السنة المطهرة.
ثم بعد ذلك كشفت هذه الدراسة أن البحث عند المسلمين تناول ثلاث جوانب وهي الجانب التاريخي للحالة، والجانب الخلقي، والجانب العقلي.
فالجانب التاريخي هو كل ما يختص بتاريخ الحالة (أي سيرته الذاتية) وأطوار حياته.
والجانب الخلقي وهو يتناول العدالة، من صدق وأمانة أو عكسها.
والجانب العقلي وهو يتناول عملية الضبط والحفظ والإتقان والسماع والأداء.
وأما العدالة فهي صفة راسخة في النفس تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة. ولها شروط. والعدالة تعرف بالمستوى

العام والمستوى الخاص أما العام فيشترك فيه كل الناس، والخاص لا يعرفه إلا النقاد أصحاب البصائر النافذة والفراسة الشديدة. هذا وتختل العدالة بعدة أمور منها الإسلام والعقل والبلوغ والكذب والابتداع والجهل بالراوي وكذلك مستور الحال ومجهول العين.
والضبط: وهو صفة تؤهل الراوي لأن يروي الحديث كما سمعه. وهو ضد الغفلة ويتطلب ذهناً صافياً وملكة واعية. لذلك وضع العلماء بعض القواعد العامة لتجويد الحفظ والإتقان منها التلقّي على وجه صحيح، والسماع أكثر من مرة، والحفظ على يد الشيخ، ومراجعة الحفظ كل فترة. هذا وقد وضع النقاد نماذج لاختبارات الضبط منها: مقارنة الروايات ببعضها. وملاحظة روايات الراوي للحديث الواحد، وكذلك قبول التلقين. وقد وردت أمثلة تطبيقية لهذا كله. ويختل الضبط بواحد مما سبق أو بكثرة المخالفات والسهو والتساهل في الرواية. وضعف الرواية لا يسقطها إذا جاءت من طرق أخرى تقويها إن كان الضعف ناتجاً عن سوء حفظ.
وبعد ذلك تناولت الدراسة قياس الحالة عند المسلمين، وما هو المقياس الحقيقي الذي كان النقاد يقيسون به الحالة سواء في التزكية أم الطعن، وظهر من خلال الدراسة أن النقاد لهم مراتب معيّنة ومتدرجة للحالات، والحالة عندهم ليست على أحد ضربين أبيض أو أسود، بل هناك مراتب بين ذلك. وبيّنت هذه الدراسة بعض المعاني التي يطلقها النقاد على الحالات، ماذا يريدون منها وما المقصود بها عندهم.

أهم النتائج التي تمخضت عنها هذه الدراسة:-

١- استعمال بحث الحالة عند المسلمين، وأنهم لهم باع طويل في هذا الميدان.

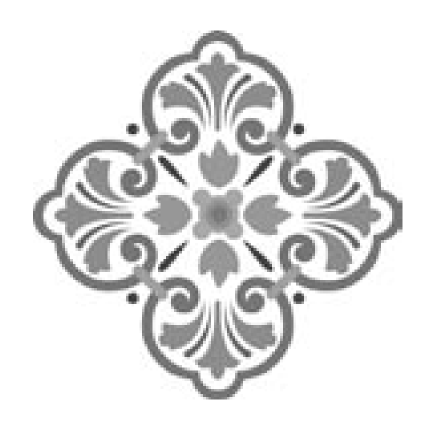
٢- دراسة الحالة عند المسلمين لها ضوابط وقوانين ومباديء ومنهج خاص بهم، وآداب وأهداف.

٣- تناول البحث في الحالة عند المسلمين ثلاث جوانب رئيسية وهي:-

١. الجانب التاريخي.
٢. الجانب الخلقي.
ج. الجانب العقلي.

٤- وفي سبيل ذلك استخدم المسلمون المنهج الوصفي التاريخي،

والمنهج الاستقرائي والمنهج الاستنباطي.
٥- أن المسلمين لهم طريقة خاصة في القياس، ولهم ألفاظ خاصة أيضاً.
٦- اعتماد المسلمون مبدأ التدرج في القياس (أي اعتماد مبدأ الطبقات في القياس).
٧- اعتماد المسلمون الطرق الحديثة لدراسة الحالة (طريقة جون دوي في دراسة الحالة لإيجاد الحلول) وكانوا يطلقون عليها طريقة السبر والتقسيم. وهي عند علماء الحديث تسمى طريقة الحمل.
٨- طرق المسلمين في دراسة الحالة تجمع بين الدقة العلمية والمباديء الإسلامية.
٩- أن المسلمين كان لهم السبق التاريخي في اتباع الأسس العلمية في البحث العلمي.





دورية ـ علمية ـ ثقافية ـ محكمة ـ تصدر عن مركز التنوير المعرفي العدد الثالث مارس ٢٠٠٧م

محتويات العدد

التصميم والتنفيذ الطباعي
شركة الدينونة للنشر
والصحافة والإعلام
المحدودة
عمارة الأمارات الطابق الثاني
مكتب رقم (٧)
تلفون: ٨٣٧٧٦١٦٧
جوال: ٠٩١٢٢٨٤١٤٩
التوزيع
شركة قماري للنشر والتوزيع



دعوة استكتاب

مجلة التنوير عبارة عن دورية علمية ثقافية محكمة يصدرها مركز التنوير المعرفي، وهي تعنى بإنتاج المعرفة المستندة إلى الوحي والتراث الإنساني في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية نظريا وتطبيقيا.

تستقبل المجلة البحوث التي تقدم إضافات علمية دقيقة وعميقة وتعالج موضوعات معاصرة وفقا للشروط الآتية:

١. أن لا يكون البحث قد سبق نشره كليا أو جزئيا.

٢. يلتزم الباحث بالأمانة العلمية في نقل المعلومات واقتباس الأفكار وعزوها لأصحابها وتوثيقها بهوامش البحث حسب الطريقة العلمية المعروفة، وذلك بذكر اسم المؤلف، عنوان المؤلف، دار النشر، تاريخ الطبعة ورقمها ورقم الصفحة/ الصفحات في حال ورود المصدر لأول مرة، أما في حال ورود المصدر مرة أخرى في صفحة منفصلة فيتم استعمال اسم المؤلف وعنوان المؤلف ورقم الصفحة.

٣. أن يكون البحث مكتوبا بلغة صحيحة وصياغة وتركيب سليمين.

٤. في حال ذكر الآيات أو الأحاديث، على الباحث إيراد رقم الآية واسم السورة وشكلها وتخريج الأحاديث.

٥. أن يكون البحث مطبوعا على الكمبيوتر (Hard and Soft Copy) برنامج Simplified Arabic.word حجم الخط ١٤ Double space.

٦. على الباحث إرفاق مستخلص للبحث فيما لا يزيد عن صفحة واحدة كحد أعلى.

٧. على الباحث إرفاق سيرة ذاتية مختصرة في صفحة مستقلة تحتوي على اسمه كاملا ووظيفته ومجال عمله والخبرات السابقة وعنوان كامل للاتصال، تلفون، فاكس، بريد الكتروني..الخ.

٨. تعرض البحوث على ما لا يقل عن اثنين من المحكمين الخارجيين من أهل الاختصاص.

٩. للمركز الحق في إبداء الملاحظات على البحث، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه على ضوئها.

١٠. تخضع البحوث لخطة النشر العامة بالمركز من حيث التوقيت والاعتبارات الفنية...الخ.

١١. يمنح المركز مكافئة مالية معتبرة للبث المجاز للنشر.

١٢. ألا يزيد حجم الورقة العلمية عن ٢٥ صفحة بحجم خط ١٤ Simplified Arabic ـ word

ترسل البحوث عبر البريد الإلكتروني
tanweermagazine@hotmail.com
للاتصال:
+٢٤٩ ـ ٨٣ ـ ٢٢٩٨٠٤ ـ +٢٤٩ ـ ٨٣ ـ ٢٢٩٨٠٥
الموقع على الانترنت
www. tanweer_ center.net

بسم الله الرحمن الرحيم

إفتتاحية العدد

هل يشهد عالمنا المعاصر مرحلة من مراحل إعادة الترتيب والتكوين، نعايش مقدماتها ولا نكاد نتلمس نتائجها إلا لماما وبصورة مازالت ضبابية ومشتته؟

مرة أخرى، ما هي عناصر هذا التفكيك والتركيب، وما هي عوامله الرئيسة وتلك التي تتفرع منها؟

هذه وغيرها أسئلة مشروعة ومطروحة في ظل المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتقنية الواسعة التي نعايشها الآن.

إن المشهد المعاصر يعيد إثارة كثير من القضايا التي بدا أن الفكر الإنساني قد وضع لها حلولا أبان القرن الماضي: فنموذج الدولة القومية مثلا، يعاد النظر فيه وفق معطيات متجددة، كما أن قضايا التنوع الثقافي يعاد تحليلها في ظل الدعوة إلى هيمنة نموذج ثقافي يورو - أمريكي، وما صاحب ذلك من اشتعال بؤر التوتر الناجم عن الدفاعية الثقافية والإثنية والقومية في مواجهة تمدد هذا النموذج. الأمر الذي دفع بالبعض مثل موريس قوديلير (Maurice Godelier) مثلا إلى التساؤل عما إذا كان الغرب هو مرآه أم سراب للتطور الإنساني.

من جهة أخرى فإن طبيعة النمو الصناعي - الرأسمالي الغربي وتمدد مساحاته في عالم لم يعد يتسع لهذا النمو وهذا التمدد إلا بالضغط على طاقاته وتوازنه البيئي مهددا هذا التوازن ومنتجا لكثير من الإشكالات ودافعا بالكثير من سكان العالم غير الصناعي إلى دوائر الفقر والحرمان مأزق آخر يعايشه عالمنا المعاصر. ولا ننسى هنا تشابك كل ما ذكرنا مع قضايا أخلاقية وقيمية ما فتئت تطرح بين الفينة والأخرى.

لقد بات واضحا، الآن، أن مستوى ودرجة تعقيد الظواهر الاجتماعية والثقافية في عالمنا اليوم، تستدعيان فهما جديدا للتفاعل بين الثقافات والدول، والأسواق ونظم المعلومات والاتصال التي أصبحت عنصرا فعالا في التواصل والتفاعل.

إذن ما هو دور المنظومات الحضارية والثقافية المختلفة في عملية إعادة التشكيل التي تشهدها مجتمعاتنا: وإلى أي مدى يمكن لهذه المنظومات أن تساهم في تحديد شكل الناتج الآتي وبأي درجة من المساهمة؟ هل سيظل العالم الإسلامي مثلا مراقبا للأحداث ومستجيبا

لطرح الآخر وساعياً إلى (التكيف) مع معطيات الواقع العالمي - أم أنه يتفاعل مع كل ذلك في إطار إعادة ترتيب أولوياته وقضاياه الفكرية والتنموية، مسهماً في تشكيل المستقبل من خلال إعادة النظر في ديناميأته الداخلية الحاضرة؟

إن استثارة التفكير في هذه القضايا أياً كانت الأسماء التي نطلقها عليها، أصبح ضرورة لازمة وهماً آنياً: فالانتقال من حالة الإنسان المنفعل إلى الإنسان الفاعل هي التي تحقق مسؤوليته في تشكيل أبعاد الحاضر والمستقبل معاً.

و لعل جل الموضوعات التي تقع بين دفتي هذا العدد من أعداد مجلة التنوير تناقش شيئاً مما تقدم، فتشجع من خلال الطرح العلمي على مزيد التداول، وتدعو آخرين لفتح آفاق أخرى تلامس قضايا الحاضر ورؤى المستقبل لعالمنا ولأمتنا ولمجتمعاتنا.

د. محمد عبد الله النقرابي
المدير العام
مركز التنوير المعرفي





د. حمد عمر حاوي◎

العولمة كظاهرة إسلامية
دراسة لمنافع ومخاطر العولمة على العالم الإسلامي



- مقدمة:

يشهد العالم المعاصر تطورات سريعة وعميقة الأثر في الجوانب الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، تنتقل بسرعة فائقة وبقوة إغراء وجذب لا تقاوم، بفضل ثورة التكنولوجيا المعاصرة مثل الإنترنت، الفضائيات، التلفون، أندية النقاش، المنظمات غير الرسمية العابرة للحدود، الأفلام السينمائية، المسلسلات التلفزيونية التي يمكن أن يتم تبادلها في شكل أقراص مدمجة صغيرة، ووسائل الدعاية الأخرى، حتى إن العالم أصبح يبدو الآن وكأنه قرية واحدة عالمية، وأن أي جزء فيه يؤثر ويتأثر بالأطراف الأخرى وما يحدث فيها سياسيا وثقافيا واجتماعيا واقتصاديا. فهناك شبكة معلومات واحدة (إنترنت) يدخل إليها كل سكان العالم ويديرون عبرها النقاش ويتحاورون ويتبادلون الرسائل والمعلومات والصور... إلخ، وهناك أقمار اصطناعية وأجهزة بث فضائية تغطي كل العالم، وتجلب ما يدور فيه أمام أعين الجميع على شاشات بث في كل منزل، وهناك كأس عالم واحدة يشارك فيها جميع سكان المعمورة، ويتابعون فعالياتها ابتداء من الأندية الصغيرة المحلية، وهناك شركات عالمية تعرض منتوجاتها في جميع أرجاء العالم، وهناك طيران عالمي بقوانين واحدة، وهناك سياحة عالمية بتسهيلاتها ومواقعها المعلومة، فهناك تكاثف في حركة انتقال البشر؛ فكلما زرت مطارا أو معبرا يخيل إليك أن لا أحد مستقرا في مكانه. في عالم اليوم فإن الكل يعرض ما عنده ولا يدخر وسعا في الدعاية له، سواء أكان فكرا أو ثقافة أو سلعة أو طريقة حياة أو غيرها.

إن السلطة، سياسية كانت (الدولة)، أو اجتماعية (الأسرة) في طريقها إلى فقدان قدرتها على التحكم المطلق، فمصادر التأثير ووسائله أصبحت متعددة في عالم اليوم(١)، لهذا بدأت الثقافات تتحسس مواقعها ومواقفها خصوصا تلك الثقافات التي تريد أن تسيطر على أجيالها وتربيها على نمط معين، والإسلام واحد منها.

إن موقف المسلمين من العولمة المعاصرة غير واضح بما فيه

◎ أستاذ مساعد ورئيس قسم العلوم السياسية - جامعة جوبا

(١) راجع تركي الحمد: الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي ط ٢، ص٨، ٩.

الكفاية حتى الآن. ففي الوقت الذي اعتبرها البعض خطراً داهماً ينبغي بناء المتاريس في وجهه، وإعداد كل مقومات التصدي له وهزيمته، اعترف بعضهم بعجزه عن سد منافذ العولمة المتعددة واستسلم لها، أو اتخذ عزلة حميدة يتصورها تاركاً الأقدار ليصرفها الخالق كيف يشاء، بينما تنبه بعض للمنافذ التي تفتحها له والمنافع التي توفرها العولمة، فقرر الاستفادة منها سواء بالهجرة إلى معاقل العولمة وما توفره من مساحة حرية لاستخدامها في تغيير واقع مجتمعه، أو بتأسيس مواقع الدعوة والأخبار على شبكة الإنترنت، أو استغلال الفضائيات وأجهزة التلفزة والراديو لتقديم المحاضرات الدينية وما يلحقها من أقراص تسجيل أو أشرطة فيديو وكاسيت وأجهزة تصوير أخرى. كما سعى بعض آخرون لتأسيس الجمعيات والشبكات الخيرية والدعوية للتعاون وتبادل الأفكار والخبرات وخدمات النشر الثقافي والطباعي، وغيرها.

- هذه الورقة انبنت على الملاحظات الآتية:

١. العولمة المعاصرة تقوم على ضرورة تبني المنهج العلمي والحياد والموضوعية في التوصل للحقيقة، ودور محوري للعلم. هذه الفرضية يمكن مناقشتها وضبط مصطلحاتها والوصول بها إلى نتائج هي من صميم الإسلام ودعوته، وأنه من مصلحة الإسلام والمسلمين النقاش بشأنها وتبنيها.

٢. كل القيم السياسية التي تدعو لها العولمة مثل حقوق الإنسان والحرية السياسية والأكاديمية (حرية البحث) والديمقراطية وحق تكوين التنظيمات غير الحكومية هي قيم في صالح الإسلام، بل إن غيابها عن العالم الإسلامي اليوم هو أحد أسباب تأخره في الوصول للمثال الذي ينشده.

٣. إن الإسلام قد استفاد فائدة عظيمة من أدوات العولمة الإعلامية مثل الإنترنت، القنوات الفضائية، البحوث والمعلومات، البث الفضائي والأرضي وقنوات الـ F. M.

٤. رغم أن (العولمة الاقتصادية) هي الأسوأ تأثيراً على المجتمعات النامية، إلا أن الإسلام استفاد منها في حرية انتقال المال والتحويلات المالية للجمعيات الخيرية وللدعاة والمراكز الإسلامية والتعاون والتناصر بين المسلمين.

٥. إن التسفار والتداخل والتواصل البشري، هي البيئة المثلى

للإسلام وانها في صالح دعوته، وإن الجاليات الإسلامية في بلدان المهجر هي رأس الرمح في الدعوة الإسلامية عن طريق الاحتكاك المباشر والقدوة الحسنة والاختلاط إنْ خفف العالم الإسلامي من قبضته عليها وتحكمه في شؤونها.

٦. تقوم العولمة أيضاً على فتح الحدود السياسية، حتى إن الدولة القومية في طريقها لأن تغدو شيئاً من مخلفات الماضي، وهذا أيضاً في صالح الإسلام وعين ما يدعو له.

٧. العولمة تقوم على الأفكار وحرية المتلقين في الأخذ بما يصلحهم على مبدأ (البقاء للأصلح)، بعد فتح الحدود وإتاحة التبشير بالأفكار والدعوة لها، وهذا أيضاً يحتاجه الإسلام لتوصيل دعوته، لأنه دين أنزل للكافة، وإن من واجبات المسلمين الدعوة له.

٨. العولمة تسعى لبناء قيم عالمية وثقافة عالمية يتبناها الجميع، وأنها تشكل الحل والمبتغى الذي تسعى إليه الإنسانية جمعاء، وأنها من حيث الشمول والصلاحية لا تقيدها قيود الزمان والمكان. وهل من قيم أو ثقافة تدعي ذلك في عالم اليوم أو تسعى له -بخلاف الليبرالية- غير الإسلام؟

إذا كانت هذه مجرد أمثلة، فهل يمكن أن تكون العولمة ظاهرة إسلامية؟ وهل تقتصر العولمة فقط على تلك الجوانب التي توافق الإسلام؟ أم أن بها جوانب أخرى تعارضه؟ وهل المسلمون -(الواقع) وليس (المثال)- مؤهلون للقيام بهذا الدور؟ وهل هم مجمعون على تلك القيم؟ أم أنها لا تزال محل خلاف؟ هل من مصلحة الإسلام مقاربة العولمة المعاصرة والتفاعل معها؟ أم أن في ذلك تذويبا لقيمه وقضاء على عقائده؟.

تسعى الورقة للإجابة على هذه الأسئلة بعد تعريف للعولمة وجوانبها المختلفة وآثارها على الدول النامية والثقافات الأخرى.

- تعريف العولمة:

لقد كانت الأحداث والتحولات في السابق ذات أثر محلي أو إقليمي بحت، إلا أن الحدث في عالم اليوم أصبح ذا أثر عالمي ويهم جميع سكان العالم وينتقل بسرعة فائقة بفضل ثورة الاتصالات وتقنية المعلومات. هذه التحولات والتغيرات -وفقا لتركي الحمد- سوف تؤدي إلى (عولمة) العالم، أي توحده في أكثر المجالات. فمن

الناحية السياسية يبدو أن (الدولة الأمة) في طريقها إلى الزوال بعد أن كانت محورا للتنظيم السياسي الحديث: السيادة في الداخل، والحدود الآمنة الثابتة تجاه الخارج، والقدرة على التحكم في متغيرات الداخل. كل هذه المفاهيم والممارسات يبدو أنها ستصبح عاجزة عن الوقوف في وجه الإنترنت والساتيلايت والفاكس. اقتصاديا يتحول العالم إلى كيان اقتصادي واحد مع فتح الحدود وحرية تنقل البضائع والسلع، الشركات العالمية متعددة الجنسيات التي لا تعرف فكرة الوطن. وثيقة حقوق الإنسان أصبحت تأخذ شكل الدستور العالمي، وهناك ثقافة عالمية آخذة في التشكل متجاوزة لكل الحدود الثقافية والإقليمية، وأنها تسود وتنتشر على حساب ثقافات محلية وقومية، حتى كرة القدم فإن العالم الآن بات متفقا على قواعدها وأصولها ولباسها، ويتنافس عليها الجميع (كأس العالم). إنها العولمة: أي ظاهرة التوحد الثقافي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي التي يشهدها عالم اليوم(٢).

طه عبد الرحمن يقول: «العولمة هي السعي لتحويل العالم إلى مجال واحد من العلاقات عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: سيطرة التقنية في حقل العلم، وسيطرة الشبكة في طريق الاتصال، وسيطرة الاقتصادي في حقل التنمية(٣).

وعموما لا يوجد تعريف محدد للعولمة، ويصعب على الباحثين وضع تعريف محدد يحيط بها، وإن مثلها السعي نحو أن يصير العالم نطاقا ثقافيا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا واحدا، لهذا يطلق لفظ (القرية الكونية).

- الأسس التي تقوم عليها العولمة:

العولمة تقوم على وحدة الجنس البشري، أو الوحدة الإنسانية؛ فالناس جميعا يعيشون في كوكب واحد وتتشابك مصالحهم وتتداخل، بالتالي فإن الطريقة التي يتصرف بها جزء منهم تؤثر في الآخرين خصوصا مشكلات البيئة والحروب والأوبئة والجرائم، كلها تؤثر في جميع أرجاء العالم. وهي تنبني على فرضية وجود حقيقة عالمية واحدة One Universal truth يمكن التوصل إليها عبر الحياد والموضوعية والمنهج العلمي، وتستخدم لتفسير الكون وظواهره. بالتالي فهي تقوم على أهمية ودور مطلق للعلم والتكنولوجيا كأساس لكل شيء ينبغي أن يلتزم به الجميع

(٢) تركي الحمد: الثقافة العربية في عصر العولمة: مصدر سابق، ص٨، ٩.

(٣) طه عبد الرحمن: روح العولمة وأخلاق المستقبل: مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٢٦، العام ٢٠٠١، ص١٥٣.

ويسيرون عليه، ويعتبر هذا كافيا لتوحدهم واتفاقهم. أما الثقافات المحلية والأيديولوجيات الخاصة والتمسك بالخصوصيات والنزعة نحو التميز فكلها تعيق العولمة وتوحد الإنسانية وتفاعلها وتكاتفها من أجل قضاياها التي يفترض أن تكون مشتركة.

كما أنها تقوم على مركزية دور الفرد والحرية وحقوق الإنسان، باعتبار أن الإنسان -أي إنسان- هو هدف الوجود، وأن له حقوقا طبيعية سابقة للدول والمجتمعات، وأنها ضرورية من أجل حفظ إنسانية الإنسان وكرامته، وينبغي أن لا تهدر باسم الحدود السياسية أو الخصوصيات الثقافية أو الدينية أو غيرها. كما ينبغي أن تتكاتف الإنسانية جمعاء من أجل توفير هذه الحقوق وحمايتها، بالتالي فهي تدعو إلى الانفتاح والتداخل والتفاعل وإلغاء القيود، بل وتبادل الأفكار والثقافات وحرية الإنسان في تبني ما يراه مناسبا.

- جوانب العولمة:

العولمة تعني نظريا الاعتماد المتبادل والتكامل على مستوى العالم، وهي ذات جوانب ثقافية واقتصادية وسياسية واجتماعية. فبالإضافة إلى العولمة الثقافية التي تقوم على مبدأ إمكان بناء حقيقة عالمية واحدة تتأسس عليها ثقافة واحدة كونية، هناك العولمة الاقتصادية أو عولمة الاقتصاد وما تستتبعها من حرية التجارة وانتقال رؤوس الأموال وتبادل المنافع، وفقا لنظرية التخصص وتقسيم العمل، حيث يمكن أن يتخصص كل شخص وكل بلد في إنتاج السلع التي تؤهله خصائصه لإنتاجها بشكل أفضل (أقل تكلفة وأيسر جهدا)، ثم يقوم بمبادلة فائض إنتاجه مع الآخرين نظير احتياجاته من المنتجات الأخرى التي يحتاجها والتي تخصص فيها آخرون. وهكذا تعم المنافع عن طريق فتح الحدود، حرية التجارة والتبادل، وحرية انتقال رؤوس الأموال والعمالة، وهذا سيؤدي إلى تحريك الإنتاج والتشغيل الكامل وتحسين المستوى الاقتصادي العام، والذي سينعكس خيرا حتى على الفقراء عن طريق التشغيل والاستثمار وفرص العمل الجديدة والرفاهية والخدمات. تتم خدمة كل هذه الجوانب عن طريق التكنولوجيا وثورة الاتصالات التي تربط الجميع وتسهل التواصل والتبادل في جميع جوانبه.

هذا بالإضافة إلى العولمة الاجتماعية والتي تعني الانفتاح والتداخل وحرية انتقال البشر والأفكار والثقافات. أما العولمة السياسية فتنطلق من مفهوم الحرية السياسية وما يستتبعها من حقوق الإنسان وحريات الشعوب في اختيار أنظمة حكمها وتبني القيم الديمقراطية. ويمكن الحديث عن جوانب الاتصال وانتقال المعلومات وغيرها من جوانب العولمة.

ـ سمات العولمة المعاصرة: من يجني الثمار؟

من السرد السابق يتضح أن العولمة في حد ذاتها ليست سيئة، إنها تتحدث فقط عن تهيئة الميدان للتنافس الثقافي والاقتصادي وتمكين كل شخص من أن يطرح ما عنده دون قيود وتبادل المنافع والأفكار، وإتاحة الفرصة لكل للاطلاع على ما عند الآخرين من ثقافات أو منتجات، وعدم حرمانهم أو كبتهم، وتتيح الفرصة للتكاتف والتعاون بين بني الإنسان لما فيه خيرهم العام. ويمكن القول إن العولمة قد حققت، ويمكن أن تحقق الكثير من الفوائد، فهي يمكن أن تعزز الحريات الفردية عن طريق وضع قيود على حق الدولة في قمع مواطنيها واستغلالهم، وتوسيع فرص الأفراد في الوصول إلى المعرفة، وتسهيل الاتصال بين الأفراد والجماعات الوطنية والدولية، وتسمح بتعاضدها وتكاتفها من أجل حماية حقوق الإنسان والبيئة والمجموعات الضعيفة وذات الميزات الخاصة، كما تساعد في نقل الأفكار وتبادلها وانتشارها. ولكن نسبة لوجود ثقافة غربية طاغية ومهيمنة، واقتصاد غربي قوي، وهيمنة غربية على المعلومة ووسائل الاتصال والتكنولوجيا، مع ضعف تام؛ اقتصادي وثقافي واجتماعي. . . إلخ، لدى الآخرين، مع عدم قدرتهم على التنافس أو المشاركة، بدا وكأن العالم الغربي وحده هو الرابح لكل شيء، وأن الآخرين يخسرون كل شيء بسبب العولمة. لهذا يرى الكثير من دول العالم النامي في العولمة هيمنة غربية وقضاء على الآخرين ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا، وتحويلهم إلى مجرد أتباع أو أدوات للعولمة. بهذا أحدثت العولمة انقساما في دول العالم الثالث بين مؤيد للظاهرة ومتيقن من إيجابياتها، ومعارض لها لا يرى فيها إلا استعمارا جديدا، ومحاولة لفرض ثقافة غربية على العالم. يقول مصطفى عثمان إسماعيل، وزير الخارجية السابق للسودان «إن تصدير الثقافة من الدول المتطورة إلى الدول الفقيرة،

شأنه شأن تصدير رأس المال الذي لا يمكن أن يكون إلا في اتجاه واحد، وهذا يعني أن التفاعل الثقافي لا يمكن أن يكون إلا تبادلا غير متكافئ، الهدف منه تغييب الوعي وإبراز وعي جديد مرتبط بالجهة التي تقود إعادة صياغة الثقافة القومية للأمة»(٤).

كثير آخرون يرون في العولمة المعاصرة محاولة لإعادة استعمار عالم الجنوب، ولكن بأساليب جديدة بعد أن لم يغدُ الاستعمار المباشر مقبولا، خاصة المعاني التي اكتسبتها العولمة بعد انهيار المعسكر الاشتراكي، وبروز الغرب كقطب أوحد، حيث ظهرت كتابات تحتفي بالانتصار النهائي لليبرالية مثل كتابات فرانسيس فوكوياما (نهاية التاريخ والرجل الأخير)، وصمويل هنتينجتون (صراع الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي الجديد) وغيرها، فالتبست العولمة بالمصالح الغربية، وأصبحت تجسيداً سافراً لها. هذا يعتبر اختلالا في ميزان القوى والتأثير، وليس اختلالا في نظرية العولمة، بل انحرافا في مسيرة التطبيق من قبل القائمين على أمر، أو المهيمنين على العولمة. إذ بالرغم من الحديث عن مركزية دور الفرد وحريته وحقوق الإنسان، تبدو العولمة الآن وكأنها تقوم على شمولية تمارس الإكراه السافر أحياناً والمستتر أحياناً أخرى، فهي تستخدم حزمة من المعايير الثقافية والاقتصادية والاجتماعية كنموذج عام لكل الإنسانية يجب عليها اتباعه (أو يجب فرضه عليها). هذا النموذج، وما يستبطنه من خصوصيات ودلالات ومصالح غربية، يحرم الآخرين من التعبير عن ذواتهم وتحقيقها بالطريقة التي يرون أنها مناسبة أو يؤمنون أو يقتنعون بها. لهذا يقول بعض الكتاب إن العولمة المعاصرة أصبحت تساوي التغريب (Globalization= westernization) لأنها تحاول توحيد العالم كله على النموذج الغربي وتنكر حق المغايرة والاختلاف.

فالقضية ليست في القيم والقضايا التي تطرحها العولمة، ولكن في تحكم جهة معينة في انسياب المعلومات حول هذه القيم والقضايا (بحيث تحجب ما لا تريد له أن يصل إلى الآخرين، ولا تسمح إلا بما تريد إيصاله)، وفي الطريقة الانتقائية التي يتعامل بها الغرب مع هذه القيم والقضايا. مثلا، إننا نجد أن حرية الشعوب العربية والإسلامية وحقها في الديمقراطية والمعرفة يتضارب مع مصالح الدول الداعمة للعولمة (أميركا والغرب) لسببين: النفط وإسرائيل. فهذه المجتمعات تريد ضمان انسياب النفط بصورة

(٤) د. مصطفى عثمان إسماعيل: العولمة وسياسة السودان الخارجية مع مطلع الألفية الجديدة، دار الأصالة ٢٠٠٢، ص ٦.

منتظمة وأسعار منخفضة، وهذا لا يتحقق إلا في ظل سيادة أنظمة منصاعة لتوجيهات الولايات المتحدة والغرب، كما أنها تريد ضمان أمن إسرائيل(٥). فالعولمة في هذه البؤرة من العالم أقرب إلى الاستعمار منه للتعاون والتفاعل والتبادل المتكافئ للمنافع.

فالعولمة تعني نظريا التكامل والاعتماد المتبادل، إلا أنها من حيث الواقع لا توفر الفرص المتساوية لجميع دول العالم للمشاركة فيها، بل تضع العالم تحت هيمنة العالم الغربي وتعطيه الحق المطلق للتدخل تحت شعار تحقيق متطلبات الحياة الإنسانية الكريمة في التنمية وحقوق الإنسان والديمقراطية. هذا هو سبب تمجيد الغرب للديمقراطية ولعن الآخرين لها، يقول المثل الأفريقي: "إن قصص الصيد ستبقى هي قصص المتعة والإثارة إلى أن يجيء الوقت الذي يكون فيه للحيوانات رواتها".

- شمولية العولمة المعاصرة وتدخلها في شؤون الدول الضعيفة:

كما سبق فإن العولمة الغربية ترسم طريقا واحدا للتطور والتنمية ينبغي أن تتبعه جميع الشعوب والأمم إن هي أرادت التنمية والتطور. يبدأ هذا الطريق من الحياة البدائية حيث تسود روح القبلية والدين والأعراف والتقاليد، ثم مرحلة التهيؤ للانطلاق حيث تهتز سلطة المجتمع والأعراف والتقاليد والتفكير الخرافي، ثم مرحلة الانطلاق. بالتالي، فالتطور هو رديف القطيعة مع الأعراف والتقاليد والخصوصيات والسعي نحو العالمية، وهو رديف للعقلانية والرشادة Rationalism التي يتسم بها عقل الإنسان، والنظام Discipline والعلمنة Secularization والديمقراطية Democracy وتحرير الاقتصاد Liberalization of economy والفردانية individualism وأهمية الحياة المادية والاستهلاك Welfare، materialism. هذا هو التاريخ الأوروبي، وهذه هي خصائص المجتمعات الأوروبية وأخلاقها.

هناك بعض المجتمعات -كالمجتمعات الإسلامية والأفريقية - ترفض الفردانية المطلقة، وتؤمن بالتضامنية والعمل الجماعي والتعاون المشترك والمساعدة المتبادلة. فهي تتبنى هذه القيم من أجل تجاوز النزعة والروح الفردانية. بالنسبة لهذه المجتمعات، فإن نصرة المظلوم ومساعدة الفقير والمسكين، عمل أخلاقي

(٥) تقرير التنمية الإنسانية العربية ٢٠٠٤.

وواجب اجتماعي وديني. حيث يشعر الفرد بقيمته ويجد المعنى لحياته فقط من خلال مساعدة المحتاج ونصرة المظلوم، وأنهم عندما يقومون بذلك يشعرون بأن إنسانيتهم قد تحققت، فكيف نجبرهم على غير ذلك؟. الحضارة الأوروبية نفسها بدأت بهذه النزعة الجماعية قبل ٢٠٠٠ عام وتحديدا منذ عصر الإقطاع، فالتنظيم الإقطاعي هو الذي مهد للرأسمالية الصناعية، كما أنه وحتى الآن، فإن المجتمعات الغربية تعمل بصورة جماعية (لاحظ مجموعة السبع الكبار Group seven) وهي مجموعة تعمل من أجل المحافظة على المزايا التي حققتها العولمة، و(التحالف الدولي ضد الإرهاب)، فكيف تصر على عدم الاعتراف بهذه النزعة الجماعية التضامنية للآخرين؟ كيف تتهم سوريا وإيران بالتدخل في شؤون الدول الأخرى (فلسطين، لبنان، العراق) في الوقت الذي لا تعتبر فيه هذه الدول أنها تتدخل في شؤون العراق وفلسطين؟. ولماذا لم يقل أحد يوما إن الولايات المتحدة تتدخل في شؤون بريطانيا؟ كيف تبني هي الأحلاف (حلف الناتو) وتمنع الآخرين من التحالف حتى تعزل الدول عن بعضها وتتعامل معها منفردة ومتشرذمة؟.

إن التاريخ يشهد على النزعة التدخلية من قبل الدول الداعمة للعولمة في شؤون دول العالم النامي منذ أمد بعيد. ففي سياق الحرب الباردة التي قادتها الولايات المتحدة ضد الاتحاد السوفيتي، كان على العالم الغربي أن يضمن عدم تحول الدول حديثة الاستقلال إلى الشيوعية، وكان برأيهم أن نظرية تقديم المساعدات الاقتصادية هي التي تحرم أيديولوجيا الفقر (الشيوعية) من الانتشار. وبعد فترة أصبح الكتاب الغربيون يطالبون بضرورة تدخل الدول الغربية لتوجيه اقتصادات هذه الدول، ليس عن طريق تقديم الدعم الفني والمادي فقط، بل وبالخبراء والكفاءات البشرية التي يجب أن تتولى عملية الضبط والتسيير، باعتبار أن فشل نظرية المساعدات يرجع إلى عدم قدرة هذه المجتمعات على تحويل القروض إلى تنمية مستدامة؛ إما لفساد الصفوات الحاكمة، أو لعجز وجهل الشعوب. لهذا كان هذا التدخل يستبطن ما كان معلنا إبان الاستعمار (تدخل الحكيم العاقل والنزيه لتوجيه السفيه الجاهل أو المفسد).

إن برامج الإصلاح الهيكلي في الثمانينيات (Structural adjustment programs) المدعومة من صندوق النقد الدولي،

إلى جانب ارتفاع الفوائد المترتبة على القروض التي تمنحها للدول الفقيرة، وما أدت إليه من إغراق هذه الدول في الديون وفوائدها المتراكمة، ذات طبيعة تدخلية لأنها تطلب من هذه الدول - كشرط لمنحها قروض التنمية - أن تتبنى سياسات لـ(الإصلاح الهيكلي)، مثل تخفيض قيمة العملة الوطنية، وقف الصرف على التعليم والصحة والخدمات، تحرير الأسواق والتجارة الخارجية والاستثمار، هذه السياسات المسماة (بالتحرير الاقتصادي) أدت إلى اختلالات هيكلية اجتماعية عميقة، كازدياد حدة الفقر وسط الشرائح الدنيا، وانتشار الفساد والحروب الأهلية والجرائم.

- العولمة الاقتصادية:

تقوم العولمة الاقتصادية على ضرورة تحرير الأسواق وحرية انتقال رؤوس الأموال وإلغاء الحدود الجمركية وتحرير التجارة العالمية، وهي تنبني على فرضية أن غنى الأغنياء سيلغي فقر الفقراء بسبب سياسات التخصص والتبادل والتشغيل والاستثمار. فالفرد، وهو يسعى لتحقيق مصلحته الاقتصادية (الربح)، فإن هذا يقود إلى وفرة في الإنتاج يستفيد منها المجتمع بكل قطاعاته، كما أن ما ينتجه من فرص عمل ووظائف ناتجة عن الاستثمار والتجارة يخلق فرص كسب وعمل للفقراء والعمال، بالتالي أطلقت العولمة يد الشركات العملاقة لتستثمر وتسوق كيفما وأينما شاءت، لا يحدها وطن ولا سيادة، فإنك أينما ذهبت في أرجاء العالم تجد أن الكوكاكولا Coca Cola واحدة، وتويوتا Toyota ونوكيا Nokia ويونيون كاربايد Union Carbide وغيرها. وقد أقامت العولمة مؤسسات قوية تضمن لهذه الشركات النفوذ والسلطان مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية.

هذا من حيث النظرية، أما الواقع، فيقول إن الأسبقية الصناعية وضخامة رؤوس الأموال والأسبقية التقنية واحتكار المعلومة أتاح للدول الصناعية احتكاراً شبه مطلق للأسواق وجني **ثمار** العولمة جميعها، في الوقت الذي تحولت فيه الدول النامية إلى مجرد سوق مستهلك ومستودع للمواد الخام، فتراكم الثراء والغنى في الغرب ولدى صفوات صغيرة في البلدان النامية في مقابل مليارات من الفقراء البائسين في أرجاء العالم. كما أن السلع المصنعة التي يحتكرها العالم الثري تمتاز بارتفاع الأسعار، بينما تخصصت

دول العالم الثالث في إنتاج المواد الخام رخيصة **الأثمان**.

هذه الشركات، التي هدفها تحقيق أقصى ربح ممكن، أتاحت لنفسها أن تستخدم في سبيل ذلك وسائل غير شريفة مثل الضغوط والرشى وتمويل الحروب والتمردات والانقلابات، لهذا أفسدت وخربت اقتصادات الدول الفقيرة وأفسدت الصفوات الحاكمة في الدول الفقيرة. إذ يلاحظ أن كل المناطق الغنية بالبترول والمعادن النفيسة تشهد حروباً قذرة. يقول الطيب حاج عطية "إن نظام النزاع في الكونغو وزامبيا ومناطق وجود المعادن النفيسة في أفريقيا تشهد حروب عصابات تتحالف فيها هذه الشركات مع أحد الأطراف"، بالتالي فالعولمة هنا خلو من طور المصالح الخاصة لتتحول إلى منافع عامة.

يقول هانز بيتر شومان: "إن تحرير التجارة الخارجية غير المتكافئة كان أحد الأسباب التي جعلت الدول الصناعية تستأثر بنصيب الأسد من منافع العولمة. إن قواعد العولمة عامة، وقواعد التجارة متعددة الأطراف على وجه الخصوص، مصممة تصميماً يركز المزايا في عالم الأثرياء، فالمستفيدون الرئيسون من اتفاقيات منظمة التجارة العالمية بشأن حقوق الملكية الفكرية هي الشركات عابرة القارات من بلدان الشمال الغني، وليس فقراء العالم"(٦). هذا ما يؤيده جوزيف- أي ستيغليتز، الحائز على جائزة نوبل للاقتصاد الذي أمضى ٧ سنوات رئيساً لمجلس المستشارين الاقتصاديين للحكومة الأميركية في عهد الرئيس السابق بيل كلينتون ثم نائباً لرئيس البنك الدولي، حيث خرج بملاحظة مفادها أن صندوق النقد الدولي يضع مصالح الدول الغنية ومجتمع المال قبل مصالح الدول الفقيرة، وأن القرارات في المؤسسات الاقتصادية العالمية كالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة الدولية، تتخذ على أسس أيديولوجية وسياسية(٧)، إذ يقول ستيغليتز: "بما أنني كنت عضواً في مكتب الرئيس، فقد كان مركزي هذا يتيح لي أن أطلع وأرى كيف يبتّ في القضايا، وخصوصاً إذا كانت على صلة بالاقتصاد كي أشارك في حلها. كنت أعلم جيداً أنه إذا كانت الأفكار مهمة، فالسياسة مهمة أيضاً. وكانت مهمتي تقوم جزئياً على إقناع الآخرين بأن اقتراحاتي ليست مرغوبة اقتصادياً وحسب، بل إنها جيدة سياسياً أيضاً. غير أنني اكتشفت لدى انتقالي إلى الحقل الدولي، أن اتخاذ القرار لا يخضع لأيٍّ من

(٦) هانز بيتر مارتن وهارولد شومان: فخ العولمة، ترجمة عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة رقم ٢٩٥ أغسطس عام ٢٠٠٣- المجلس الوطني للآداب والفنون، الكويت ص ٢٨.

(٧) راجع: جوزيف إ. ستيغليتز" خيبات العولمة، ترجمة ميشال كرم، دار الفارابي، بيروت ٢٠٠٢.

هذين العاملين، وخصوصاً في صندوق النقد الدولي. كان اتخاذ القرار يستند، كما يبدو، إلى خليط غريب من الأيديولوجيا والاقتصاد السيئ، وإلى عقيدة جامدة تكاد لا تستر المصالح الخاصة وراءها"(٨). فهؤلاء يزعمون أنهم يساعدون البلدان النامية فيما هم يجبرونها على فتح أسواقها أمام منتجات البلدان الصناعية المتقدمة، التي تستمر من جهتها في حماية أسواقها هي. من شأن هذه السياسات أن تجعل الأغنياء أكثر غنى والفقراء أكثر فقراً وأشد غيظا"(٩).

وكما سبق، فإن صندوق النقد الدولي المشرف على اقتصاد العولمة، كان يشترط على الدول الفقيرة، حتى يمنحها قروض التنمية التي هي بحاجة لها، أن تفتح مصارفها وأسواقها أمام رأس المال والسلع المستوردة، وأن توقف دعم الصحة والتعليم والسلع الضرورية وصغار المزارعين والمشروعات الصغيرة، وأن تخصخص أكبر عدد ممكن من المصانع والشركات الحكومية، حتى وإن لم تكن تلك البلدان في وضع يضمن لها نجاح الخصخصة، مثل وجود مؤسسات للرقابة على المصارف وأسواق المال والمؤسسات المعززة للمنافسة والمانعة للاحتكار. بالتالي فإن هذه السياسات جعلت هذه الدول فريسة للشركات الضخمة العابرة للقارات، فقضت على المنافسة المحلية والإنتاج المحلي واحتكرت الإنتاج والأسواق، ونهبت ثروات هذه الدول وأفقرتها ورمت بها في عالم التفكك الاجتماعي والأسري والجريمة والبطالة، فكانت وبالا على البلدان التي طبقتها(١٠).

أيضا فإن الخصخصة إذا قامت بها وأدارتها حكومات فاشلة وفاسدة ومرتشية فإنها لن تكون أكثر من بيع مقدرات البلد إلى الأجنبي بأرخص الأثمان نظير عمولات شخصية تذهب لأعضاء الحكومة. يقول ستيغليتز "إن عملية التخصيص المزيفة قد استنبطت لأجل الحصول على الحد الأقصى من المبالغ التي يستطيع الوزراء أن يحصلوا عليها شخصيا، وليس تلك التي ستذهب إلى خزانة الدولة - دعك عن الفاعلية الإجمالية للاقتصاد"(١١).

وعموما فإن سياسات الإصلاح الهيكلي (SAPS) حتى وإن نجحت في إحداث نمو ضئيل لفترة ما، إلا أن قسطا كبيرا من الأرباح قد ذهب إلى الأوساط الأكثر ثراء في تلك البلدان النامية، فيما تفاقم الفقر بين أبناء الشرائح الدنيا. كما أن الخصخصة

(٨) جوزيف إ. ستيغليتز: المرجع السابق، ص ٢٠.
(٩) نفسه، ص ٢٢.
(١٠) راجع: هانز بيتر مارتن وهارولد شومان: مصدر سابق.
(١١) ستيغليتز: مصدر سابق، ص ٩٤.

قبل وضع تنظيم مناسب وإطار قانوني يؤمن المنافسة، يقود هذه الشركات المخصخصة إلى استغلال موقعها الاحتكاري عن طريق زيادة التعريفة. كما أن الخصخصة لن تتم فقط على حساب المستهلكين، بل وعلى حساب الموظفين أيضاً، لأنها تلغي وظائف كثيرة دون أن تأبه لكلفة الأمر على المجتمع. فالبطالة الناتجة عن ذلك تواكبها تكاليف اجتماعية لا تأخذها المؤسسات الخاصة بعين الاعتبار، ومن أسوأ أشكال هذه الكلفة أعمال العنف في المدن، وانتشار الجريمة والاضطرابات الاجتماعية والسياسية، كما أن صرف أشخاص من وظائف قليلة الإنتاجية في المؤسسات التي تخص الدولة ودفعهم إلى البطالة لا يزيد من مداخيل البلد ولا من رفاه العمال(١٢).

صحيح أن التوظيفات القادمة من الخارج تولد النمو وتجلب معها خبرة تقنية وتفتح أسواقاً خارجية، وتخلق إمكانات جديدة للاستخدام، كما أنها تستطيع أن تصل إلى مصادر للتمويل، وهذا مفيد بنوع خاص في البلدان النامية حيث المؤسسات المالية المحلية ضعيفة، لكنها في أحيان كثيرة تقضي على المنافسين المحليين، كما أن الاستثمار الأجنبي -بعد أن يقضي على المزاحمين المحليين- يعود فيستخدم قدرته الاحتكارية في زيادة الأسعار(١٣).

وعموماً فإن العولمة الاقتصادية في نظر الملايين من الناس لم تنجح، وأنها زادت حالتهم تفاقماً لأنهم خسروا وظائفهم وأصبحت حياتهم أقل أمناً، ويشعرون بعجزهم المتزايد إزاء قوى خارجة عن سيطرتهم. إن ديمقراطيتهم مقوضة وثقافتهم متآكلة بالتالي فهي في نظر الكثير من الناس لم تأت بمنافع، بل إنها أقرب إلى الكارثة المطلقة.

صحيح أن العالم الثري قد نظم العولمة وبسطها على نحو يتيح له أن ينال النصيب الأوفر من منافعها على حساب العالم النامي. إن اتهام خصوم العولمة للبلدان الغربية بالنفاق صحيح لأنها تدفع البلدان الفقيرة إلى إزالة حواجزها الجمركية، في الوقت الذي تحتفظ هي بحواجزها حارمة البلدان النامية بذلك من إمكان تصدير منتجاتها الزراعية ومن عائدات هذا التصدير التي هي بأمس الحاجة إليها(١٤)، وبالتالي تعطي العولمة المجتمعات الغربية دور القيادة وحق الحكم على الآخرين (حسب كسبهم من بضاعة العولمة = الخضوع)، وبالتالي التوجيه أو المكافأة أو العقاب. بهذا

(١٢) المرجع نفسه، ص ٩١.
(١٣) المرجع نفسه، ص ١٠٤، ١٠٥.
(١٤) ستيغليتز: مصدر سابق، ص ٢٩.

فالعولمة تحقق للغرب أجندات خفية منها الهيمنة له وخضوع وتبعية بقية المجتمعات، وبالتالي استغلاله لخيرات الآخرين والتمتع بها، في وقت تطحن شعوب الدول الأخرى الفقر والكوارث والأمراض. فالمجتمعات الغربية هي وحدها المستفيدة من العولمة، وهي وحدها التي تجني الثمار بينما تبقى المجتمعات الأخرى تلهث وراء السراب في رحلة طويلة من أجل تحقيق وهم (اللحاق بالغرب).

ورغم ذلك كله إلا أنه يمكن القول إن الذين يهاجمون العولمة يتجاهلون الكثير من الحسنات والفرص التي يمكن أن تتيحها، كما أنهم يتجاهلون الكثير من الحقائق حول كيفية تعامل بلدان العالم النامي مع العولمة. فرغم كل تلك المساويء التي رافقت العولمة، فإن جوزف إ. ستيغليتز يصل إلى نتيجة مهمة وهي بيت القصيد، حيث يقول: "ورغم أن بعض حكام البلدان النامية كانت لديهم شكوك في نجاح هذه السياسات، إلا أن كثيرا منهم كانوا يخشون المخاطرة بفقدان تمويلات صندوق النقد الدولي، ومعها أموال أخرى أيضا، فما كانوا يعبرون عن شكوكهم إلا بكثير من الحذر -إذا عبروا عنها- وبصورة غير علنية»(١٥). فالاندماج في العولمة الاقتصادية ليس إجباريا، كما أن الاستفادة منها في حدود المطلوب ورفض جوانبها السالبة أمر ممكن، فهناك بلدان رفضتها تماما، وهناك بلدان أدارتها بحسب ظروفها وحاجاتها، وفتحت أسواقها بكثير من الضوابط وبعد أن بنت اقتصاداتها استطاعت أن تنافس وتجني ثمارا من العولمة كالصين وبلدان شرق آسيا، بالتالي فإن اللوم فيما حدث لا تتحمل أوزاره العولمة وحدها، ولا البلدان الغنية التي قدمت مصالحها على كل شيء.

إذن فإن هذه المظالم لها علاقة بنيات الدول الغربية وعدم تطبيقها للعولمة بعدالة وهو ما اعترف به نائب رئيس البنك الدولي ورئيس الاقتصاديين في البيت الأبيض (جوزف إ. ستغيليتز) حيث قال: "إن الصدمة الارتدادية ضد العولمة تستمد قوتها من إدراك ظاهرتين: الأضرار الجسيمة التي أحدثتها في هذه البلدان سياسات مستوحاة من الأيديولوجيا، وكذلك مظالم نظام التجارة العالمي"(١٦).

- العولمة الثقافية وأثرها على العالم الإسلامي:

الثقافة هي تلك المعايير المشكلة لنظام العقل والسلوك في

(١٥) المرجع نفسه، ص ٢١.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٢.

مجتمع ما، والتي تحدد نظرة الفرد والجماعة لنفسها والآخرين والكون من حولها. ويعرفها تركي الحمد بأنها فلسفة الجماعة ونظرتها إلى الوجود من حولها. فهي مجمل العقائد والقناعات المطلقة التي تؤمن بها جماعة ما، والتي تمنح (المعنى) للأشياء (المحايدة في الأصل) من حولها، وما ينبثق عن ذلك من سلوك وعلاقات ومعرفة. والثقافة بهذا المعنى، هي التي تمنح حضارة معينة شكلها و(نكهتها) الخاصة التي تميزها عن غيرها من الحضارات، رغم أن جوهر الحضارة الإنسانية واحد(١٧).

والملاحظ الآن أن الثقافة الغربية في طريقها لأن تصبح ثقافة عالمية أو كونية شاملة بكل ما في الكلمة من معنى، أحببنا ذلك أم كرهنا، وافقنا أم رفضنا. فثورة الاتصالات والمعلومات المعاصرة، والاتفاقات الدولية في السياسة والثقافة والاقتصاد سوف تحول العالم إلى قرية ثقافية واحدة، ولن تستطيع الثقافات التقليدية أن تصنع شيئاً أمام هذه الثقافة المسلحة بوسائل وفعاليات قادرة على اختراق الغرف المغلقة والأصقاع البعيدة، ولا تصدها الحدود أو تقف جدران الحماية في وجهها(١٨) فوسائلنا التقليدية لم تعد تجدي، فثقافة عصر ثورة الاتصالات والمعلومات لا تعترف بالحواجز. كما أن سرعة التغير لم تدع للبلدان وقتاً كافياً للتكيف ثقافياً.

إذن ما العمل؟ هل يعني ذلك أنه قد حكم على هويتنا الخاصة وثقافتنا (الذاتية) بالاندثار والسقوط والاستسلام والاعتراف بسيادة الثقافة الغربية وعالميتها وصوابها المطلق؟ ذلك لأن العولمة بهذا الشكل تصطدم بمفهومي الهوية والخصوصيات الثقافية. فالهوية عبارة عن "مركب من العناصر المرجعية المادية والاجتماعية والذاتية المصطفاة والتي تسمح بتعريف خاص للفاعل الاجتماعي"(١٩). وفي نظرتنا لذاتنا، هل نترك معاييرنا ومحددات سلوكنا التي تنبثق من معتقداتنا وقيمنا وتراثنا وعاداتنا ونتبنى معايير الغير لنحكم بها على أنفسنا وواقعنا؟

يقول تركي الحمد: "إن (أسلوب الحياة) القائم على ثقافة وقيم معينة لا يمكن أن يحكم عليه بالتقدم أو التخلف، لأن المسألة متعلقة بالغايات"(٢٠)، فليس من السهل التخلي عن الثقافة ونظامها القيمي من حيث إنها تابعة لمجال الإيمان والاعتقاد وأسلوب الحياة. فإذا كانت المؤسسة مثلاً واحدة وموجودة في كل الحضارات، فإن غايتها وأسلوب عملها إنما يتحددان وفقا لمتطلبات الثقافة التي

(١٧) تركي الحمد: الثقافة العربية في عصر العولمة: مصدر سابق، ص ٩٠.
(١٨) المرجع نفسه، ص ١٠٢.
(١٩) أليكس ماكشيلي: الهوية: دمشق، دار الوسيم ١٩٩٣م، ص ١٦٩.
(٢٠) تركي الحمد: مصدر سابق، ص ٨١.

يعملان في محيطها. فمؤسسة الزواج أو المدرسة موجودة في كل حضارة ولكن كيف يتم الزواج، وما هي الطقوس المحددة له؟ أو ماذا يدرس في المدرسة، وما هي غايتها؟ إنما يتحدد كل ذلك وفقا للثقافة السائدة في جماعة من الجماعات(٢١).

فإذا كان جوهر الحضارة واحدا فإن جوهر الثقافات هو التعدد، لأنه متعلق بأساليب الحياة وإضفاء المعنى على الأشياء، وهذه أمور لا بد أن تختلف، وطالما أن الثقافة هي "وعي الجماعة بذاتها" فهي بالتالي ترتبط بمفاهيم عزيزة على الفرد والجماعة على السواء مثل الهوية والذاتية والخصوصية وغيرها.

إن العولمة هي ثقافة عالمية فرضها المشاركون في العملية على من لا يشارك، والفيصل هو قدرة أي ثقافة على الاختراق والتأثير بفعل مكوناتها الذاتية وجاذبيتها الخاصة. عدم التوازن الحادث الآن هو نتيجة لعدم قدرة الثقافات القديمة على منافسة الثقافات الجديدة. بالتالي فإنه يتوجب على الثقافات القديمة إما أن تطور نفسها وتدخل ميدان المنافسة ومن ثم تشارك في صنع الثقافة الجديدة، أو أن تنعزل وتحاول أن تدافع عن نفسها، وهذه طريقة يرى تركي الحمد أنها غير مجدية. . . فالثقافة الغربية طاغية فقط لقدرتها على الجذب والتأثير، ولكن المجتمعات المحلية في بقاع واسعة من العالم لا تزال تسيطر على مواردها وتعرف وتحدد الطريقة المثلى لاستخدامها. هذه المجتمعات لا تزال هي الأقدر على تحديد أولوياتها، كما أنها لا تزال هي الأقدر على التعامل مع البيئة من حولها والمشكلات التي تواجهها مستخدمة ثقافاتها المحلية، بالتالي فإن إجبارها على هجران تجاربها وخبراتها والاعتماد على حلول قادمة من وراء المحيطات ليس من الحكمة. مثل هذه الحلول المفروضة ستؤذي المجتمعات وتقتل اعتمادها على نفسها وتربطها باقتصادات العالم القائمة على التخصص وتقسيم العمل، علما بأن هذه المجتمعات لا تزال تتكافل وتتكامل مع بعضها وتمارس الاكتفاء الذاتي، ولديها رأس مال اجتماعي (شبكة العلاقات الاجتماعية التضامنية).

إن القول بوجود حقيقة مطلقة يقتنع بها كل الناس هي فكرة شمولية، كما أن القول بأن هناك خطا تطوريا تصاعديا واحدا لا بد أن تتبعه جميع الشعوب -بغض النظر عن واقعها وتاريخها وتجاربها- هو مركزية أوروبية مرفوضة. فالطريقة أو المنهجية الغربية في

(٢١) المرجع نفسه، ص ٦٣.

العلم والمعرفة القائمة على المادية هي واحدة من وسائل المعرفة، مفاهيم مثل (التحديث)، (التخلف)، (البدائية)... إلخ كلها يجب إخضاعها لإعادة تعريف يأخذ في الاعتبار خصوصيات وواقع هذه المجتمعات، دون الانصياع للمقاييس والمعايير الغربية وكأنها مقاييس مطلقة. فالتنظيم الغربي ذو التوجه المادي السلعي التقني هو أحد صور التنظيم الاجتماعي، ويجب عدم فرضه على الآخرين، ومن حق كل الشعوب إخضاع الحداثة المعاصرة لمتطلباتها وأوضاعها وظروفها الماثلة وحاجياتها، ومن حق الشعوب تكييف حياتها وفقا لقيمها الخاصة ومعتقداتها وتراثها(٢٢).

إن القيم والثقافات التي تقوم عليها العولمة -رغم ما بها من جوانب مضيئة- هي قيم ملتبسة بالخصوصية الغربية والبيئة والواقع والتاريخ الأوروبي، وليست بالضرورة قيما عالمية إنسانية عامة. هذا هو السبب وراء فشل هذه الثقافات في تحقيق التحديث والنمو في البلدان التي طبقتها بصورة شبه كاملة، كما في تركيا وتونس والجزائر وغيرها، حيث قادت إلى تمزق ثقافي واجتماعي، حتى إن تخلف بعض البلدان لم يعد ينسب إلى عدم تبني قيم الحداثة، بل إلى تبني تلك القيم بصورة حرفية(٢٣).

إن القيم والتراث الثقافي تعطي الشعوب الإحساس بالهوية، الثقة بالنفس، احترام التراث، ويجعلها متصالحة مع ذاتها، بالتالي لا يمكن لها أن تدعه خلفها جريا وراء قيم عالمية (عولمية) غربية. بالتالي لا بد للشعوب -في تعاملها مع العولمة- من احترام وتنشيط وتطوير واستخدام ثقافاتها الخاصة. هذه القيم والثقافات ينبغي النظر إليها وتقييمها بمنظار خاص بها، وليس بمنظار الآخرين. وعموما فإن الاندماج المطلق مع العولمة يؤدي إلى التمزق والمسخ الثقافي. وينبغي أن لا يحمل القول السابق على أنه رفض للعولمة، إذ إن الرفض الأعمى للقيم الحديثة والمنهج العلمي يقود حتما للتحجر والجمود والتخلف، بالتالي فإنه يبين الرفض الأعمى للقيم الحديثة والانكفاء على التراث والتقاليد من جهة، والقبول المطلق والتبني التام لقيم الحداثة مع رفض القيم والتراث والواقع من جهة أخرى طريقين مسدودين. إن القيم الحديثة محتاجة إلى (غربلة) للاستفادة مما هو إنساني عام بعد تكييفه مع واقع المجتمعات المقصودة، كما أن التراث والثقافات المحلية هي الأخرى تحتاج إلى (غربلة) لإبعاد ما هو تاريخي ظرفي معيق للتطور، وتطوير ما هو

(٢٢) Hamed. Omer Hawi : Failure of the western Development discourse and the basis for alternative Paradigm: A paper Presented at Ossrea>s Congress: Addis Ababa 20-23rd .December 2005

(٢٣) Hamed Omer Hawi: A search for an alternative Afro-centric development theory: A paper Presented at CDESRIA.S 11th 10-general assembly 6 December. Maputo< .Mozambique

صالح للمستقبل والبناء عليه.

يقول تركي الحمد: إن الرافضون للعولمة رفضاً مطلقاً باسم حماية الخصوصية الثقافية والهوية، مصيرهم الاندثار، والتاركون أنفسهم للموج يحملهم كيف شاء وانى شاء، مصيرهم الاندثار أيضاً. الحل يكمن في (الوعي) بمعنى العولمة وجوهرها، والاندماج فيها بمثل هذا الوعي، أي أن الحفاظ على التراث يكمن في التعامل الواعي مع العولمة(٢٤) فلا الرفض ولا الشجب سيوقفان زحف هذه الثقافة العالمية طالما أننا لا نقدم بديلاً ثقافياً قادراً على المنافسة(٢٥). فالقدرة والثقة بالنفس والمبادئة والاستعداد للمشاركة في صنع الثقافة العالمية هو الحل، وما دام أنه لا الاندماج ولا الانعزال كافيين، فإن المشاركة في صنع ثقافة العولمة والمواكبة هي الحل. ولكن هل لدينا (كمسلمين) القدرة والمؤهلات للمشاركة والمنافسة، بل والفوز في سباق العولمة الثقافي؟ ستدرس الفقرات القادمة موقف الإسلام من العولمة والمنافع والمضار التي يمكن أن تعود عليه من العولمة.

- العولمة بمنظور الإسلام: المنافع والمضار

أ/ العولمة على ضوء قانون المدافعة:

كما سبق، فإن العولمة كدعوة لفتح الباب أمام الثقافات جميعها دون حجر أو قيود حتى يسود ما هو أصلح هي شيء جيد، فإذا كانت الثقافة المعنية قادرة على المشاركة في مثل هذا الإطار، فهي باقية وتزدهر أيضاً، وإن كان العكس فإن الضمور هو المآل والملوم هنا ليس هو العولمة بقدر ما هو القدرة الذاتية للثقافة المتحدث عنها على المشاركة والمنافسة(٢٦). بالتالي فالمجتمعات النامية، أو الدول الفقيرة ثقافياً أو التي تتلقى العولمة دون أن تشارك فيها غالباً تكون هي الضحايا كما كانت إبان الاستعمار، ولكن هذه المرة على مستوى الهوية والخصوصية والثقافية.

بدراسة خصائص الإسلام نلاحظ أنه لا يرفض ذلك، بل هذه هي بيئته، فهو يؤمن بالمدافعة بين الحق والباطل حتى يذهب الزبد جفاء ويبقى ما ينفع الناس، والتاريخ دائماً يحكمه التنافس ويكون البقاء للأصلح. أن نبي الله موسى، وفي سبيل إثبات صحة دعواه، لم يعارض مبدأ إلغاء السحرة لعصيهم وحبالهم، بل حثهم على ذلك ثم ألغى عصاه التي لقفت ما يأفكون.

(٢٤) تركي الحمد: الثقافة العربية في عصر العولمة، مصدر سابق ص٢٢.
(٢٥) نفس المرجع، ص١١.
(٢٦) نفس المرجع ص١٢

ب/ الإسلام والعولمة وتحدي المعرفة:

يرى تركي الحمد أنه (مع اختزال العالم والثورة التقنية في مجال الاتصالات والمعلومات، ومكننة العالم بصفة عامة، وعالمية الثقافة التقنية، فإن مصادر الشرعية التقليدية، من أيديولوجية وموضوعية سوف تصبح محل جدل ونقاش، وتبدأ المعرفة والإنجاز في تشكيل الجزء الأكبر من شرعية أي نظام سياسي. فالصراعات القادمة هي صراعات حول المعلومة وتقنيتها، فهي المشكل الأكبر للقوة السياسية مستقبلاً، والتي هي أساس السلطة السياسية، والنظام السياسي غير القادر على المنافسة في هذا المجال سوف يكون محكوم عليه بالضياع(٢٧). ويقول (إذا كان العالم قد مرّ في مراحل مختلفة من التقسيمات الثنائية: شرق وغرب، شمال غني وجنوب فقير، رأسمالي وشيوعي، متخلف ومتقدم، نام ومتطور، صناعي وزراعي، الأطراف والمركز. . . ونحو ذلك، فإن العالم اليوم مقدم على تقسيم (طبقي) جديد قائم على المعلومة ومن يملك تقنيتها وصناعتها. سوف يكون هناك من (يعلم) ومن (لا يعلم) في هذا العالم، ومن يحتكر المعلومة ومن يفتقر إليها، وذلك بنفس آليات العلاقات السابقة. فمن لا يعلم سوف يكون خاضعا ومرتهنا لمن يعلم، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا. التقسيم هذه المرة غير قائم على أسس أيديولوجية وسياسية ولا على أسس كمية بحتة، بقدر ما هو قائم على أسس معرفية أولا وآخرا(٢٨).

ج/ العولمة ووضعية الجاليات المسلمة:

تتحدث العولمة عن إنسانية متداخلة ومتفاعلة وتدعو إلى فتح الحدود وحرية الانتقال والاستقرار في أي جزء من العالم مع مراعاة لحقوق هؤلاء المهاجرين وحماية حقوق الأقليات، أن فتح الأبواب والانفتاح وفك الحجر على الدعوة هي من صميم الإسلام، وهي دعاوى في صالح رسالة الإسلام، وهو دعوة متمددة كلما كان هناك تفاعل وتداخل، ومتقلصة كلما كان هناك عزل وانغلاق.

واقع اليوم يشير إلى تغلغل الإسلام وجالياته في كل أنحاء العالم، وضعية الانفتاح والتداخل هي في صالح هذه الجاليات وهي الأكثر قدرة وفاعلية على نشر الإسلام وتوصيل قيمه للعالم من مجتمعات المسلمين في (ديار الإسلام). فالإسلام اليوم تنشره هذه

(٢٧) نفسه ص٥٢.
(٢٨) تركي الحمد: مصدر سابق ص٥٤.

الجاليات ومراكز أبحاثها واحتكاكها بالمجتمعات المستهدفة بالدعوة (التي لم تصلها رسالة الإسلام أصلاً)، والإسلام اليوم تنشره مواقع هذه الجاليات والجمعيات على الإنترنت بأكثر مما تنشره فتاوى الأزهر وأئمة الحرمين، وهي جاليات يمكن أن تقدم نموذج أفضل للإسلام بحكم استنارتها وعقلانيتها بأكثر مما تقدمه مجتمعاتنا (الآسنة). بالتالي فإن تقرير الكثير من قضاياها مثل الحجاب في فرنسا وهولندا وقضايا خطباء المساجد في بريطانيا وغيرها من الأفضل أن تقررها هي بنفسها (أن تفتي فيها) بدلاً عن أن يفتي لها فقهاء لا يعرفون عن واقعها وأمرها شيئا ويعيشون في مجتمعات قائمة على الفصل التام بين المرأة والرجل وعلى الإبقاء على المرأة في قعر البيت وعدم خروجها إلا للضرورة ومتسربلة لا يتعرف عليها أحد.

مشكلة هذه الجاليات هي أنها لا زالت تحني رأسها لفتاوى مستوردة من محافلنا الدينية هذه، أو من علماء قارنوا واقعهم بالغرب فتحسروا على الكبت الذي يعيشون فيه فراحوا يدعون للسفور الكامل.

هذان التياران في بيئة العالم الإسلامي المتأزم أتيح لهما أن يديرا معاركهما على أرض الغرب مستخدمين لهذه الجاليات: بعض هذه التيارات وجد أنها الفرصة للاقتصاص من الغرب وفي عقر داره، وآخر وجد فرصته للاستظهار بالغرب في قضية تهمه ويتجاوب معها تجاوبا كبيرا، والضحية هي هذه الجاليات ومستقبلها، والإسلام ومستقبله. هذه الجاليات هي الأدرى بواقعها وبظروفها وأوضاع البلدان التي تعيش فيها، بالتالي فهي الأولى بأن تفتي لنفسها، وفي الإسلام فإن البيئة والملابسات المحيطة جزء من الفتوى، بل هي أساسها.

د/ الإسلام دين عولمي:

الدعوة لقيم عالمية أو عالمية القيم، هي دعوة الإسلام، وما أرسل محمد (صلى الله عليه وسلم) إلا كافة للناس، فالانعزال والحدود هي عدو الإسلام الأول الذي جاء لينتشر، فالإسلام ليس دين لقبيلة أو مجتمع محدد، بل عالمي والعولمة (كظاهرة إسلامية) وفقا لطه عبد الرحمن تعني (السعي لتحويل العالمي إلى مجال واحد من العلاقات الأخلاقية)(٢٩). ولا غضاضة في أن يقبل الإسلام الوافد ويأخذ منه المفيد ويطوعه لخطابه وقيمه(٣٠) وقد كان الإسلام ولا

(٢٩) طه عبد الرحمن: مجلة إسلامية المعرفة: مصدر سابق، ص١٦٣.

يزال فكراً وافداً للكثير من الشعوب، وقد لعب هذا الدور في آسيا الصغرى والأندلس وأفريقيا، وقد كان عصراً ذهبياً للإسلام.

هـ/ العولمة الإعلامية وسائل دعوة حديثة:

لقد استفاد الإسلام أيما استفادة من وسائل الاتصال الحديثة، وحيث ما كان يتثنى ربط المسلمين ببعضهم البعض في أصقاع المعمورة لولا وسائل الاتصال الحديثة هذه من إنترنت، فضائيات، فاكس، تلفون. . . الخ حيث أصبح متاحاً للمسلمين متابعة أخبار بعضهم البعض والتعاضد والتناصر والمساعدة والتعاطف مع فئاتهم الضعيفة، كما استخدمت هذه الأدوات في نشر رسالة الإسلام والتعريف به لدى المجتمعات الأخرى، إذ أن وسائل الدعوة الآن ما عادت هي التسفار على ظهور الدواب لشهور وليال عديدة، بل هي المواقع الإلكترونية، رسائل الـ E-mail، إذاعات الـ F. M، القنوات الفضائية، مراكز البحوث والنشر وغيرها، بالتالي فإن وسائل العولمة الحديثة هي وسائل دعوة حديثة وفعالة.

و/ الإسلام وعولمة الديمقراطية وحقوق الإنسان:

يقول تركي الحمد (رغم أن فكرة أو مفهوم حقوق الإنسان الطبيعية هي ذات منشأ أوروبي في الوقت الحاضر، وهي بذلك تحمل علامات ذاتية معينة خاصة، هي الذات الأوروبية، إلا أنها في الوقت ذاته تحمل بعداً حضارياً إنسانياً شاملاً)(٣١). هذا البعد ينبغي علينا دعمه وتعزيزه ومقاومة محاولات الغربيين الانحراف به نحو مصالحهم فقط أو التعامل معه بصورة انتقائية، فمن مصلحة الإسلام والمسلمين تعزيز قيم الحرية وحقوق الإنسان لأنهم يحتاجونها داخلياً وقيماً بينهم وكقيم عالمية تحكم تعاملهم مع الغير، وينبغي ألا يتخلى عنها المسلمون حتى وإن تخلى عنها غيرهم وتنكر لها.

ز/ الإسلام والعولمة الثقافية المعاصرة:

إن (الفكرة المحورية) في كل حضارة هي تلك التي تعطي الحضارة معناها من خلال إبراز الفلسفة التي تنظر من خلالها هذه الحضارة إلى الحياة والوجود. . . مشكلة الحضارة المعاصرة في الغرب أنها تفتقد إلى هذا البعد (الميتافيزيقي). . . وقد يعتقد البعض أن غياب مثل هذا البعد هو أهم إيجابية للحضارة المعاصرة. ولكن هذه النقطة هي أهم سلبية فيها، إذ في النهاية ستصطدم هذه الحضارة (بجدار المعنى): معنى الحياة وهدف هذه الحضارة.

(٣٠) د. حسن عبد الله الترابي: الشورى والديمقراطية.

ولكن حتى الآن نجد أن هدف الحضارة الغربية هو إنتاج أكثر من أجل استهلاك أكبر ومال أكثر، ثم استثمار جديد أكبر من أجل إنتاج أكثر وربح أوفر عن طريق استهلاك أكبر، وهكذا. تقنيات أفضل، وموجات تلو موجات من هذا التقدم بحيث أصبحت الحياة أسرع وأسـرع. . . كل ذلك شيء عظيم وتقدم هائل، ولكن يبقى السؤال: ثم ماذا؟ ما معنى التقدم ولماذا نتقدم؟ و نحو ماذا؟(٣٢).

كل الحضارات تسعى نحو قيم محددة، ولكن الحضارة الغربية قائمة على اللاقيم(٣٣). وهنا يأتي دور الإسلام وتميزه كحضارة. بالتالي فالإسلام هو الغذاء لهذه العولمة، وهو البديل الوحيد، لأنه الحضارة الوحيدة ذات الخصائص العالمية والتي تقدم قيما عالمية، وهناك مكان شاغر لذلك في حضارة اليوم التي تقوم عليها العولمة. تقول الأسطورة الإغريقية إنه إذا أرادت الآلهة أن تعاقب شخصا فإنها تمنحه كل ما يشتهيه ويرغب فيه ثم لا يجد في النهاية ما يريد، وهذا هو أقسى عذاب ممكن: حرقة السؤال عن معنى. هذا هو الوضع المأساوي للإنسان في ظل الحضارة المعاصرة. فهي التي جعلت الإنسان سيدا شبه مطلق على الطبيعة من حوله لأول مرة في التاريخ، ولكن الثمن كان باهظا فعلا، إذ تمت التضحية بالإنسان ذاته، وذلك مثل فاوست الذي با ع روحه للشيطان من أجل الحصول على معرفة كاملة فحصل على المعرفة ولكن فقد روحه(٣٤). برد الفعل على هذه الحضارة ظهرت فلسفات تعطي المعنى للحياة قبل أي شيء آخر. قد يجد هذا الشكل الحضاري القادم معناه في (نرفانا) بوذا و(سكينة) كونفوثيوس أو (شطحات) الحلاج وابن عربي أو (صحوة) المسلمين أو (أصولية) اليهود، فالحضارة لا بد أن تجد شكلا جديدا يتضمن المعنى.

- معاداة الغرب لا تعني معاداة العولمة:

مما سبق يتضح أن العولمة ليست سيئة في ذاتها، وينبغي علينا أن لا نساوي بين معاداة الغرب ومعاداة العولمة، فيمكن لنا أن نعادي الغرب دون أن نعادي العولمة. صحيح أن العالم الغربي يحاول أن يساوي بين معاداته ومعادات العولمة وينبغي أن لا ننجر إلى ذلك، و يجب أن نكون نحن الأكثر استفادة منها، فنحن لدينا ما نقدمه وليس الغرب، نحن أصحاب رسالة. وينبغي أن لا نقف فقط عند

(٣١) تركي الحمد: الثقافة العربية في عصر العولمة ومصدر سابق ص٨١.
(٣٢) نفسه: مصدر سابق ص٨١.
(٣٣) Samuel P. Hantington: Clash of Civilaization and the remaking of the new word order Simon & Schwster 2001.
(٣٤) تركي الحمد: المصدر السابق، ص٨٢.

ما قدمت العولمة للعالم الإسلامي وأفريقيا والعالم العربي، فهذا مرتبط باستعدادنا نحن وتقصيرنا نحن وفساد أجهزتنا السياسية الحاكمة وغيرها.

صحيح أن العولمة المعاصرة حدث لها التشويه وحدثت فيها انحرافات عظيمة ولكن هناك تيار عالمي يقف ضد هذه الانحرافات ويطالب بالإصلاح وإعادة التوازن للعولمة بان تتخلى عن الخصوصيات والقيم والمعايير الخاصة، بل أن تفتح الباب أمام الكل والاعتراف بحق المغايرة، فالعولمة ينبغي أن لا تكون أيديولوجية ولا جزء من أيديولوجية معينة، بل الاعتراف بكل الأيديولوجيات وحقها في الظهور وتقديم نفسها والدفاع عن معاييرها. الاعتراف بحق المغايرة هذا سيكون في صالح مضطهدي (بفتح الهاء) اليوم من المسلمين والأفارقة والبوذيين وغيرهم، بالتالي فإن موقف المسلمين ينبغي أن يكون إلى جوار هذا التيار المطالب بعولمة عادلة، والمتجسد في أحزاب البيئة والمظاهرات التي ترافق كل الاجتماعات الدولية الكبيرة في سياتل وكاليفورنيا وريدوجانيرو وديربان، وتقارير اللجان المعنية بدراسة آثار العولمة، واللجان الاقتصادية التي تنظم بمساندة من منظمات أهلية تقاريرا حول البنية الاقتصادية العالمية والمطالبة بعولمة ذات وجه إنساني يحترم الهوية والقيم الثقافية للآخرين ويساعد الضعفاء، والمطالبة بعولمة عادلة تقوم على التعامل الندي واحترام حقوق ومصالح وإرادة الآخر.

قال جوزف إ. ستيقليتز «إن الاعتداء البربري الذي جرى في ١١ سبتمبر ٢٠٠١م قد ذكرنا جميعاً بأننا نعيش في كوكب واحد. نحن أسرة عالمية، وكما هي الحال في جميع الأسر، علينا أن نتقيد بقواعد كي نتمكن من العيش معاً، ويجب أن تكون هذه القواعد منصفة وعادلة»(٣٥).

- الإسلام وتحدي العولمة:

إذا كانت أسس الإسلام ومبادئه تسمح باستيعاب العولمة وتسخيرها لخدمة الإسلام، فهل واقع الإسلام يسمح بذلك، وكيف كانت استجابة المسلمين لتحدي العولمة؟

لقد كان المسلمون في ثبات بينما كان العالم كله من حولهم في حراك حتى أنهم عندما أفاقوا زهلوا من حجم الهوة بينهم وبين الآخرين، وبينهم وبين مثلهم العليا، ووجدوا أنفسهم في مواجهة

(٣٥) ستقليز: مصدر سابق، ص٢٢.



تحديات جسيمة لم يكونوا قد أعدوا أنفسهم للتعامل معها، ومنها العولمة، فكيف كان تعاملهم معها؟ قال أوليفر روي عن التحديث في العالم الإسلامي «لقد تم التحديث ولكن خارج أي إطار مفاهيمي: تم التحديث عبر الهجرة من الأرياف وعبر الهجرة إلى الخارج وعبر الاستهلاك وتغير السلوكيات العائلية. . . كذلك عبر السينما والموسيقى والملبس وأقنية التلفزة اللاقطة، أي عبر عالمية الثقافة(٣٦)، أي أن المسلمين استوردوا قشور الحضارة وكانوا مستهلكين لها ولم يقوموا بعملية هضم واستيعاب حقيقية لها للاستفادة منها وتجديد الإسلام بصورة تحافظ على تميزه وتفوقه، وهؤلاء مثلهم مثل الذين لازوا بالفرار ورفضوا كل تحديث.

قال تركي الحمد: أن الفكر العربي المعاصر يعاني من فقر مدقع في تلك الأسس التي تنبني عليها عالمية الفكر وخلوده، فهو فئوي النزعة (إسلاموي، قوموي، إقليمي) في مقابل النزعة الإنسانية، وهو أيديولوجي الملامح في مقابل الموضوعية، وهو رغبوي السمات في مقابل الواقعية. ويشرح الرغبوية بأنها تعني رؤية العالم كما نحب أن نراه، ويضرب مثلا بالأدبيات الإسلامية من تبشير شبه مستمر بقرب سقوط الغرب، هذه عبارة عن رغبة دفينة وليس حقيقة موضوعية، وقال أنه يعاني من النزعة السلطوية وعني بها كل تلك القوى والمؤثرات التي تقف أمام الحرية المطلقة للتعبير عن الذات من قبل المثقف أو المفكر، سواء كانت هذه القوى والمؤثرات سياسية (قهر السلطة) او اجتماعية (قهر العادات والتقاليد) أو اقتصادية (قهر الحاجة) أو ثقافية (قهر المرجعية). أيضاً يعاني من غياب ثقافة النقد بصفته منهجا وأسلوبا في النظر إلى كافة أوجه الحياة من ثقافة وعقل وفكر وأسلوب حياة بصفة عامة(٣٧). كما قال بضرورة خروج المسلمين من النوستالجيا، وقال إن النوستالجيا (هي عبارة عن توق غير سوي للماضي، أو إلى استعادة وضع يتعذر استرداده، وهو وضع ناتج إلى حد كبير عن عدم قدرة الذات على التكيف مع المستجدات والمتغيرات خاصة إذا كانت متسارعة الأثر، وعدم القدرة على الاندماج الاجتماعي، بالتالي ومن ثم خيبة الأمل من تحقيق التوقعات(٣٨)، بالتالي يعزل الشخص نفسه عن محيطها، ناقدا كل ما لا يروق له في هذا المحيط باسم الماضي السعيد أو الجليل، الذي ليس بالضرورة كذلك حين يحلل موضوعيا، هذا هو الاغتراب بعينه. فالمتغيرات لن تتوقف عن

(٣٦) اوليفر روي: تجربة الإسلام السياسي، دار الساقي، لندن ١٢٩٤، ص٣٠.
(٣٧) تركي الحمد: مصدر سابق: ١٨٤ـ ١٨٩.
(٣٨) نفسه - ص٢٨.

الحدوث لمجرد رفضها واعتزالها، والماضي المعشوق برومانسية لن يعود ويكون الخاسر في ذلك هو النوستالجي ولا أحد سواه(٣٩).

لهذه الصفات فإن الإسلام لم يكن المبادر والمنتج للثقافة العالمية، بل تابع ومدافع ومبرر. يقول ابن خلدون: (إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه)(٤٠) مع العلم بأن الغالب نفسه يمكن أن تنتقل إليه مؤثرات ثقافية من المغلوب مثلما استوعبت الثقافة الإغريقية الرومان، ومثلما استوعبت الثقافة الإسلامية التتار وابتلعتهم، ولكن وضع التدهور هذه المرة كان أعمق، وهذا هو السبب في أن الأمة الإسلامية هذه المرة تخشى من مقاربة ثقافة العولمة، المشكلة هي أن الثقافة الإسلامية قد خرجت عن روحها وتجسدت في مظاهر وشكليات وصور معينة اعتبرت هي الثقافة الإسلامية، ويعتبر أنصار هذه الصور أن التنازل عنها يمثل تنازلاً عن الإسلام، وفي هذه الحالة فإن ذلك يكون صحيحاً، ولكن يقول تركي الحمد أنه ليس بإمكانك حتى أن تأخذ مجرد التقنية ورفض القيم التي أنتجتها، لأن المنتج الحضاري لا بد أن يستدعي ثقافته الذاتية في النهاية(٤١).

فإذا كنا نقبل مبدأ أن نتغير فإنه بإمكاننا استيعاب العولمة. بالتالي فالإجابة عن السؤال هل يستدعي تعاملنا مع العولمة تنازلنا عن ذاتيتنا؟ الجواب هو نعم ولا. فإذا كانت الذاتية تلك منقطعة عن الواقع فمصيرها الانعزال أو السقوط والاندثار يتخلى الشباب عنها والاندماج في الجديد، إما إذا كانت الذاتية هي الواقع المعاش وليست مفاهيماً متعالية مغلقة فيمكن لنا المواكبة والاستمرارية مع تقديم تنازلات مهمة في الفهم والسلوك والأسلوب، يقول تركي الحمد (نعم لن تكون هويتنا أو ثقافتنا القادمة بمثل ما كانت بالأمس القريب أو البعيد، هل هناك ثبات مطلق في أي شيء، إذ لا بد في النهاية من الانخراط في المتغيرات السائدة والتعايش معها بما يغير الكثير من المفاهيم والسلوكيات التي كانت، ولكن ذلك لن يجعلنا نكف عن أن نكون عرباً أو مسلمين أو خلاف ذلك من عناصر الهوية والثقافة). (٤٢)

وبالتالي يمكن للإسلام إصلاح الكثير من الإنحرافات التي حدثت للعولمة مع الثقافة الغربية. يرى طه عبد الرحمن أن

(٣٩) تركي الحمد: مصدر سابق، ص٢٩.
(٤٠) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢م، ص٢٥٨، ٢٥٩.
(٤١) تركي الحمد: المصدر السابق - ص١٠٢.
(٤٢) تركي الحمد: مصدر سابق: ص١٠٣

سيطرة التقنية خرجت بالعولمة نحو الفعل الإجرائي وألغت الفعل القصدي، وأن سيطرة المادة خرجت بالعولمة نحو المنفعة المادية وألغت المنفعة المعنوية، وأن سيطرة الإتصالات خرجت بالعولمة نحو التدفق الكمي للمعلومات البعيدة وألغت المعرفة بالذات، ويرى أن الإسلام يصلح لتقويم هذا الاعوجاج الأخلاقي للعولمة. (٤٣)
صفة أخلاق الإسلام الكونية تمكنه من معالجة أخلاق العولمة، فأخلاق العولمة الكونية لا يمكن معالجتها إلا بأخلاق كونية.
إن التقنية يتبغي أن تتحول من كونها إجرائية فقط إلى التقنية التي تفيد وتخدم الإنسان وفق مبدأ: (لا ضرر ولا ضرار) فينبغي أن لا تكون تقنية فيما لا يفيد كالاستنساخ أو ما يدمر (كأسلحة الدمار الشامل)، تحديد أهداف للتقنية وتقييدها بها هو نزعة إنسانية توصل لها ألفريد نوبل فتأسست جائزته المشهورة، والإسلام أولى.

أما المظهر الاتصالي فيجب أن لا تقتصر الإنترنت والفضائيات على مجرد نقل الأخبار والمعلومات بل (القول المعروف) وليس كل قول ضار، لا بد أن تجد الإنسانية في الخبر المنقول خيرا ونفعا (الكلمة الطيبة) ولابد من وضع قيود، فهناك آداب وهناك حدود ينبغي ألا نكذب ولا نخدع ولا نختزل جزء من المعلومة، بأن ننقل ما نريد له الانتشار و نخفي جزء من الحقيقة... وهكذا.



(٤٣) طه عبد الرحمن: مصدر سابق.

سيادة الدولة القومية في ظل العولمة



أ.د. عبد اللطيف البوني©

مدخل نظري:

السيادة هي المدخل لدراسة الدولة في عالم اليوم. فالعلاقة بين الدولة والسيادة علاقة جدلية، ولا وجود لاحداهما دون وجود الأخرى؛ فالسيادة دون دولة لا وجود لها، كما أن الدولة دون سيادة تعتبر مفتقرة لمقوم أساس وهو وجود الشخصية الاعتبارية المستقلة. فالنظرية السياسية التقليدية تعلي من شأن الدولة وتجعلها محور علم السياسة وأم المؤسسات، لدرجة القول إن علم السياسة هو علم الدولة. وهذه الدولة قسمت إلى عدة عناصر هي الإقليم والشعب والحكومة (السلطة) والسيادة. والمدرسة ذاتها تجعل السيادة أحيانا ليست عنصراً أو ركنا ماديا إنما ركنا معنويا يعلو بقية الأركان.

السيادة ممارسة عرفها الإنسان منذ القدم، فقيام الإمبراطوريات القديمة في مصر واليونان وفارس وروما ودار الإسلام يعني وجود نظم قانونية دولية للتحكيم والتعاهد في حالة السلم وحالة الحرب، وإن لم تتبلور في شكل قانون دولي يدل على وجود إرادات مستقلة (١).

ولكن السيادة كمفهوم ونظرية يعتبر أمرا حديثا ارتبط ارتباطا مباشرا بالفكر الأوروبي المعاصر وتحديداً لم تظهر إلا بعد الخروج الأوروبي من القرون الوسطى والدخول في العصور الحديثة، وبالتالي تعتبر السيادة صناعة غربية نشأة وتطورا واكتمالا، والآن انتقاصا.

يمكن تلمس نشأة وتطور السيادة مفهوما ونظرية في ثلاث محطات في التاريخ الأوروبي؛ أولاها النهضة الإيطالية حيث ازدهرت المدن وظهرت في شكل دويلات مستقلة. وهنا لا بد من الإشارة للمفكر نيقولا ميكافيلي (١٤٦٩-١٥٢٧) وكتابه الشهير (الأمير)، حيث دعا لسيطرة الأمير واستخدام كافة الوسائل بما فيها القوة المطلقة. المحطة الثانية في ألمانيا حيث ظهرت الثورة الدينية التي قادها مارتن لوثر التي دعا فيها إلى جعل الدين أمرا فرديا ينحصر في علاقة الإنسان بخالقه وضرورة ابتعاد البابوية عن شؤون الحكم والدنيا. أما المحطة الثالثة فهي فرنسا حيث التقط المفكر الفرنسي جان بودان (١٥٣٠-١٥٩٦) الفكرة وبلورها ووضع لها منهجا بعد دراسة بحثية متعمقة وصدرت بعنوان كتب الجمهورية الستة (٢).

هذه التراكمات من نهضة اقتصادية في إيطاليا ونهضة دينية

© أستاذ مشارك وعميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة أمدرمان الاسلامية

المراجع:
١/ علي رضا عبد الرحمن، مبدأ الاختصاص الداخلي أو المجال المحجوز للدولة في ظل التنظيم الدولي المعاصر، دار النهضة العربية، القاهرة، ص٦٦٢.
٢/ روبرت جاكسون: ميثاق العولمة: سلوك الانسان في عالم عامر بالدول، تعريب فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، ٢٠٠٣م، ص٢٩٤ - ٢٩٧.

في ألمانيا ونهضة فكرية في فرنسا، جعلت فكرة السيادة إحدى بل أهم أدوات الحراك التي أخرجت أوروبا من القرون الوسطى إلى العصور الحديثة، حيث ظهرت الدولة القطرية ذات السيادة. ونالت فرنسا قصب السبق في هذا الأمر حيث تبلورت فيها فكرة السيادة، ليس هذا فحسب بل إن ممارسة السيادة بشكلها الحديث تنسب إلى فرنسا، لأن ملك فرنسا هو الذي تمرد على البابا وامبراطور الإمبراطورية الرومانية مطالباً بالسيادة على بلاده، وفى الوقت نفسه استخدم مصطلح السيادة ذاته لمواجهة أمراء الإقطاع داخل فرنسا، لأن الطبقة الوسطى المتبنية لفكرة السيادة تريد انسياب التجارة. وفيما بعد تم تجريد السيادة من البعد اللاهوتي، ثم جردت من سيطرة الملك وأسندت للدولة، فأصبحت السيادة والسلطة السياسية بمعنى واحد، واكتمل هذا البناء بالثورة الفرنسية ومنه انداح إلى بقية أنحاء الدنيا.

لقد أصبحت السيادة مرتبطة بوجود الدولة القومية الحديثة وجوداً وعدماً. وعندما نصف دولة ما بأنها دولة ذات سيادة فهذا يعني أنها التنظيم السياسي الوحيد الذي يحق له أن يحتكر القوة، وعن طريق القوة يفرض سلطته على مجمل الإقليم الذي يشكل حدوده السياسية وعلى الأفراد الذين يقطنون هذا الإقليم، وفي الوقت نفسه لها وجه آخر ينصرف إلى علاقة الدولة مع الدول الأخرى، وهذا يقوم على الاحترام المتبادل للاستقلال الوطني والسلامة الإقليمية لكل دولة، وعدم جواز التدخل في شؤونها الداخلية (٤)، فهذا يعني أن اصطلاح السيادة في كثير من النظم والدساتير للتعبير عن السلطة داخلياً وسيطرتها على إقليمها وخارجياً عن استقلال الدولة عن الدول الأخرى وعدم خضوعها لأي سلطة أجنبية.

من خصائص السيادة أنها جسم واحد لا يقبل الانقسام والتجزئة، وأنها مستمرة دون انقطاع ما بقيت الدولة متمتعة بشخصيتها القانونية، فلا تسقط بالتقادم، وهي مرتبطة بحدود الاستقلال السياسي للدولة(٥). وعلى الدولة ذات السيادة أن تلتزم بكامل القانون الدولي، وتتمتع بالمساواة القانونية بين الدول، وهي غير ملزمة بأي مادة أو اتفاقية ليست طرفاً فيها. أما داخلياً فهي تتمتع بالسيادة على إقليمها، وتباشر كافة وظائف الدولة سواء كان باتخاذ القرارات أو وضع القواعد القانونية واتخاذ الإجراءات لتنفيذ تلك القواعد، وتمتلك سيادة شبه إقليمية على كل وسائل المواصلات التي تعبر الأجواء والمناطق الدولية التي تعبّر عن إقليمها، وتتمتع بالحق

٣/ المصدر السابق نفسه.
٤/ أحمد الرشيدي، التطورات الدولية الراهنة ومفهوم السيادة الدولية الوطنية، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ص٩.
٥/ المصدر نفسه ص٦.

في الحفاظ على ثروتها القومية ومواردها الطبيعية(٦).

خلاصة القول هنا إن تعبير السيادة يستخدم للدلالة على السلطات والامتيازات التي تتمتع بها الدولة بمقتضى القانون الدولي الصرف، وهذا يظهر بجلاء في ميثاق الأمم المتحدة في الفقرة الأولى من المادة الثانية التي تشير إلى أن الدول متساوية قانونا وأنها جميعا تتمتع بالحقوق المترتبة على السيادة، وأن تحترم وحدتها الإقليمية واستقلالها السياسي، وأن تفي الدولة بأمانة وحسن نية بالتزاماتها الدولية. وهذا يعني أن السيادة تتطابق مع السلطة القانونية العليا للدولة التي تمنحها حق وضع القواعد القانونية وإجبار الناس على احترامها وحق تنظيم العلاقات مع سائر الدول الأخرى بدون تبعية(٧).

السيادة بين النسبية والإطلاق:

لقد شكب مداد كثير في تعريف السيادة وخصائصها ومقوماتها وأهميتها للدول المستقلة، كما أن القانون الدولي بالغ في احترام السيادة في القرنين التاسع عشر والعشرين، وميثاق الأمم المتحدة بدوره أحاط السيادة بسياج قوي، ويمكننا القول إن السيادة كادت ترفع إلى درجة المقدسات في الفكر والقانون الدولي المعاصرين. ولكن من حيث الواقع والممارسة الفعلية فإن السيادة مختلفة جدا عما هي عليه في التنظير المجرد، فالسيادة عمليا ليست مطلقة بل نجدها نسبية، وتلحق النسبية بها من حيث تفاوت القوة بين الدول، فكلما كانت الدولة مالكة لمصادر قوة كثيرة كلما كانت جانحة نحو التغوُل على الدول الأقل منها قوة، لا بل فالدول الأقل قوة تخضع للدول الأكثر قوة بصورة تلقائية مما يجعل سيادتها منقوصة. وفى الأونة الأخيرة مع القطبية الأحادية ومشروع العولمة المطروح حاليا فإن الدول تجد نفسها متنازلة عن سيادتها طوعا أو كرها للتنظيم الدولي، وكلما كانت الدولة ضعيفة كلما كان تنازلها أكبر، وكلما كان انتقاص سيادتها أوضح. فالسيادة لم تعد فكرة قانونية بحتة، بل أصبحت خاضعة لطواريء ونوازل السياسة خضوعا كبيراً، كما سنرى في بقية هذه الورقة.

لعل المفارقة في أن إضعاف السياسة لقانونية السيادة يبدأ مع ميثاق الأمم المتحدة الذي أوكل مهمة المحافظة على السلم والأمن الدوليين إلى عدد محدد من الدول هي الدول التي تتمتع بالعضوية الدائمة وحق النقض في مجلس الأمن. فهذه الدول (خمس الآن) تمتلك قوة نووية، ونظريا لها إمكانات اقتصادية وموارد بشرية كبيرة، فأصبحت

٦/ المصدر نفسه ص٢٠٥.
٧/ مفيد شهاب: القانون الدولي العام، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٥م ص١٥٢ وما بعدها.

هذه الدول هي القيّمة على الأمن والسلم العالميين، ولكن الشاهد أنها قدّمت مصالحها وعلاقاتها الإستراتيجية على ما سواها، وهنالك الكثير من الشواهد التي توضح أن هذه الدول الكبرى وظفت ميثاق الأمم المتحدة مستفيدة من حق النّقض لخدمة مصالحها؛ فالولايات المتحدة تدخلت في بنما وفي شيلي وفي العراق، والاتحاد السوفيتي (سابقاً) تدخل في المجر وتشيكوسلوفاكيا دون تفويض أو إذن من مجلس الأمن، وعندما ضربت الولايات المتحدة مصنع (الشفاء) بالسودان استطاعت الولايات المتحدة منع مجلس الأمن حتى من مناقشة شكوى السـودان.

لقد أعطت فترة الحرب الباردة (١٩٤٥-١٩٩٠) الدول الصغرى هامشاً لممارسة قدر أكبر من السيادة، إذ كانت هذه الدول تحتمي بأحد المعسكرين، كما استطاعت إيجاد منظومة خاصة بها هي منظومة عدم الانحياز. فمثلاً عندما قامت حملة إعلامية ضخمة ضد سياسة الفريق عبود في جنوب السودان (١٩٦٢- ١٩٦٣م) طلب الفاتيكان من الولايات المتحدة التدخل في السودان فرفضت الولايات المتحدة حتى مجرد الضغط على السودان بحجة عدم ارتماء السودان في أحضان عبد الناصر وبالتالي خرتشوف زعيم الاتحاد السوفيتي(٨).

ما أن انصرمت الحرب الباردة وانفردت الولايات المتحدة بالساحة الدولية وأصبحت الآمرة والناهية، ثم جاءت أحداث ٢٠٠١/٩/١١م المتمثلة في تفجير مركز التجارة الدولية بنيويورك وضرب البنتاغون في واشنطون فزاد انفراد الولايات المتحدة بالقرار الدولي حتى أنها جعلت من مكافحة الإرهاب أهم بنود السياسة الدولية. وتعريف الإرهاب ليس مجمعاً عليه عالمياً، لكن خضع العالم تقريباً للتعريف الأمريكي المندمج مع المصلحة الأمريكية البحتة. وقد حددت أمريكا ثلاثة أوجه لمحاربة الإرهاب؛ أولها محاربة الإرهابيين كأفراد أينما وجدوا، ثانيها تجفيف منابع الإرهاب بالضغط على الدول والمؤسسات التي يعتقد أنها ترعى الإرهاب، وثالث الأوجه تفكيك البنية التحتية للإرهاب وذلك بتغير المناهج التربوية والسياسات التثقيفية الإعلامية التي يعتقد أنها تساهم في خلق الإرهاب، وفي هذه الأخيرة تدخل حتى الدول الصديقة للولايات المتحدة(٩). وبهذه السياسات أصبحت كل سيادات الدول مستباحة للولايات المتحدة ولا تحدها إلا قوة الدول المستهدفة.

٨/ علي رضا عبد الرحمن: مصدر سابق ص٢٠٧.
٩/ تيري ميسان: بوش وإعادة تشكيل الشرق الأوسط، شبكة فولتير www.foltairanline.

السيادة وحقوق الإنسان:

من أبرز تطورات ما بعد انتهاء الحرب الباردة وانعكاسها على التنظيم الدولي الجديد فيما يتعلق بالسيادة هو التدخل باسم حماية حقوق الإنسان، أو التدخل لأسباب إنسانية في الدول التي اعتبرت عاجزة أو مُفلسة، باعتبار أن لكل فرد من سكان العالم حقوقاً بوصفه إنساناً، بغض النظر عن الدولة التي يقيم فيها. بعبارة أخرى إن حقوق الإنسان فوق حقوق السيادة. فـ(اللجنة الدولية للتدخل وسيادة الدول) أصدرت تقريراً في نهاية عام ٢٠٠٠م جاء فيه أن المبادئ المتفق عليها أن سيادة الدولة تقتضي حماية شعبها، ولكن عندما تفشل لأي سبب من الأسباب فينبغي أن تتجاوز المسؤولية الدولية مبدأ عدم التدخل. فالمادة (٢٤) من ميثاق الأمم المتحدة تعطي مجلس الأمن مسؤولية الحفاظ على الأمن والسلام العالميين. ومسؤولية الحماية تضم ثلاثة التزامات خاصة: أولاً مسؤولية الوقاية وذلك بإلغاء أسباب النزاعات، ثانياً مسؤولية الارتكاس أي اتخاذ الخطوات العملية لحماية الإنسان وحقوقه وذلك بفرض العقوبات والملاحقات الدولية إلى أن تصل مرحلة التدخل العسكري، ثالثاً مسؤولية إعادة البناء.

حاول التقرير أن يضع ضوابط تضيّق من فرص التدخل الخارجي فحصره في حال وجود إبادة جماعية أو تنظيف عرقي أو وجود ترويع واغتصاب، وأن يكون التدخل بقدر إزالة الضرر أي بالحد الأدنى، وموافقة مجلس الأمن أو الهيئة العامة للأمم المتحدة أو المنظمات الإقليمية(١٠)، ويمكن أن يشار هنا إلى تدخل الاتحاد الأفريقي في سيراليون ودارفور.

كوفي عنان، بحكم منصبه كأمين عام للأمم المتحدة (سابقاً) أصبح من أهم الداعمين لمبدأ التدخل الإنساني. وفي مشروعه الذي قدمه للأمم المتحدة في دورتها الـ٥٤ جاء أن السيادة لم تعد خاصة بالدولة القومية التي تعتبر أساساً للعلاقات الدولية المعاصرة، ولكنها تتعلق بالأفراد أنفسهم، فهي تعنى الحريات الأساس التي نص عليها ميثاق الأمم المتحدة، وأن الدولة ـ حسب عنان ـ مهمتها حماية حقوق الأفراد والسيطرة على مصيرهم. وبتفصيل أكثر وأوضح قام ميرفن خروست، أحد المنظرين في موضوعه القيم في العلاقات الدولية بتقسيم حقوق الإنسان إلى مدنية Civil وحقوق المواطنة Citizenship. فالمدنية تشكل الجيل الأول من حقوق الإنسان، وتتمثل في حقه في العيش وعدم التعرض للقتل والإبادة، ولا يميز بسبب لونه وعرقه ودينه. فهذه

١٠/ ليلى حلاوة: السيادة جدلية الدولة والعولمة أو ميخائيل بنيامين. www. Islamonline.net.

حقوق فوق السياسة وأي انتهاك لها يُوجب التدخل. أما حقوق المواطنة (الجيل الثاني وهي حق التصويت والانتخاب والتوظيف والمساواة في الواجبات والحقوق، أي كل الحقوق المنصوص عليها في الدساتير، فإن انتهاكها لا يبرر التدخل(١١) بيد أن كوفي عنان وآخرين يرون أن انتهاك الجيل الثاني (حقوق المواطنة) يبرر التدخل من قبل الأسرة الدولية، و يجري العمل الآن على استنباط جيل ثالث من حقوق الإنسان قد تصل إلى حرية المثليين.

محددات دولية للسيادة:

العوامل الاقتصادية كانت وما تزال من أكبر مصادر الانتهاك للسيادة. فالدول الكبرى التي تتمتع بمساحات واسعة وكثافة سكانية ومصادر اقتصادية متعددة وتقنية متقدمة في سبيل بحثها عن الأسواق والمواد الخام هي التي أنتجت الظاهرة الاستعمارية المتمثلة في إخضاع الآخر وإلحاقه نهائيا بالدولة الأم. وحتى بعد موجة الاستقلال وحق تقرير المصير الذي بموجبه استقلت الدول التي كانت مستعمَرة ما تزال هذه الدول الكبرى تفرض مشيئتها على تلك الدول الضعيفة، وذلك عن طريق القروض والتبرعات والمنح، فكم من دولة كبرى في عالم اليوم مسيطرة على دولة صغرى عن طريق الاقتصاد.

التنظيم الدولي الاقتصادي هو الآخر أحد عوامل انتقاص السيادة، فصندوق النقد الدولي ـ الخاضع لسيطرة الدول العظمى ـ والبنك الدولي للإنشاء والتعمير من أقدم وأهم منتهكي السيادة بالنسبة للدول الصغرى. فصندوق النقد الدولي بوصفته المعروفة القائمة على تعويم العملة المحلية أو خفض قيمتها وعدم الحماية الجمركية وانسحاب الدولة من ميدان الخدمات، طالت قراراته كل دول العالم الثالث، والمعروف أن البنك الدولي لا يقدم قروضه إلا بتوصية من صندوق النقد الدولي(١٢).

والشركات متعددة الجنسيات هي الأخرى لا تعرف حدوداً دولية لعملها، وقد أصبحت لها علاقات دولية ومراكز بحوث وقوات أمنية، لدرجة أنها هددت حتى الدول العظمى، فضلاً عن الدول الصغرى حيث تقوم بإعادة هيكلة اقتصاداتها ووضع سياساتها بما فيها تغيير الحكومات. ويذكر هنا شركة لورنو لصاحبها تايني رولاند وما تقوم به في وسط أفريقيا وشرقها. ويضاف لهذه الجمعيات غير الحكومية

١١/ حامد سلطان، عائشة راتب، صلاح الدين عابد: القانون الدولي العام، القاهرة.

١٢/ تاج السر مصطفى: التحويل للدول النامية في ظل العولمة، النظام العالمي الجديد، المرتكزات، الاتجاهات، سلسة أوراق إستراتيجية، مركز الدراسات الإستراتيجية، الخرطوم، ١٩٩٨م ص٥ وما بعدها.

العالمية أي الجمعيات الطوعية وما تجمعه من أموال من الدول المتقدمة وتقوم بإنفاقه على أسس لا تبتعد عن السياسة كثيرا، حيث أصبح لها دور كبير في تدوير الأموال والتدخل في سياسات الدول المتلقية لتلك المساعدات. وأخيرا جاءت اتفاقية التعريفة الجمركية الصفرية (الغات) والتي تُخضع الدول لشروط صارمة لتمكين حرية التجارة، وكل هذا جعل الدول النامية عديمة القدرة على رسم سياسات اقتصادية دون مراعاة للفاعلين الاقتصاديين الدوليين في عالم يسيطر فيه ٢٠٪ من سكانه على ٨٦٪ من الموارد الاقتصادية العالمية(١٣) و٣٥٠ شخصاً ثروتهم تضاهي ما يملكه ٢٥٠ مليار نسمة.

ثورة الاتصالات، أو ما اصطلح على تسميته بالسماوات المفتوحة، حيث إن التدفق الإعلامي من جانب الدول العظمى أفقد الدول الصغرى السيطرة على المجال الإعلامي الداخلي، فالفضائيات التلفزيونية وموجات F.M الإذاعية والشبكة الدولية (الإنترنت) جعل الدول النامية متلقية لما تنتجه مراكز الإنتاج الإعلامي العالمي. وفى هذا الصدد يقول محمد حسنين هيكل إن السماح بمحطة F.M إذاعية أخطر من السماح بقاعدة عسكرية. فلو نظرنا للسودان مثلاً نجد فيه ثلاث محطات F.M عالمية هي الـBBC البريطانية وراديو مونت كارلو الفرنسي وراديو سوا الأمريكي الذي تم التصديق له بالبث أثناء إعداد هذه الورقة.

لقد فقدت الدولة سيطرتها الإعلامية على إقليمها نهائيا، وهذا لا يؤثر على الأوضاع السياسية فحسب بل يؤثر على النواحي الثقافية وإعادة تشكيل هوية الأمة(١٤).

التطورات الدولية من خضوع الدولة لأحكام القانون الدولي الذي أصبحت قواعده آمرة لا يمكن التهرب من الالتزام بها، وتعاملات السوق التجارية، وحركة الأموال والسياحة، والجريمة الدولية من مخدرات وإرهاب، وحماية البيئة كل هذا أضعف سيادة الدولة على إقليمها.

محددات السيادة الداخلية:

الضغوط الخارجية على السيادة من انعدام توازن القوة بين الدول، وفوارق اقتصادية وإعلامية، وتدخلات باسم حقوق الإنسان، وخضوع للتنظيم الدولي، كل هذا جعل الدولة القطرية في العالم الثالث خاصة محاصرة قليلة الخيارات تنفق إمكاناتها المحدودة في الأمن وحماية النظام السياسي والإعلام، وتمارس سياسة التركيز

١٤/ والتر ب. رستون: أفول السيادة، ترجمة سمير عزت نصار وجورج خوري، دار النسر للنشر والتوزيع، الأردن، ١٩٩٥م، ص٥٥.

التنموي التي يوصي بها دوماً صندوق النقد الدولي، عوضاً عن التنمية المتوازنة. فتركزت الخدمات والمشاريع حول المركز وأهملت الأطراف، الأمر الذي أدى إلى حركات العصيان المسلحة في تلك الأطراف، فظهرت الجهويات والإثنيات، وأصبح الصراع على السلطة ذا طابع إثني (إثيوبيا، يوغندا، تشاد). فانعدام التوازن التنموي هدد الأمن الاجتماعي، الأمر الذي أثر على الاستقرار السياسي، فانعكس ذلك سلباً على التنمية. وهكذا دارت الدائرة المرذولة Vicious Circle، وانبثقت الانتماءات الأولية من قبلية وطائفية دينية وإثنية جهوية، وتراجع الانتماء للوطن فعجزت الدولة عن بسط سيادتها على كل إقليمها وكافة شعبها. والأنكى أن تلك الحركات الجهوية تتلقى الدعم من بعض القوى العالمية الكبرى من دعم اللوجستي والسياسي، فأصبحت الدولة في العالم الثالث بين سندان الضغوط الداخلية ومطرقة الضغوط الخارجية(١٥).

وأصبحت القوى العظمى تقوم بدور مزدوج لإضعاف سيادة الدول الصغرى بالضغوط الخارجية ودعم حركات العصيان الداخلية، فكأنما المراد هو تفكيك الدولة في العالم الثالث إلى كيانات صغيرة وإلحاق تلك الكيانات مباشرة بمراكز السيطرة العالمية. بيد أن هذا الأمر إذا كان بالفعل سياسة مقصودة تعترضه الكثير من المحددات التي سوف نتعرض لها أدناه.

محددات تناقص السيادة:

رغم كل الذي تقدم من عوامل خارجية وداخلية تنتهك سيادة الدولة وتعمل على إضعافها لا يمكننا القول إن الدولة القومية قد آذنت شمسها بالمغيب، وإنها لا محالة ذاهبة، أو في حالة احتضار، وإن العالم في طريقه إلى أن يصبح جامعة تراتبية تحكمه حكومة خفية في طريقها إلى العلن، كما يدعو بعض ويدعى آخرون. فالدولة ما تزال هي الوحدة السياسية المعترف بها، وما تزال العوامل التي أدت إلى ظهورها موجودة، لذلك سيظل المجتمع الدولي مجتمعاً تعددياً وليس مجتمع جامعة تراتبية. فلو أخذنا دول الاتحاد الأوروبي مثلاً، فهذه تتنازل عن أجزاء من سيادتها واستقلالها طوعاً، فالقوانين الأوروبية ويوماً بعد يوم تساقط الحواجز بينها، ويمكن دخولها جميعاً بتأشيرة واحدة، وعملة اليورو مبرئة للذمة فيها جميعاً، فغيرت فرنسا فرنكها، وألمانيا ماركها، رغم أن هاتين العملتين ضاربتين في القدم

١٥/ مورتمر سيلرز، النظام العالمي الجديد، حدود السيادة حقوق الإنسان، تقرير مصائر الشعوب، ترجمة صادق إبراهيم عودة، دار الفارس، الأردن، ٢٠٠١م، ص٧.

وأصبحتا رمزين للسيادة في هذين البلدين، فيخيل للمراقب اليوم أن الإمبراطورية الرومانية القديمة في طريقها إلى الظهور في أوروبا، ولكن بأسس جديدة وميثاق جديد يقوم على التجارة الحرة وحقوق الإنسان وميثاق العولمة، عوضاً عن البابا والإمبراطور والإقطاعي (١٦).

ولكن رغم ذلك ما تزال الدولة الأوروبية محتفظة بالكثير جداً من رموز سيادتها، وما تزال أنظمتها السياسية الخاصة قائمة وأعلامها ترفرف وسياستها الخارجية تتباين. وأخيراً فإن سقوط مشروع دستور الاتحاد الأوروبي شعبيا في فرنسا وهولندا دليل على أن الشعوب لم تساير حكامها في التضحية بالمزيد من عناصر السيادة في سبيل الوحدة الأوروبية الشاملة.

الدولة لم تعد أمراً بالياً، ولكنها في حاجة لإعادة تصميم وإعادة بناء، أي لا بد لها من مراعاة المستجدات العالمية. فالعولمة المطروحة ـ مهما كان رأي الناس فيها ـ إذ اعتبرها بعضهم مرحلة جديدة من مراحل العلاقة اللامتكافئة بين الدول القوية والدول الضعيفة ولكن بأدوات جديدة، إلا أن تطور المواصلات والاتصالات فرضها فرضاً، فأصبح العالم متقارباً ومتداخلاً. ولكن هذا لا يلغي وجود الدولة واستقلالها على أن تؤمن شعبها، وإلا أصبحت دولة معطوبة تبيح للآخرين التدخل لإصلاحها، لأن الأمن العالمي في طريقه إلى التقارب هو الآخر. لم تعد الدولة هي الفاعل الوحيد في العلاقات الدولية، إذ أنه تدخل فاعلون آخرون، ولكنها تظل الفاعل الأساس الذي لا يمكن تجاوزه (١٧)، قد يمكن إخضاعه أو إجباره، أما إلغاؤه نهائياً فأمر مستحيل.

الولايات المتحدة، وبعد انفرادها بالساحة الدولية وتحولها من قوة كبرى قبل الحرب العالمية الثانية إلى قوة عظمى بعد الحرب العالمية الثانية أي في فترة الحرب الباردة ثم إلى قوة كاسحة بعد أحداث ٢٠٠١/٩/١١م، ظهرت كدولة قومية مركزة القومية لا تعرف إلا مصالحها القومية. لقد أعادت الولايات المتحدة إنتاج الدولة القومية عوضاً عن التركيز على انداح العولمة. لقد رفعت شعار أمريكا فوق الجميع، ومن ليس معها فهو ضدها، الأمر الذي جعل كل الدول الكبرى الأخرى تتحسس مواقع القومية فيها. إن العولمة المطروحة تتطلب تنازلات من كافة الدول لمصلحة الكافة ولكن الولايات المتحدة وعن طريق حرب الإرهاب أرادت كل شيء، وعدم التنازل عن أي شيء، وأنها فوق كل شيء. وها هي بريطانيا بعد تفجيرات لندن في ٢٠٠٥/٧/٥ تحذو حذو الولايات المتحدة؛ فباسم محاربة الإرهاب وضعت

١٦/ روبرت جاكسون: ميثاق العولمة، مصدر سابق، ص٧٥٤.

١٧/ أحمد يوسف أحمد: السيادة الوطنية في ظل المتغيرات العالمية، www. Of karonline العدد الرابع، مارس ٢٠٠٣م.

قوانين أعادت إنتاج الدولة القومية غير آبهة بصيحات جمعيات حقوق الإنسان ونداءاتها بعدم أخذ غير البريطانيين بالشبهات.

الدولة في العالم الثالث:

لئن قلنا إن الدولة، مطلق الدولة، سوف تظل باقية ولكن مع تغيرات أدت إلى إعادة تصميمها وبنائها، إلا أن أمر الدولة في العالم الثالث مختلف. فالدولة هنا يعتبر وجودها أمراً حتمياً، أي لا بد من وجودها وتقويمها، لعدة أسباب. منها أن المجتمعات في دول العالم الثالث في غاية الضعف، فنحن بحاجة لمؤسسة تأخذ بيدها وتنتشلها من وهدة التخلف القابعة فيها، فالدولة في العالم الأول نشأت نشأة طبيعية لاحقة لوجود مجتمعات قوية، أما الدولة في العالم النامي فهي مصنوعة فرضت بعوامل خارجية، فقطعت نمو تلك المجتمعات الطبيعي وأحدثت فيها تشوهات كبيرة لا يمكن إزالتها إلا عن طريق ذات الدولة لتستقيم تلك المجتمعات على الجادة. كما أن الدولة في العالم النامي هي الأداة التي صنعت التنمية غير المتوازنة وأوجدت التهميش، ولا سبيل لإنهاء هذه العلاقة المتوترة بين المركز والأطراف إلا عن طريق الدولة التي تقيم التنمية المتوازنة.

إن عالم اليوم هو عالم التكتلات الكبيرة، ولا بد من الوحدات الإقليمية التي تضم عدة دول، فبالتالي تصبح أي دعوة لتفكيك الدول النامية إلى كيانات أصغر باسم حق تقرير المصير أو حقوق الإنسان سباحة عكس التيار، فحق الإنسان لا يلغي وجود الدولة بل يفرضه.

الدولة كائن متطور، مثلما بقية الكائنات والمنجزات الإنسانية، فالدولة القومية هي الدولة الحديثة التي ورثت الدولة الوراثية، ومن الطبيعي أن تتطور هذه الدولة القومية وتصبح أكثر انفتاحاً ولا تصبح حكراً لقومية واحدة ويقل فيها الانتماء الوطني، ولكن لا ينتهي أو يختفي، فقط يصبح أكثر انفتاحاً على الآخرين خارج الدولة وداخلها. وهذا ما اصطلح عليه باسم دولة ما بعد الحداثة أو ما بعد القومية، وهو أمر ما يزال في بداياته ويمكن فيه التوفيق بين السيادة بمنظورها التقليدي والمستجدات التي اعترتها عوضاً عن نكرانها أو العمل على تجاوزها أو دفنها.

إذا رجعنا لنشأة السيادة وتطورها نجدها مرتبطة بظهور الطبقة الوسطى، وهي التي أشعلت الثورات البرجوازية في فرنسا وبريطانيا

وأمريكا، ونزعم أن وجود السيادة ما يزال مرتبطاً بهذه الطبقة، فإذا هزلت أو تآكلت فإن السيادة سوف تهزل وتتآكل. فالحكم عندما يعزل هذه الطبقة عن الحكم يصبح حكماً أتوقراطياً، ويكون أكثر عرضة للاستجابة للضغوط الخارجية، وتصبح مصلحته الذاتية مقدمة على المصلحة العامة، وتصير سياسته الخارجية مجرد صفقات.

وعلى الصعيد الداخلي فإن ضعف الطبقة الوسطى يفسح المجال للتقوقع الإقليمي والجهوي، وتطفح الانتماءات الأولية من إثنية وجهوية وقبلية. فالطبقة الوسطى هي التي تقود لتحطيم الولاءات الأولية والحواجز بين فئات المجتمع، فهي تريد انسياب التجارة وتريد انسياب الأفكار. أما الطبقات الفقيرة فهي ملتصقة بالمكونات الأولية، وليس لديها الأفق القومي. أما الطبقة الرأسمالية فطموحاتها تتجاوز المستوى القطري وأصبحت مرتبطة بالتوكيلات الخارجية وأفرع الشركات المتعددة الجنسيات، فارتباطها بالوطن يكون دوماً واهناً. فإذن الطبقة الوسطى هي مستودع السيادة؛ فحيثما حدث ضعف للسيادة أو كثر الانتهاك لها خارجياً والانتقاص منها داخلياً، فابحث عن الطبقة الوسطى سوف تجدها في حالة ضعف.

أخيراً حالة السودان:

في السودان اليوم هنالك من يهوّن من شأن السيادة، وبالتالي يُظهر زهداً في الدولة القائمة ولا يمانع من تفكيكها. وهؤلاء ينقسمون إلى قسمين: قسم يعتبرها دولة ظالمة تسببت في الغبن الاجتماعي بسياساتها غير العادلة، وهى خاضعة لسيطرة فئة ثقافية في إقليم جغرافي معين. وقسم يعتبر الدولة أصبحت حاجزاً بين المواطن والعالم الخارجي، فمقتضيات العولمة تفترض إضعاف الدولة وفتح أبوابها لرياح التغيير العالمية. وهنالك من يدعو للحفاظ على الدولة بشكلها القائم ويعتبر المساس بها خيانة وطنية توجب الحسم الفوري.

الحل في تقديري ليس في موقف أي من الفرقاء أعلاه، إنما موقف آخر يتمثل في الحفاظ على الدولة ولكن مع إعادة هيكلتها وبالحكم الراشد وحسن الإدارة، ولا بد من توسيع قاعدة المشاركة واحداث تنمية متوازنة، والكف عن سياسة التركيز التنموي وسياسة التركيز الخدمي في الحواضر، ولا بد من الاهتمام بالقطاع التقليدي وإعطائه نصيبه من جهده؛ فالزراع والرعاة يتقاضون اليوم أقل من ١٠٪

من عائد إنتاجهم، والطرق التي تربط بين أقاليم السودان أهم من الطرق في العواصم، ولا بد من ترشيد الفدرالية وجعلها أداة لاقتسام الثروة بدلا من جعلها أداة لتقسيم امتيازات السلطة. لا بد من بعث الطبقة الوسطى وهي طبقة التجار (الجلابة) والزراع والأفندية، فقد ثبت أنها من مَمْسكات الوحدة، وبعثها يأتي بإلغاء الرسوم والجبايات والسماح بانسياب حركة السلع، لأنه يتبعها انسياب الأفكار وتلاحقها، ويتبعها التداخل وإعادة تشكيل الهوية.

لا بد من المرونة مع العالم الخارجي فهو المتحكم في السودان وليس العكس هو الصحيح، ولا بد من مصانعته إذ يمكن التنازل عن شيء من السيادة لمصلحة جهة معينة داخل الوطن أو حتى خارجه شريطة أن لا يكون هذا التنازل نهائيا، أي مجرد انحناءة ويجب العودة إلى حالة الاعتدال بمجرد القدرة على ذلك. فأي تنازل يجب أن يكون مقابل مكسب اقتصادي أو أمنى أو سياسي، لأن هذا المكسب سيعود لاحقاً على السيادة بشيء من التقوية. إذاً لا بد من ترتيب الأولويات والتحلي بالمرونة في تنفيذ تلك الأولويات، ففي سودان اليوم (٢٠٠٥م) حدث إجماع لأول مرة على أولوية وهى السلام على ما سواه، ولكن هذا يجب أن لا ينسينا بقية الأهداف من تنمية وديمقراطية ووحدة، فتقديم السلام قد هدد الوحدة، وذلك بإعطاء الجنوب حق تقرير المصير، لذلك لا بد للالتفات وبسرعة لمسألة الوحدة بعد بداية تنفيذ خطوات السلام الموضحة في اتفاقية ٢٠٠٥/١/٩م، وهذا يتطلب التنمية المتوازنة وتوسيع قاعدة المشاركة لرتق شرخ الوحدة. وفى تقديري الخاص أن اتفاقية السلام الموقعة في ٢٠٠٥/١/٩م فيها إعادة لهيكلة الدولة وتقسيم عادل للثروة وفرصة للتوازن التنموي وتوسيع لقاعدة المشاركة وبعث للطبقة الوسطى السودانية، هذا إذا خلصت النيات وسلمت من التدخلات الخارجية والانتكاسات الداخلية، وموضوع الاتفاقية هذه وموقفها من السيادة يحتاج لبحث منفرد.



التنوع والحكم الراشد في السودان

أ.د. حسن مكي۞

توطئة:

مراعاة اختلاف مشارب الناس وتوجهاتهم وخلفياتهم في أمور الحكم ليس بالشيء الجديد. ولكنه من الأمور الراكزة في حكمة الحكام والمحكومين « وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغي نفقا في الأرض أو سلما في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين « (سورة الأنعام ٣٥).

فمتى قام الحكم على الإكراه والقسر وعدم مراعاة الفوارق ومراعاة اختلاف ألسنة الناس وأهوائهم، شابه شيء من الجاهلية وكيف لا وقد تجاهل الفوارق الموجودة ومن تجاهل ففيه سمت من الجهل ومن الآيات الدالة على التنوع قوله « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة « (المائدة:٤٨)، « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين « (هود:١١٨) « وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا « (يونس:١٩).

وبرز مراعاة حكم اختلاف الناس في صحيفة المدينة (٦٢١م) إذ حينما قدم الرسول r إلى المدينة كان أهلها أخلاط، كان الرجل يكون مسلما وأبوه مشركا وكان هنالك اليهود والمشركين والمنافقين - وحملت صحيفة المدينة صيغة تحالفية للجمع بين هذه المجموعات، ضامنة قدراً من الوحدة والتماسك الداخلي وأبقت الوثيقة على التنظيم الإداري الداخلي في كل مجموعة مستقلا بصورة كاملة عن التنظيمات الداخلية للمجموعات الأخرى ومستقلاً بصورة جزئية عن التنظيم المركزي، تنظيم الأمة المسلمة، واحتوت الوثيقة على ما يمكن أن نسميه بالتعددية الثقافية والتعددية القانونية(١)، وإذا كانت صحيفة المدينة راعت الفوارق في جزيرة العرب وهي أكثر تجانساً بكثير من السودان فكيف بأهل السودان.

أكرمت بلاد السودان بالتنوع وحيوية التفاعل العرقي، فالسودان ثمرة تلاقح النوبة والعرب والبجا والسود والزنوج، ويحسن عن السودان الكلام عن التفاعل لا النقاء، إذ التفاعل دلالة على الحركة الإنسانية المتفتحة والنظرة التوحيدية القائمة على وحدة الذات الإنسانية مع اختلاف خبراتها وتجاربها واشتهر السودان بأنه جسر أو ممر للثقافة العربية لإفريقيا، والسودان إفريقية مصغرة أو حاضنة إفريقيا، مما

۞ عميد مركز البحوث والدراسات ـ جامعة إفريقيا العالمية

(١) أنظر التجاني عبد القادر، الاسلام والفدرالية، مع إشارات للتجربة السودانية المعاصرة (١٩٩٠ـ ١٩٩٢)، مجلة دراسات إفريقية العدد ١٣/ يونيو ١٩٩٥م، مركز البحوث، جامعة إفريقيا العالمية وكذلك أنظر محمد حميد الله، الوثائق السودانية.

أدى ليتشكل السوداني وعياً وتصوراً وسلوكاً بمكوناته الإفريقية والعربية، وكما صهرت مروي الحديد فإن المثابة السودانية تصهر إفريقيا الطالبة للحرية والانعتاق من الفقر والعبودية وكما يتشكل السودان في البوتقة الإفريقية تتشكل إفريقية في البوتقة السودانية.

ومن الأنسب النظر إلى طبيعة الدولة السودانية من زاوية الطبيعة المدنية، التي مصدرها البشر وتشكيلاتهم العشائرية والقبلية وثقافتها الإسلامية.

وبذلك فإنه ليس **ثمة** مسوغ لإضفاء القداسة على هذه التراتيب الأهلية والإدارة أو هيكل الدولة أو طبيعة القائمين على أمرها، فهم يحكمون وينتخبون من قبل مجتمعهم الأهلي وحتى إذا ما تم عزلهم بثورة أو حرب أو عن تراض فإن الأمور سريعاً ما تعود كما كانت عليه، ولم يضف تطبيق الشريعة في هذه الممالك على السلطة الموجودة قداسة، إذ للشريعة مجالها كمرجعية قانونية للمسلم وقد ظلت الشريعة مرجعية قانونية في باب الأحوال الشخصية حتى في الحقبة الاستعمارية كما أنها ومنذ عام ١٩٨٣م، أصبحت مرجعية في كثير من الأحكام المدنية والجنائية ولكن لم يضفي ذلك على حقب ما بعد ١٩٨٣ (الحقبة النميرية وحقبة سوار الذهب الأحزاب ثم حقبة الإنقاذ، صفة القداسة أو الدولة الدينية أو الحكم بحق إلهي).

ظلت الطبيعة المدنية (و يحسن فهم هذه الطبيعة في سياقها التاريخي) تلازم حركة الدولة السودانية، فالدولة السنارية بطبيعتها التعاقدية، كانت كأنها ثنائية القيادة مع أولوية مركز سنار، إلا أن الشريك الثاني الممثل في العبدلاب كان يملك صلاحيات واسعة وفي إطار هذه الشراكة منحت القبائل والجهويات صلاحيات واسعة وحينما وفد وافد الطارىء المهدوي، وبرؤيته الملهمة في التدين، أصدمت مركزيته ببقايا تيار الحركة الفكرية في الدولة السنارية والذي ظل متشبثاً بعلاقات تحالف مانعة مع دولة أحفاد الوالي التركي المتمصر محمد علي، والتي اجتهدت في تصفية ما في المجتمع السوداني من حيوية تنوع.

اختزل الإمام المهدي حيوية الإسلام في شخصه، فهو صاحب الرؤية الملهمة والتفويض الإلهي في إدارة الشأن السوداني وما يليه (تخليص العالم الإسلامي) ومع نجاح الإمام المهدي في تحرير السودان (يناير ١٨٨٥) إلا أن مشروعه انتهى بموته في يونيو ١٨٨٥. وكان من الأنسب لخليفته أن يفكر في مشروعية جديدة يقوم عليها حكم السودان بدلاً من سياسة الدمج والإكراه باسم المهدية التي ما عاد لها وجود والتي انتهت مشروعيتها

بانتهاء صاحب الفكرة، إذ لا يمكن لروح صاحب الفكرة تقمص آخر إذ المجال هنا مشروعية سياسية وليس استنساخ أرواح كما أن مشروع المهدية (التفويض الإلهي) في ذاته لا يحمل في ثناياه هذا التفويض، لأن الرؤية الملهمة لا تورث -فكان على الخليفة أن يلتمس التفويض والتجديد والمشروعية في الشعب السوداني ويتصالح مع علمائه وقياداته الأهلية والروحية على مشروعية جديدة للشأن السوداني ولو أنه فعل ذلك ربما تغير تاريخ السودان وتاريخ علاقاته وربما لم يحدث ذلك الاستقطاب بين مكونات المجتمع الأهلي والذي أدى لانقسام المجتمع السوداني وانحياز بعض مكونات لصف الأجنبي طلبا للخلاص.

كما أنه من المفيد، الإلمام بأن التجربة السودانية لم تك موصولة بتجربة الخلافة، وظل السودان على هامش الخلافة ولم يدخل لا في الخلافة الراشدة ولا الأموية أو العباسية أو الفاطمية أو المملوكية ولا حتى العثمانية، كما أن طريقة انتشار الإسلام في السودان اختلفت، إذ لم يدخله الإسلام فتحا شأن مصر والشام، وإنما دخله الإسلام عهدا وتعايشا، لذا تقبل السودانيون وتشربوا بالثقافة العربية الإسلامية طوعا ورضى وتدرجا وخلال حقبة طويلة ما تزال تمتد وتفعل فعلها حتى بروز السودان الحديث وبروز هويته القومية وحركته الوطنية وما تلاها من صراعات لثروة ولسلطة.

وفي هذا السياق يحسن قراءة قضايا الحكم والتنوع ومحددات الهوية السودانية ومهدداتها. وتحاول في بقية هذه المقالة أن تناقش عددا من الأسئلة التي قد تسهم في الإجابة على مطلوبات العنوان «التنوع المحددات والمهددات» والأسئلة هي:

◦ كيف سادت الثقافة العربية الإسلامية في السودان وطبعت بطابعها الحياة السودانية وما هي الدلالات الحضارية والسياسية لهذه السيادة؟

◦ كيف برزت الدولة العلمانية المعاصرة في السودان؟ وكيف تطورت؟ وما هي القوى الاجتماعية التي استندت عليها واستفادت منها وما هي اتجاهات تطور خطابها الثقافي والسياسي في سياق معركة التأصيل والحداثة والعولمة؟

◦ كيف برزت مشكلة جنوب السودان وتصاعدت والى أين ستقود تفاعلاتها وما هي الدلالات الحضارية والحداثة والعولمة؟

هل صحيح أن التطور الثقافي والسياسي للسودان، أكسبه خصائص ومميزات أضحت تشكل ثوابتا وهوية للأمة وهل من الممكن تجاوز

هذه الخصائص والمميزات؟ وهل تجاوز هذه الخصائص والمميزات أو الهوية يشكل إضافة لتاريخ الأمة أم أنه سعى لهدم المرتكزات والأساس الذي نهضت عليه؟ وإلى أي مدى يتعلق الصراع السياسي الجاري بإشكالات الهوية وقضايا الاستلاب والأصالة.

ومن خلال القراءة التحليلية لهذه الأسئلة أي صيغ الحكم أنفع للسودان وأيها أكثر اتفاقا مع مجرى تاريخه وسياقه الثقافي والاجتماعي:

- شمولية الحكم - وحد وأحكم؟
- شمولية الحكم - فرق وأحكم؟
- محدودية الحكم اعترف بالآخر وأحكم؟

إن تلمس الإجابات لهذه الأسئلة يقتضي مع النظر العقلي وتقليب الفكر كذلك السعي الجاد لمعرفة المؤثرات التي شكلت السودان وأسهمت في تشكيل تاريخه ولا شك أن أبرز المحددات والمؤثرات هي المحددات الجغرافية والمحددات التاريخية ثم المحددات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية.

المحددات الجغرافية:

يقع السودان بين مدار السرطان في الشمال «خط عرض ٢٢ شمال» وخط الاستواء جنوبا - في مساحة تقدر بمليون ميل مربع وبذلك هو أكبر قطر في القارة الإفريقية وكذلك في العالم العربي من حيث المساحة وتتنوع فيه البيئات الجغرافية وتتعدد، وتغطي الصحراء الأجزاء الشمالية التي تفسح المجال للسافنا الفقيرة في الأجزاء الوسطى بينما تغطي الغابات الاستوائية المطيرة الأجزاء الجنوبية.

وقد أدى هذا الأمر إلى اختلاف في البيئات الحياتية والسكانية وتفاوت في التطور الاقتصادي والاجتماعي يشق نهر النيل السودان إلى نصفين متساويين في المساحة. وتركزت الحضارة السودانية في المنطقة الوسطى والشمالية حول ضفاف النيل -فبرزت حضارات النوبة المختلفة، ابتداء بكرمة ونبتة وكوش مرورا بالممالك المسيحية وانتهاءا ببروز كيانات الثقافة العربية الإسلامية التي هضمت منجزات الحضارة النوبية وطبعتها بطابعها، وتفاوتت درجات تأثيرها على المناطق الاستوائية والمناطق القصية من النيل، وقامت الحضارة النيلية على الزراعة وفرض عناق النيل والصحراء على هذه المجموعات فكرة التعاون والعمل والنظام وبروز السلطة.

أسهم التباين المناخي والجغرافي والبيئي في تشكيل أنماط مختلفة من الجغرافية البشرية، فأدت جغرافية مجاورة البحر الأحمر، لتأثر شريط

البحر الأحمر بالهجرات القادمة من الحجاز واليمن انتهاء بالهند والصين وبرزت مراكز ثقافية لها خصوصيتها مثل سواكن وعيذاب وباضع نهضت فيها التجارة ومثلت مراكز تفاعل مع الآخر.

بينما اكتفت المجموعات السكانية المشتتة بين تلال البحر الأحمر وسهول بركة والقاش بحياة البداوة والرعي وقليل من الزراعة الكفائية وسادت عقلية العزلة والمستوطنات البشرية المكتفية بذاتها وظروفها.

أما في الشمال الغربي فقد سادت البداوة القائمة على رعي الإبل بينما اعتمدت مجموعات الجنوب الغربي على رعي الأبقار. وقد حدّ هذا الأمر من قوة التفاعل وقلل من فرص التواصل بين هذه المجموعات البشرية لأن البيئة الجغرافية لا تلائم إلا نوع واحد من حيوان الرعي، أما في الغرب فقد برزت حياة متقشفة حاول إنسانها أن يتصالح مع المياه المتاحة والأمطار القليلة في استقرار قام على الرعي المحدود والزراعة المحدودة.

أما في جنوب السودان ونسبة لأن البيئة الجغرافية مختلفة تماماً، فقد كان التواصل مع بقية المجموعات في الأجزاء الأخرى ضئيلاً ربما لدرجة الانعدام أحيانا نسبة لحواجز الحشائش والغابات والمستنقعات والأمراض والحيوانات والحشرات الفتّاكة لذا فقد اعتمد سكان هذا الإقليم على حياة الرعي الفقيرة والجمع والصيد والالتقاط وأضحى إنسان هذه المنطقة ضحية لهذه الظروف التي حرمته من إنجازات التواصل الحضاري والتمدن.

وكذلك فإن السودان بلد مترام الأطراف وقامت مستوطنات بشرية على أطرافه انقطعت تماماً عن تأثيرات الآخرين وعاشت في اقتصاد كفائي واحتفظت بلهجات خاصة وعادات وأعراف رسخت في إطار الظروف المحلية.

وهكذا تدخل الجغرافيا كمحدد من محددات الهوية. خصوصاً في بيئة متقشفة ودولة فقيرة تنعدم فيها الطرق ووسائل الاتصال، ولكن على ما في السودان من تقشف، إلا أن نهر النيل مثّل منطقة جذب لسكان السودان الغربي «المنطقة الممتدة من تشاد حتى المحيط الأطلسي» ربما نتيجة لموجات الجفاف والتصحر التي ظلت تضرب هذه المنطقة -لذا فقد ظل سودان نهر النيل يستقبل هجرات متواصلة من السودان الغربي، كما شجع الدافع الديني والروحي هذه المجموعات على المجيء عبر السودان لأداء الحج والشعائر الدينية في مكة والمدينة بالحجاز. وتوازنت هذه الهجرات من السودان الغربي مع الهجرات القادمة من السودان الشرقي الهاربة كذلك من المجاعة والجفاف إلى سهول السودان بالإضافة إلى

الهجرات العربية القادمة من الحجاز ومصر وقد أدى ذلك إلى جعل السودان مفعل لصهر الأعراق والأجناس وإكسابه خصيصة مشتركة مستمدة من القيم والأعراف التي سادت في هذه المنطقة. مما أهل السودان لوظيفة أرض الملجأ وجسر التواصل والتفاعل بين المجموعات السكانية العابرة والقائمة والأخرى التي استهواها السودان فحلت به.

المحددات التاريخية:

برزت الحضارة النوبية في منطقة سودان وادي النيل الشمالي والأوسط، وقد أسهمت بإضافات مقدرة في مجرى الحضارة الإنسانية ويقال أنها أساس الحضارة الفرعونية وذكر هردوتس في تاريخه أن الألهة تجتمع سنويا في هذه المنطقة، وأشار إلى البعد الروحي الذي تميزت به هذه المنطقة.

تواصلت منطقة النوبة مع الحضارة الفرعونية ومع الديانات الإبراهيمية، حيث عرفت المنطقة الشريعة الموسوية والمسيحية ثم الإسلام.

جاء تقبل السودانيون للإسلام على مراحل متتالية نتيجة لتفاعلات بطيئة أخذت مكانها في مدى زمني طويل. وبدأت هذه التفاعلات بعد اتفاقية البقط بين النوبة وصحابة رسول الله r سنة ٦٥١م ثم برزت المراكز الإسلامية في دنقلا وسواكن القرن السابع وربما أصبح هناك وجود إسلامي مقدر في القرن التاسع ولكن التحول الحاسم جاء مع دخول قبائل ربيعة بني كنز من جهة أسوان لشمال السودان، وإقامتهم لشبه سلطنة إسلامية في دنقلا ورثت مجد الممالك المسيحية في الشمال ثم تلا ذلك قيام الدولة السنارية على أنقاض مملكة سوبا المسيحية ١٥٠٢م وتفيد النظرة الفاحصة لشخصية السلطنة السنارية والتي استمرت في تقديم عطائها الحضاري أكثر من ثلاثمائة عام إن سلاطين هذه السلطنة جعلوا الأولوية لترسيخ حركة الثقافة الإسلامية وذلك بالآتي:-

- توسيع قاعدة الحكم، حيث قام الحكم على تحالف عريض ما بين الفونج الذين حكموا من سنار وتحالف القبائل العربية من قري وحلفاية الملوك -وأدى توسيع قاعدة الحكم والمشاركة السياسية العريضة إلى استقرار سياسي ووحدة أدت لميلاد نواة الدولة السودانية الحديثة.
- دعوة العلماء من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، للاستقرار في السودان واقطاعهم الأرض وتمكينهم من التفرغ للدعوة والتعليم، وقد استن هذه السنة، مؤسس الدولة السلطان عمارة دنقس بدعوته للإمام السرقمندي الذي كتب كتابه المشهور عن أنساب قبائل السودان والذي

دفع بعد ذلك إلى السلطان سليم الأول -لتعريفه بالبلد وأهلها وتزهيده في مشروعه لفتح السودان وضمه للدولة العلمانية، بحجة أن قبائل السودان عربية وبدوية ومن الأفضل تركها رحالها.

○ مع قيام الدولة على المشروعية الدينية إلا أن المشروعية الدينية كانت مشروعية فضفاضة قامت على التعايش مع مكونات ثقافة المجتمع المدني وأعرافه القديمة، لذلك ظلت التقاليد الوثنية مثل القتل الطقسي والجمع بين الأخوات والروحانيات التي تتغذى على الترهات غالبة على ثقافة المجتمع ومكوناته ومهما يكن، فإن الدولة لم تستطع مواكبة التطور الثقافي والاجتماعي، حيث برزت في أواخر أيامها ظاهرتان هما التصوف المؤسسي والتفكك القبلي - ولكن ماذا نعني بالتصوف المؤسسي؟ هو التصوف الذي لا يقوم فقط على تعليم الآخر ولكن كذلك ربطه برابطة ولاء روحي، له أبعاده الاجتماعية والثقافية والسياسية، فيصبح المجتمع الصوفي كأنه مجتمع مواز للمجتمع المدني الذي تجلس على قمته السلطة الزمنية بينما مجتمع التصوف المؤسسي يجلس على قمته شيخ والمجتمع الصوفي المؤسس ينمو خصما على السلطة الزمنية والسلطة القبلية لأن ولاء عضو المجتمع الصوفي المؤسس الاجتماعي والسياسي والروحي في الأساس للشيخ. وليس لرئيس الدولة ولا لشيخ القبيلة وعبر التصوف المؤسسي عن ضعف الدولة، لأن دولة سنار كدولة قامت على مشروعية دينية، تتجسد في رأسها فكرة الإمامة بأبعادها الروحية والسياسية، ولكن بروز إمام الطريقة أخذ يجرده من البعد الروحي الذي هو أساس التوالي السياسي، وقد قاد ازدهار التصوفي المؤسسي وضعف مشروعية الدولة الروحية، إلى التفكك القبلي والصراعات الداخلية، مما سهل مهمة جيوش الوالي التركي المتمصر محمد علي في القضاء على الدولة السنارية والتمهيد لقيام الدولة السودانية الحديثة، التي قامت على مشروعية سياسية جديدة، ربطت السودان بمصر، ونظرت للسودان كمنطقة خلفية وعمق تابع لمصر، مهمته تلبية احتياجات مصر من الرجال الصالحين لمهنة العسكرية وكذلك المال والموارد الأخرى. لم يك للصفوة التركية المتمصرة مشروع حضاري تجاه السودان وإن قامت الحكومة لأسباب عملية تتعلق بكسب ولاء السودانيين ببناء بعض المساجد واستقدام بعض العلماء وابتعاث عدد من الطلاب للدراسة بمصر.

وفي إطار حكم الصفوة التركية العلمانية المتمصرة فتحت أبواب السودان أمام البعوث الأوروبية والبعوث التنصرية، كما تابع

التصوف المؤسس ازدهاره نتيجة للفراغ الذي شغر بانسحاب الدولة من وظيفتها الدينية وكسبت الطريقتان الختمية والسمانية قلوب وأفئدة السودانيين في المنطقتين الوسطى والشمالية(٢) ومما يسترعي الانتباه بروز أدبيات الولي الكامل أو القطب أو الغوث والتي تجلت في أوضح تعبيراتها في فكرة المهدي المنتظر الذي يملأ الأرض عدلاً وهي رمزية تشير إلى أشواق هذه الطرق لملء الفراغ الروحي والسياسي الناتج عن أفول الدولة السنارية -وأصبح مهدي السودان (١٨٤٠ـ ١٩٨٥) محمد بن عبد الله(٣) أول أبطال هذه الأدبيات، والذي خرج متجاوزاً شيوخ الطريقة ليصبح رائداً للحقيقة والشريعة والسلطة السياسية وأدت الثورة المهدية لترسيخ كيان ثقافي/ اجتماعي/ سياسي جديد في التربة السودانية وهو كيان الأنصار بأدبياته الروحية وتطلعاته السياسية.

وفي إطار مشروع الحكم الثنائي (١٨٩٩/ ١٩٥٥) برزت ثلاث كيانات حديثة ما تزال تتصارع حول تكييف مستقبل السودان، محاولة كسب التركيبة السكانية السودانية وما فيها من قيادات قبلية وروحية لصفها وهذه الكيانات هي:

- الحركة السياسية للصفوة الشمالية المتعلمة، التي أسهمت في تشكيلها مؤسسات التعليم والحداثة وليدة التجربة الاستعمارية «مؤتمر الخريجين، الصفوة التي قادت الأحزاب السودانية التقليدية وقد خبأ مشروع هذه الصفوة لأنه قد جُرب ولأنه ما عاد مركز جذب للمتعلمين.
- الحركة اليسارية، بمشروعها التحديثي بأبعاده الاجتماعية والسياسية وتمرده على أية آفاق روحية
- حركة الصفوة الجنوبية المتعلمة وليدة المشروع التنصيري بخاصة، بأبعاده الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية وتركز الصفوة الجنوبية على خصوصية وضع الجنوب، حيث لغة الصفوة المتعلمة الرئيسية هي الإنجليزية وحيث تختلف العادات التي تسمح بزواج المحارم وحيث ينعدم الفخار بالدم العربي والثقافة العربية ويتركز لمشروع حول قيام دولة سودانية إفريقية علمانية تتأكد فيه خصوصيات الجنوب وتتضاءل خصوصيات الشمال وقد ورأت بعض مكونات الصفوة الجنوبية خطوطاً مشتركة مع مشروع الحركة السودانية اليسارية الشمالية مما دعاها للتحالف معها مرحلياً لإيجاد مطلوبات السودان الجديد القائم على العلمانية والأفريقانية.

(٢) برزت كذلك طرق أقل أهمية مثل المجاذيب والتجانية ومراكز القادرية والشاذلية.
أول من تعلق بفكرة المهدية من السودانيين، السيد حمد والترابي ولكن مشروع حمد فشل لأنه جاء في صرف الدولة السنارية بمشروعها الروحي وشوكتها المادية.

• الحركة الإسلامية بأشواقها الروحية والتأصيلية وبرامجها التربوية على افتقارها للمحددات السياسية وإلى حد ما، عدلت الحركة الإسلامية في خطابها وبرامجها متماثلة مع المطلوبات الاجتماعية والسياسية الغالبة، مما أكسبها قاعدة ولاء متعدد من قيادات الأحزاب التقليدية - وكذلك مع بعض مكونات الحركة الجنوبية، وقام هذا التحالف على الاعتراف بخصوصية الجنوب ومنحه حق تقرير المصير.

تصارعت هذه القوى أساساً وسط الطبقة الوسطى الأكثر تعليماً والمتطلعة لمواكبة وقيادة مفاجآت المستقبل.

نجحت الحركة الإسلامية في كسب السلطة السياسية والسيطرة على أجهزة الدولة ومفاصلها مما أدخلها في امتحان اجتياز تحديات مطلوبات بناء الدولة وتشكيل المجتمع السوداني وفق خطاب مشروعها، في ظروف ضغوط اقتصادية واستقطاب اجتماعي وسياسي حاد وحرب أهلية، بدأ معه أن السودان ما يزال يجتاز مرحلة انتقالية وأن الحوار بين هذه القوى سيؤدي إلى بروز مرحلة أخرى من مراحل تطور السودان السياسي والثقافي والاقتصادي.

المحددات الاقتصادية والاجتماعية:

تمثل الزراعة والرعي بالإضافة إلى التجارة وأهم مقومات النشاط الاقتصادي - وقد أدى النمو السكاني وظاهرة تكامل الاقتصادي العالمي إلى المزيد من الاستخدام للآلة ومكوناتها ومطلوباتها مع قطع غيار وزيوت وأصبح الاقتصاد قائماً على مبادلة المنتوجات الزراعية والرعوية مع السوق العالمي طلباً لمنتوجاته على الأخص الآلة ومطلوباتها وقد ظل الطلب على معروضات السوق العالمي أعلى من الناتج المحلي مما أدى إلى علاقات تبعية ومديونية مع السوق العالمي، مما أفقد الاقتصاد الوطني القدرة على الأداء المستقل، مهما كانت نوعية السياسات المفروضة من أعلى.

كذلك فإن موجات الجفاف والتصحر أو حتى قلة الأمطار تؤدي أحياناً إلى خلق ظروف تقشف شديد تصل أحياناً إلى أفق المجاعة مما يؤدي إلى الهجرة من الريف إلى المدن والتكدس فيها مما يضيف أعباء جديدة على المدينة متمثلة في السكن العشوائي وارتفاع الإيجارات مما يؤدي إلى إضعاف كفاءة الخدمات المقدمة من الدولة ويؤدي كذلك إلى زيادة العطالة والفقر والتوتر الاجتماعي.

تضاعفت مشاكل السودان الاقتصادية نتيجة لانعدام المساعدات والهبات من دول السوق العالمي وكذلك نتيجة للمديونية ونتيجة

للضغوط الاقتصادية التي بلغت مداها في الخطر التجاري الذي فرضته أمريكا على السودان.

برزت مؤخرا مصادر جديدة للدخل القومي تمثلت في اكتشاف البترول والذهب بكميات تجارية ولكن أدت لعزلة السياسية والاقتصادية لرضوخ السودان لشروط الراغبين المحدودين في استثمار بترول السودان بإقامة منشآت مثل خط الأنابيب والمصفاة بتكلفة أعلى من تكلفة السوق العالمي، نسبة لمحدودية خيارات السودان، ومهما يكن، فإن هذه الموارد الجديدة تسهم في انعتاق السودان اقتصاديا من التخلف والتبعية إلا أنها دون الحد الأدنى المطلوب للانطلاق والاستقلال الاقتصادي.

مع إن القبيلة ظلت مؤثرة وفاعلة في تاريخ السودان الاجتماعي والسياسي، إلا أن شدة الضغوط الاقتصادية، خلقت واقعا جديدا، حيث أدت جزئيا إلى تفكيك القبيلة والعشيرة بالهجرة إلى المدن والذوبان الجزئي في مكونات المجتمع المدني مثل الأحزاب السياسية، الطرق الصوفية، الاتحادات المهنية، الروابط الاجتماعية والعرقية والرياضية، إلا أن القبيلة ما تزال تمثل ركيزة هامة في المجتمع السوداني -كما أدى اعتماد النظام اللامركزي وقيام الحكومات الولائية إلى ازدهار الجهوية بأبعادها السياسية وسياقاتها القبلية والاقتصادية.

تزداد فاعلية الإناث في المجتمع السوداني الجديد، وتتزايد في المدارس وفي الخدمة العامة، كما تتزايد أعداد الأمهات المتعلمات المتحفزات لتأهيل الأبناء على الأخص من الإناث لأخذ وضع أكثر تميزا في المجتمع السوداني، وتعمل المؤثرات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية على تشكيل وضع المرأة، ويبدو أن حركة المرأة السودانية ستكون من أكثر المحددات لشكل المجتمع السوداني الجديد إذ رؤية المرأة لدورها ربة أسرة أو موظفة أو كليهما سيحدد المسار الاجتماعي.

إن الظروف الاقتصادية والأطروحات الثقافية الغالبة تسهم في تشكيل حركة المرأة في اتجاهات الأصالة والاستلاب، ويتحدد من خلال ذلك علاقات الأسرة ونموذجها وشكلها وعلاقات العمل ونمط تطورها وما يتبع ذلك من أخلاق وسلوك وزي وتوجه ومهما يكن، فقد قام التعليم إلى درجة من درجات الانعتاق من التخلف في عالم المرأة وأصبحت المرأة جزئيا متحررة من ضغوط الخفاض والشلوخ وهيمنة الأب والزار والجهل وسلطان الترهات ما بين سلطان التقاليد وضغوطها وطموحات الحداثة ومطلوبات التأصيل التي تجتهد المرأة السودانية في اكتساب حقوقها والإطلال على المجتمع بتناقضاته وتفاعلاته.

المحددات الثقافية ومؤثرات العولمة والحداثة:

تظل الثقافة الإسلامية وأوعيتها أهم وعاء في تشكيل الهوية السودانية، إذ الثقافات المحلية الموجودة تتحول ببطء إلى روافد تصب في المجرى العام للثقافة الإسلامية لأسباب متعددة منها:

○ الثقافات المحلية المختلفة، تبلورت في ظروف عزلة وتخلف، مما جعلها تفتقر إلى حيوية الانفتاح وحيوية القدرات التبشيرية وحيوية تجديد الذات، تجديد الذات عن طريق التفاعل والتواصل مع الآخر.

○ تقف الثقافات المحلية على مفترق الطرق في ظروف العولمة وثورة الاتصال وانتشار وسائل الإعلام، فهي إما أن تتلاشى أمام مد حركة الثقافة العالمية وتودع خصوصياتها وذاتها وإرثها قلبها وضميرها وكل منجزاتها الحضارية، مندمجة في مجرى الحضارة الغربية الجارفة أو تتواصل مع محيطها الثقافي والسياسي، الذي تمثله الثقافة الإسلامية والخيار الثاني هو الخيار الموضوعي المتاح ظرفيا، إذ التواصل مع حركة الثقافة الإسلامية هو الخطوة التمهيدية للثقافات المحلية في اتجاه التواصل والتفاعل والحوار مع الحضارة الإنسانية.

○ وبما أن اللغة هي أهم أدوات الثقافة وأهم أوعية التواصل الإنساني، فإن اللغات السودانية كذلك لها أن تصب في مجرى اللغة العربية، لأنها اللغة الوحيدة المرشحة لتجميع السودانيين واستيعاب ثقافاتهم، فهي لغة التواصل والتعليم لكافة مكونات الأمة وهي وحدها القادرة على الحوار مع اللغات الأخرى والتعايش معها.

لعل الثقافة الإسلامية ومكوناتها وأوعيتها من مساجد ومسائد وطرق صوفية وتجمعات ثقافية وأشعار وآداب وأسمار وأعراف وتقاليد منذ لحظة الميلاد ومروراً بالزواج وانتهاء بمراسيم العزاء والدفن هي أعظم منجزات المجتمع السوداني المدني.

والمطلوب ليس فقط الحفاظ على الثقافة، فمفهوم المحافظة يؤدي إلى التحنيط والانحطاط ولكن المطلوب تجلية هذه الثقافة وإطلاق قدراتها التجديدية والإبداعية وهذا يكون بالتواصل مع الآخر والاعتراف به والتعايش معه.

يعج مجرى الحضارة الإنسانية الضارب بالطيب والخبيث وتستند حيوية الحضارة الإنسانية على قوتها الاقتصادية والمادية ومقدرتها على التواصل مع الإنسان من حيث هو إنسان متجاوزة الحدود السياسية وحرمات العشيرة وأسوار العائلة متسلسلة حتى إلى غرفة النوم.

أصبحت الحضارة الإنسانية بحيويتها وطغيانها من لوازم كل من

يعيش على هذا الكوكب، لأنها تعني المعرفة وتعني اللحاق بالمستقبل وتعني الرفاهية وتسخير الطبيعة وتحتوي سلة الحضارة الإنسانية اليوم على مطلوبات الإنسان في العزة والكرامة وكذلك على مهددات الحضارة الإنسانية مثل إطلاق حرية الأفراد لدرجة الشذوذ حتى عاد الجنس لذة وسلعة وليس قيمة ووظيفة وحتى أحلت بعض الديمقراطيات المخدرات.

ومهما يكن، فإن اتساع مائدة الحضارة الإنسانية وما فيها خيارات متعددة تمكن من المعاينة والفرز.

والثقافة الإسلامية التي تعرضت لأصناف من الكبت والاضطهاد تحتاج لأن تعيد تعرفها على الحضارة الإنسانية تأخذ وتعطي وترفض وتختار.

لها أن تأخذ وتؤكد على حقوق الإنسان، على حرياته وعلى خياراته وعلى كرامته وعلى حقه في تقرير مصيره.

ولها أن تؤكد على خصوصياتها في تأكيد وضع الأسرة كلبنة أساسية في حركة المجتمع الإنساني ورفض التبشير بإنسان الأنابيب ورفض عقلية الأسرة القائمة على العضو الواحد أباً كان أو أماً.

ولعل من أهم الشروط اللازمة لتأكيد حيوية الحضارة الإسلامية التأكيد على الحرية وعلى خيارات الإنسان السوداني الذي يعيش في مجتمع متعدد الأعراق، متعدد اللغات، متعدد الثقافات في إطارات حركة الثقافة الإسلامية، وحركة الثقافة الإسلامية تنمو وتزدهر في إطار الاعتراف بالآخر والتعايش معه إذ ذلك يطلق حيوية قدراتها التبشيرية وقدراتها على الإبداع والانتشار والاستيعاب والتجدد.

فالتعدد والتنوع في إطار التوحد هو سمة السودان الجديد في ظرف يتجه العالم فيه لأن يصبح قرية واحدة وعائلة واحدة، فإنسان السودان على أعتاب الألفية الثالثة يحتاج للشريعة والتعددية والتأكيد على الحريات وكرامة الإنسان وذلك هو طريق الإسلام وطريق الأنبياء وذلك أمثل الطرق التي تقود إلى معرفة الحق الذي قامت عليه السموات والأرض ومعرفة الله.

والســلام،،،

انعكاسات التحولات الاقتصادية على المسلمين

د. المعز لله صالح أحمد○

○ أستاذ مساعد مركز التنوير المعرفي

تطور التدافع الحضاري بين الأمم والحضارات منذ تاريخ البشرية، مرحلة بعد مرحلة حتى أفرز واقعا جديدا ومرحلة جديدة تسمى بالعولمة. وارتبطت كل مرحلة من مراحل هذا التدافع بأهداف متباينة ووسائل مختلفة تتفق مع أسباب وأهداف التدافع. ورغم أن تلك التدافعات كانت في غالبها صراعات بين الحضارات والديانات المختلفة، إلا أنها في بعض الأحيان استهدفت تحقيق مكاسب اقتصادية أو بسط السيطرة والنفوذ السياسي والسيادي على أراض ومناطق إستراتيجية، وفي أحيان أخرى كان الصراع مدفوعا بالمنافسة حول بسط السيطرة على الأسواق.

برزت بعد الثورة الصناعية في أوروبا الصراعات بين الطبقات الاقتصادية والاجتماعية، وبين الطبقات الصناعية الجديدة وطبقات الإقطاعيين. ثم تحول الصراع بين الرأسمالية وطبقات العمال، ثم تحول الصراع بين الحضارة الغربية الرأسمالية من جهة والشيوعية من جهة أخرى، إلى أن استطاعت الرأسمالية أن تقضي على المنظومة الشيوعية ونظاما في القرن الماضي.

ثم انتقل الصراع بعد سقوط المنظومة الاشتراكية إلى صراع الرأسمالية الغربية والإسلام، الذي اعتبرته إستراتيجية الغرب أقوى الحضارات في الساحة الدولية، مشكلا تهديدا مباشرا لحضارته المسنودة بالفكر الرأسمالي الليبرالي.

وأخذ الصراع بعدا جديدا، حيث ارتكز على الأحادية القطبية خصوصا بعد الحرب الباردة، وسميت هذه المرحلة من التاريخ بـ(العولمة) التي استهدفت إزالة الحدود الجغرافية بين الدول والحوار بين الحضارات لصالح الرأسمالية الغربية وأفكارها. ولكن تبعات العولمة لا تقل خطورة على الأوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية في دول المنطقة الإسلامية عن الاستعمار المباشر. وبما أن الورقة تركز على الجوانب الاقتصادية فسوف تتناول بشكل أساس انعكاسات التحولات الاقتصادية التي تواجه المسلمين في ظل العولمة. ويكون السؤال الرئيس هو: ما هي التحولات الاقتصادية المرافقة للعولمة ومتغيراتها في عالم اليوم؟ وما هي آثارها وانعكاساتها على المسلمين؟

التحولات الاقتصادية في ظل العولمة:

شهد العالم بعض التحولات الكبرى، السياسية والعسكرية والفكرية والتقنية والاقتصادية وسواها بنسب مختلفة، تركت آثارها في منظومة العلاقات الاقتصادية. وكان المسلمون في قلب الحدث المتحرك فاعلين ومنفعلين به. يحيون في خضمّ مسبباته وتطوراته وتداعياته(١)، وتعد تكنولوجيا المعلومات، من أهم دعائم هذه التحولات الاقتصادية. لكن هذه التحولات على أهميتها لا تمثل سوى صورة بسيطة من تلك الحملة التي انطلقت بعد الحرب العالمية الثانية، وفعلياً في أواخر الثمانينيات وبداية التسعينيات مع تفكك الاتحاد السوفيتي وانفجار ثورة الإلكترونيات وبداية عملية الخصخصة وتحرير السوق وإعادة الهيكلة الاقتصادية وقيام منظمة التجارة العالمية عام ١٩٩٤م(٢)، وتنقل رؤوس الأموال وعوامل الإنتاج والسلع، بما في ذلك التكنولوجيات الحديثة أثرها على أنماط القيادة الاقتصادية والسياسية، والاقتصادات القروية والوطنية والإقليمية وموقعها في اقتصاد عالمي موحد بعد أن صار العالم سوقاً واحدة، وإن التجارة العالمية تبدو كأنها في نمو مطرد يستفيد منه الجميع بعد أن غدا العالم قرية كونية متشابهة النمو ومتلاحمة بجميع أجزائها، وخاصة بعد الدور الذي نهضت به الأقمار الصناعية وشبكة الإنترنت ومختلف أشكال ثورة الاتصالات الرقمية.

بذلك أخذت العولمة الاقتصادية أبعادها في العصر الحاضر بانتصار القوى الرأسمالية ، فاستعاد النظام الرأسمالي هيمنته وانتشاره في صورة جديدة مبنية على اقتصاد السوق، وعلى الثورة المعلوماتية، وعلى دمج الاقتصادات الوطنية بالسوق الرأسمالية العالمية(٤) بإشراف مؤسسات العولمة الاقتصادية الثلاث وهي: صندوق النقد الدولي، الذي يقوم بدور الحارس على نظام النقد الدولي، والبنك الدولي، الذي يعمل على تخطيط التدفقات المالية طويلة المدى، والمنظمة العالمية للتجارة.

إذن، يعيش المسلمون اليوم في خضم متغيرات(٥)، سياسية واقتصادية متسارعة في كل اتجاه، وتتعاظم حجما وأهمية لتبلغ حدود التغيّر الكامل أحياناً وتشمل شتى المجالات، لا سيما مجال إعادة الهيكلة بعناصرها المختلفة.

تفرض التحولات الاقتصادية، كما بات واضحاً، إعادة هيكلة

(١) راجع، ساسين عساف وآخرون: قضايا عربية معاصرة، مراجعة وتقديم منذر المصري، مؤسسة عبد الحميد شومان، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، عمان – الأردن، ص ٢٥.

(٢) البيلاوي، حازم: النظام الاقتصادي الدولي المعاصر (من نهاية الحرب العالمية الثانية إلى نهاية الحرب الباردة) ن سلسلة عالم المعرفة العدد ٢٥٧، مايو ٢٠٠٠ – الكويت، ص ٢٠٧.

هانس بيتر مارتن وهارولد شومان: فخ العولمة (الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية) ترجمة عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة العدد ٢٣٦، أكتوبر ١٩٩٨ الكويت، ص ١١.

(٤) راجع، مسألة الاندماج الاقتصادي للدول في حلقة من العلاقات الاقتصادية، عند حازم البيلاوي: النظام الاقتصادي الدولي المعاصر، ص ٣٢ وما بعدها.

(٥) تعرض لهذه المتغيرات (الصرماني) ربيعة خليفة في بحثه عن المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية في ظل العولمة، مجلة الدراسات الليبية، العدد العاشر، خريف ١٣٧٠.

شاملة تتضمن المجال الاقتصادي وجميع جوانب الحياة الاجتماعية سياسياً واجتماعياً وثقافياً، ويلخصها البعض في جملة من المظاهر التي منها:

١/ بروز مسألة تحرير الأسواق المالية والنقدية، التي تخلت عن معظم الضوابط التقليدية التي كانت تسيّر العمل المصرفي والنظم النقدية لعهود طويلة، وكان من نتيجة ذلك أن الكتلة النقدية في ضوء عمليات التحرير هذه لم تعد خاضعة للسلطة النقدية المحلية (البنك المركزي الوطني). فعمليات دخول وخروج الأموال، على نطاق واسع وبالمليارات تتم في ومضات سريعة على شاشات الكمبيوتر، وعلى نحو جعل السلطة النقدية المحلية تقف عاجزة عن الدفاع عن أسعار الصرف وأسعار الأوراق المالية في البورصات. هكذا تحول العالم إلى رهينة في قبضة حفنة من كبار المضاربين الذين يتاجرون بالعملات والأوراق المالية التي توفرها البنوك وشركات التأمين والمعاشات.

وسبّب هؤلاء المضاربون أزمات أصبحت تشير إلى قدرتهم الفائقة على التحكم في رفاهية أو فقر أمم ودول برمتها، دون أن توجد أي سلطة، محلية أو عالمية لمحاسبتهم أو ردعهم.

٢/ انتشار برامج إعادة الهيكلة والتثبيت الاقتصادي، وما سبقها من تحرير للأسواق في اتجاه دور أوسع لقطاع الخدمات على حساب القطاعين المنتجين (الزراعة والصناعة). ويتصور بعض المحللين امكانية ظهور هيكلة ذات غلبة حاسمة للقطاع الخدمي تماماً. ومع التغيّر الملفت في الهيكلة الاقتصادية يسجل تغيّر أيضاً في آليات الإنتاج، فالتقنيات الآلية الإلكترونية تغزو نظم العمل والنشاط الاقتصادي على حساب المساهمة البشرية التقليدية، ويفقد عدد متزايد من السلع عمقه الإنساني، كما تلغى الوظائف بمعدلات متزايدة وارتفاع معدلات البطالة وخاصة بطالة حاملي الشهادات الجامعية.

٣/ تنامي دور الشركات المتعددة الجنسيات، التي توسعت بسرعة في ظل التطاحن فيما بينها وفي ظل عمليات الدمج، حتى بات العديد منها في وزنها أكبر من وزن دولة كبرى. وبلغ عدد الشركات نحو ٣٠ ألفاً، ووصل إجمالي أعمالها إلى أكثر من نصف الناتج العالمي القائم، وتقدر أصول هذه الشركات بنحو ٩٢ ترليون دولار، وعدد العاملين فيها بنحو ٣٥ مليوناً. واستناداً إلى

تقارير البنك الدولي، فإن أعمال خمس شركات رئيسية تجاوز في عام ١٩٩٦ مجموع الناتج المحلي القائم لدول آسيا الجنوبية وأفريقيا جنوب الصحراء والدول الأكثر فقراً في العالم. وبدأ المحللون يتصورون عالما مقبلاً من الشركات، أو كما يسميه البعض (العالم الشركة)، بمجلس إدارة موزع في أنحاء العالم متجاوزا حدود الدول وسيادتها. ويسيطر عدد من الشركات على جزء مهم من السوق العالمية، إذ تعد هذه الشركات العالم كله سوقاً كبيرا لها، بما فيه ومن فيه بحيث تتنافس في اقتسام هذه الأسواق دون أي اعتبار لقيم أو أخلاق.

رغم التسهيلات والضمانات السياسية والاقتصادية التي تقدمها الدول النامية -والإسلامية منها- لهذه الشركات العملاقة، وبما أن هذه الشركات يهمها الربح أولاً وأخيراً، فنجد أن أغلب الاستثمارات التي تقدمها في قطاعات غير منتجة تقتصر على السلع الاستهلاكية ذات العائد السريع، مما يجعل مردودها ضعيفاً على مستوى الاقتصادات المحلية لتلك البلدان الفقيرة.

أدى تطور الشركات المتعددة الجنسيات إلى تعميق العولمة اقتصادياً، وتعدد أنشطتها في كل مجالات: الاستثمار والإنتاج والنقل والتوزيع والمضاربة، ووصل الأمر إلى أنها قد صارت تؤثر في القرار السياسي والبعد الثقافي والمعرفي(٦). وفي ظل انفتاح الأسواق بعضها على بعض استطاعت هذه الشركات الاستفادة من فروق الأسعار، ومن نسبة الضرائب ومن مستوى الأجور، لتركيز الإنتاج بالمكان الأرخص (في إطار ما يسمى ببرامج الشركة)، وبعد ذلك ينقل الإنتاج إلى المكان الذي يكون فيه مستوى الأسعار أعلى ويتم تسويقه هناك.

٤/ كل ذلك أدى إلى تراجع حجم الدولة كمؤسسة، بالمعنى الاقتصادي، على الأقل، لمصلحة دور أكبر يتولاه القطاع الخاص. وقد بدأ الترويج لهذا التطور منذ وقت طويل، منذ السبعينيات خاصة مع تفشي سياسات الخصخصة (الخوصصة) وتحرير الاقتصاد، إلى درجة أصبحت معها مفاهيم عديدة موضع تساؤل، لعل أهمها مفهوم سيادة الدولة والأمن القومي الشامل(٧).

يبدو من خلال هذا العرض، أن اقتصاديات العولمة التي رافقت هذه التحولات، إنما ترسم لنا صورة المستقبل بالعودة إلى الماضي السحيق: إلى الرأسمالية. فبعد قرن طغت فيه الأفكار الاشتراكية

(٦) تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢، ص٧.

(٧) العياري، الشاذلي: السيادات الوطنية في مواجهة العولمة - صراع غير محسوم، منتدى الفكر السياسي، تونس، ٢٠٠٢، ص١٥١.

والديمقراطية ومبادىء العدالة الاجتماعية تلوح الآن في الأفق حركة مضادة تقتلع كل ما حققته الطبقة العاملة والطبقة الوسطى من مكتسبات، وليست زيادة البطالة، وانخفاض الأجور، وتدهور مستويات المعيشة، وتقلص الخدمات الاجتماعية التي تقدمها الدولة، وإطلاق آليات السوق، وابتعاد الحكومات عن التدخل في النشاط الاقتصادي وحصر دورها في (حراسة النظام)، وتفاقم التفاوت في توزيع الدخل والثروة بين المواطنين – وهي الصورة التي ترسم الآن ملامح الحياة الاقتصادية والاجتماعية في غالب دول العالم. كل هذه الأمور ليست إلا عودة للأوضاع نفسها التي ميزت البدايات الأولى للنظام الرأسمالي إبان مرحلة الثورة الصناعية (١٨٥٠- ١٧٥٠)، وهي أمور تزداد سوءاً مع السرعة التي تتحرك بها عجلات العولمة المستندة إلى الليبرالية الحديثة(٨).

وهكذا، تتحول دعوة الانفتاح على السوق إلى أيديولوجيا صارمة يجب أن يخضع لها الجميع، وإلا فقانون الغاب سيتكفل بالعقاب.

٥/ من ناحية أخرى، تعتبر الديمقراطية، من أهم التحولات الاقتصادية التي تجري في مختلف بلدان العالم في ضوء السياسات الليبرالية الجديدة، وهي التي تدافع عن مصالح الأثرياء والمتفوقين اقتصاديا وتحميها، وتضر بالعمال وبالطبقة الوسطى، وهو ما نراه في الدعوة إلى التخفيض المستمر للأجور وزيادة ساعات العمل، وخفض المساعدات والمنح الحكومية تحت حجة (تهيئة الشعوب لمواجهة سوق المنافسة الدولية).

٦/ يعتبر اقتصاد المعرفة من أهم التحولات الجذرية التي شهدها العالم في عدة مجالات في القرن الواحد والعشرين وبداية الألفية الثالثة. وتقوم المعلوماتية وثورة الاتصالات الرقمية بدور مهم فيها، لأن من أكبر مهددات الدولة النامية –ومن بينها الدول الإسلامية في عالم اليوم، الفجوة المعلوماتية بينها وبين الدول الكبرى، وافتقار هذه الدول إلى وسائل الارتقاء بإنتاجها، ورفع مستوى حياة الفرد. لذا فإن أكبر عائق أمام الاقتصاد الوطني في مواجهة العولمة، الصمود أمام المنافسة الجائرة التي تفرضها، يتمثل في الفجوة المعلوماتية، والافتقار إلى التقنيات الحديثة التي لا يمكن تجاوزها في محاولة ترقية ورفع مستوى الخدمات، واستغلال الموارد الطبيعية الهائلة التي ظلت معطلة في الدول الإسلامية – وخاصة السودان. دون

(٨) أنظر، هانس بيتر مارتن وهارولد شومان: فخ العولمة، ص٨ وما بعدها.

الاستفادة منها بالصورة المطلوبة. لذا يعتبر تنفيذ مشروع تطوير البحث العلمي، وبناء القدرات، ونقل وتوطين التقنيات الحديثة أسبقية أولى لتحقيق الأهداف التي تصوب إلى الرؤية المستقبلية لمواجهة تحديات العولمة، بل يعتبرها الاقتصادي السوداني عبد الوهاب عثمان من التحديات التي تواجه الاقتصاد الوطني ومستقبل الأجيال القادمة) (٩)

ومن هذه التحولات، توجه الاقتصاد العالمي بشكل ملحوظ نحو المعرفة أكثر من أي وقت مضى ليصبح ما يسمى بالاقتصاد المبني على المعرفة. ورافق ذلك أيضا تغيرات اجتماعية جعلت البعض يسمي المجتمعات القادمة بمجتمعات المعرفة (مجتمع المعلومات).

خصائص التحولات الاقتصادية على مستوى الثروة الاقتصادية:

من الصعب حصر جميع خصائص التحولات الاقتصادية الدولية، إلا أنني سأركز على ميزتين أساسين هما:

١ـ الثروة الاقتصادية الحديثة ثروة معرفية: (١٠)

مع التحولات الاقتصادية العالمية الراهنة، تم الانتقال من الاقتصاد الصناعي إلى الاقتصاد المعرفي، فبعد أن كانت الثروة الاقتصادية تتشكل من مكونات مادية وخدمية بسيطة، انتقلت إلى مكونات مادية خدمية -معرفية. فلم تعد الثروة الاقتصادية مخزونات من أملاك عقارية واحتياطات معدنية نفطية وغير نفطية ومنتجات صناعية تحويلية وسلع زراعية وأرصدة مالية ووسيطة واستشارية منظورة حقيقية وافتراضية. لذلك فإن دعم المحتوى المعرفي في الإنتاج الاقتصادي، إنما أصبح بمثابة القاسم المشترك للسياسات الحديثة.

٢ـ عوامل الإنتاج الحديثة عوامل رمزية: (١١)

تعني عوامل الإنتاج مجموعة المدخلات الضرورية لإنتاج الثروة الجديدة من خدمات طبيعية ومواد وسيطة أو نصف مصنعة وطاقات ومعدات ميكانيكية وقوى عاملة موصوفة وغير موصوفة وموارد مالية ذاتية وخارجية وكفاءات ريادية وتنظيمية وتسييرية وقدرات ابتكارية. إلا أن هذه العوامل عرفت تحولات جذرية أدخلتها التغيرات الاقتصادية الدولية المصاحبة للعولمة الاقتصادية. يتمثل هذا التحول في ارتقاء عوامل الابتكار العلمي

(٩) عبد الوهاب عثمان شيخ موسى: تحديات العولمة الاقتصادية، إصدارات هيئة الأعمال الفكرية، الطبعة الثانية ٢٠٠٥ـ الخرطوم، ص٢٣.

(١٠) العياري، الشاذلي: التغيرات الاقتصادية الدولية وأثرها في العالم العربي، هموم اقتصادية عربية، دراسات في تكريم يوسف صايغ، ص٢٠٨.

(١١) راجع ما كتبه محمد عبد الدايم عن أثر التغيرات الاقتصادية الدولية في تحقيق الأمن الغذائي العربي في: www.aljazeera.net/nr/exers

والتكنولوجي، وكذلك الريادة والتنظيم والتسيير والتدبير والكفاءة المهنية والقدرة على اجتذاب رأس المال الأجنبي الخارجي. فلم يعد للخدمات الطبيعية ولا للمواد الوسيطة ولا للطاقة ولا للمكننة ولا للعمالة البسيطة والنمطية الرخيصة، ولا حتى للموارد الذاتية الدور والأهمية اللذان تحظى بهما في إنتاج الخيرات التقليدية.

التحولات الاقتصادية.. المزايا والفرص:

تروج الأدبيات الاقتصادية لمنظري العولمة لهذه التحولات معتبرة إياها مرادفة للشفافية والوفرة والرخاء والتشغيل الكامل واستقرار الأسعار والتنمية المستدامة، وحلول مجتمع العلم والمعرفة والابتكار، وأنها تدفع الأمم والشعوب إلى الإنتاج النوعي وإلى تنمية قدراتها التنافسية. إلا أن هذه التحولات الاقتصادية تواجه انتقادات من المفكرين وبعض منظمات المجتمع المدني والمنظمات غير الحكومية باعتبارها مرادفة للظلم والحرمان والفقر والإقصاء لجموع الشعوب المستضعفة.

الانعكاسات والآثار:

ارتبطت التحولات الاقتصادية، بعملية تدويل النظام الاقتصادي الرأسمالي، وتم توحيد كثير من الأسواق، وتم التدخل الأمريكي في الأوضاع الاقتصادية للدول، وخاصة دول العالم الثالث، عبر المؤسسات المالية الدولية، كصندوق النقد الدولي والبنك الدولي، التي تمارس الإملاءات الاقتصادية المغايرة لمصالح الشعوب. وبالتالي تحقيق كثير من الأهداف في المجال الاقتصادي، مثل السيطرة على رأس المال العربي واستثماراته في الغرب، والهيمنة على اقتصادات العالم من خلال القضاء على سلطة وسيادة الدولة الوطنية في المجال الاقتصادي، بحيث أصبحت الدولة تحت رحمة صندوق النقد الدولي والبنك الدولي؛ تستجدي منه المعونة والمساعدات عبر بوابة القروض ذات الشروط المجحفة.

ولعل تركيا وماليزيا من النماذج الواضحة للدول التي عصفت بها رياح التحولات الاقتصادية. يقول رئيس وزراء ماليزيا السابق (مهاتير محمد)، الذي عانت بلاده من انعكاسات العولمة في السنوات الأخيرة: «إن العالم المعولم لن يكون أكثر عدلاً ومساواة، وإنما

سيخضع للدول القوية المهيمنة. وكما أدى انهيار الحرب الباردة إلى موت وتدمير كثير من الناس، فإن العولمة يمكن أن تفعل الشيء نفسه، وربما أكثر من ذلك. في عالم معولم سيصبح بإمكان الدول الغنية المهيمنة فرض إرادتها على الباقين الذين لن تكون حالتهم أفضل مما كانت عليه عندما كانوا مستعمرين من قبل أولئك الأغنياء».

والدول العربية باعتبارها نموذجاً للدول الإسلامية - وكإحدى المناطق المتأثرة بهذه التغييرات- لقد بلغت ديونها الخارجية عام ١٩٩٥م ٢٥٠ مليار دولار، وتتزايد ديونها بما مقداره ٥٠ ألف دولار في الدقيقة الواحدة(١٢).

ولا شك أنه كلما ارتفعت وتيرة الديون ترسخت التبعية ووجدت الذريعة للتدخل، وبسبب هذه الديون -التي بدأت بتشجيع من الغرب عن طريق البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، اللذين يعملان على إغراق الدول المستهدفة بالديون- أصبح اقتصاد معظم هذه الدول متخبطاً، يستطيع وبصعوبة ملاحقة خدمة الديون وفوائدها المتراكمة.

يتضح من ذلك، أن الاقتصاد العالمي الجديد هو لصالح فئة قليلة تزداد غنىً فوق غناها، على حسب فئات واسعة وكبيرة تزداد فقراً فوق فقرها، مما يوسع دائرة الفقر في أغلب المجتمعات الإسلامية.

ومن أهم الانعكاسات الاقتصادية التي تواجه الدول الإسلامية ما يلي:

١. مخاطر الانكماش: أدت التحولات الاقتصادية إلى وفرة في السلع المعروضة ونقص في الطلب نتيجة لضعف القوة الشرائية، مما يهدد الاقتصاد العالمي بمخاطر الانكماش والكساد.

٢. تفاقم الثنائية الاقتصادية في اقتصادات الدول النامية: حيث أدى إعطاء الأولية لقطاع التصدير إلى احتكاره لقدر كبير من الاستثمارات والامتيازات والإعانات الحكومية، وكذلك من التمويلات الدولية، مما زاد الهوة بين الاقتصاد المنتج والاقتصاد الاستهلاكي، وبين اقتصاد العرض واقتصاد الطلب، وغيره.

٣. نقص الإنفاق الحكومي على الإعانات الاجتماعية: لقد أدت العولمة الاقتصادية وما رافقها من ليبرالية إلى إضعاف دخول فئات اجتماعية كبيرة وتسريح كثير من العمال، مما أدى لتفاقم آفة البطالة والفقر والعوز والمرض والجهل والإقصاء والتهميش. وزاد

(١٢) راجع، صالح الرقب: العولمة، الأهداف والآثار الاقتصادية، على العنوان التالي: www.alimon.org.

من هذه الآفات نقص الإعانات الاجتماعية والإنفاق الحكومي المخصص لتخفيف المعاناة الاجتماعية وحماية المواطنين.

٤. تنامي النزعات الحمائية الاقتصادية والتجارية ضد صادرات البلدان النامية: رغم اتفاقيات منظمة التجارة العالمية، فإن الأقطاب الاقتصادية الكبرى تتصارع وتتحايل على هذه الاتفاقيات، وتحول دون دخول صادرات الدول النامية متخذة ذرائع مختلفة من بينها عدم مطابقة سلع البلدان النامية للمعايير والمواصفات الدولية المتفق عليها خاصة إذا كانت سلعاً غذائية، وكذلك عدم مطابقتها لمعايير أمان الغذاء.

٥. السيطرة الاقتصادية ذات المظاهر المتعددة، منها: شراء موارد الدول المستضعفة ومواردها الخام بأقل أسعار وإعادة تصنيعها ثم بيعها لها في صورة جديدة بأغلى الأسعار، وفي حال البترول يضيفون ضريبة يسمونها ضريبة الكربون، وهي تعني ضريبة تلوث أجوائهم نتيجة الشطط التصنيعي.

٦. فرض السياسات الاقتصادية والزراعية على دول العالم- وخاصة الإسلامية بهدف تعطيل التنمية الاقتصادية، وإبقائها سوقاً استهلاكية رائجة للمنتجات الغربية.

٧. إضعاف قوة موارد الثروة المالية العربية، المتمثلة في النفط حيث تم إضعاف أهميته كسلعة حينما تم استثناؤه من السلع التي تخضع لحرية التجارة الدولية -أسوة بتجارة المعلومات- من تخفيف الضرائب والقيود الجمركية المفروضة عليه من الدول المستهلكة.

٨. ارتفاع أسعار المواد الغذائية في الدول الإسلامية، نتيجة إلغاء هذه الدول للدعم المالي الذي كانت تقدمه للسلع الغذائية، بسبب الاحتكار والمنافسة غير المتكافئة من الدول الكبرى، وبسبب قيود الجودة وشروط المواصفات، وهي شروط لا تستطيع الدول الإسلامية الوفاء بها. ويترتب على ذلك، ابتعاد الحكومات عن التدخل في النشاط الاقتصادي وقصر دورها في حراسة النظام، وأن تبقى الأسواق الإسلامية سوقاً مفتوحة رائجة أمام المنتجات والبضائع الأجنبية، وأن تقوض المصانع والمؤسسات الوطنية والاقتصاد الوطني.

٩. عملية إغراق الأسواق، من أهم مخاطر التحولات الاقتصادية التي أثرت بدرجة واضحة وملحوظة على مستوى الأسعار، وبعد

أن وفرت اتفاقيات التجارة العالمية حرية تنقل البضائع والسلع بتعريفة جمركية صفرية في أغلب الأحيان، الأمر الذي يكون لصالح سلع الدول المتقدمة اقتصاديا لما تتصف به من مواصفات جودة عالية وأسعار تنافسية. أما سلع الدول النامية تقل كثيرا في مواصفات جودتها في الأسواق المحلية، أو عن سعر المثيل في سوق الدول المنتجة لهذه السلع وتصدرها، أو انخفاض سعر البيع عن سعر تكلفة الإنتاج، ويتم تداولها لفترة زمنية، بهدف استرداد نفقاتها وتحقيق الربح. تلك هي الحالات الثلاث التي تعتبر فيها السلع المستوردة بمثابة سلع أو واردات إغراق. في السابق كانت الدول تتحكم في سعر السلعة والجمارك والرقابة الاقتصادية لحماية المنتجات المحلية من شراسة المنافسة، واليوم أصبح الباب مفتوحا على مصراعيه بلا رقيب أو حسيب مما يجعل من حاضر ومستقبل اقتصادات هذه الدول قاتما.

١٠. إدارة الاقتصادات الوطنية مركزيا وفق اعتبارات السوق العالمية من الخارج، بعيدا عن متطلبات التنمية الوطنية.

١١. العمل على إعادة هيكلة المنطقة الإسلامية في ضوء التكتلات الدولية سياسيا وثقافيا.

ولا يخفى على أحد ما أدت إليه هذه التحولات الاقتصادية من آثار اجتماعية وسياسية وفكرية وثقافية إلى درجة غيرت معها أذواق وسلوكيات المجتمعات المسلمة.

نخلص مما تقدم إلى أن العولمة الاقتصادية تحمل في طياتها بذور التقدم وتنامي الثروات للدول التي استطاعت أن تملك زمام التكنولوجيا الحديثة والقدرة على الهيمنة على أسواق السلع والمال. وفي ذات الوقت تحمل العولمة بذور الظلم إلى الدول والأقاليم النامية، وداخل الدولة الواحدة بين النخب الغنية والمحظوظة والطبقات الضعيفة والمهمشة، كما تحمل بذور الفقر والمرض والتهميش للدول الفقيرة في العالم الثالث.

ولكن، السؤال الذي يطرح نفسه هو: إذا كانت التحولات الاقتصادية الدولية تعد بالنماء والرخاء والتقدم والسلم والاستقرار والتعاون، وتتوعد المنكمشين بالتخلف والبطالة والجوع والعوز والتهميش والإقصاء والحرمان، فأين المسلمون من هذه التحولات الاقتصادية؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عليه من خلال تحليل نماذج الانفتاح الاقتصادي لدى البلدان الإسلامية في ظل التحولات

الاقتصادية، ومتطلبات مواجهة تداعيات التحولات الاقتصادية على المسلمين.

اقتصادات الدول الإسلامية في ظل التحولات الاقتصادية:

يعتبر الاقتصادي الكبير الشاذلي العياري أن العالم العربي- وهو جزء من الدول الإسلامية- ما هو إلا مجموعة من اقتصادات قطرية متناثرة ومتباينة، من حيث مواردها الطبيعية وقدراتها الذاتية، ومتباينة كذلك من حيث ارتباطها بالقوى الاقتصادية العالمية. لذا فإن تقويم التغيرات الاقتصادية الدولية في العالم العربي لا يحتمل التعميم ولا التنظير، مما يجعل التقويم القطري المنهجية الوحيدة الكفيلة بإبراز ما تنطوي عليه الأوضاع الاقتصادية العربية الراهنة من تعقيد وتباين وتمايز. ويمكن تلخيص القواسم المشتركة للتوجيهات العامة للسياسات التنموية في النقاط التالية(١٣):

١. عجز الإصلاح الاقتصادي العربي الراهن: لقد قامت العديد من الأقطار العربية من بدء الثمانينيات بإصلاحات عُرفت ببرامج التكييف الهيكلي تحت رعاية البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، ومكّنت من إنجازات عديدة في ميادين الإصلاح الاقتصادي والتجاري والمالي والإداري والاستثماري والمؤسساتي، إلا أنها لم تعد ملائمة لدفع التحديات التي يواجهها العالم العربي في ظل تحديات العولمة. فهذه الإصلاحات عرفت أوجها ثلاثة للخلل:

- الاهتمام بالسياسات الإصلاحية التي تركز فقط على الموازنات الاقتصادية الكلية على حساب تحسين البنية المؤسساتية الوطنية الحكومية والإدارية والإنتاجية الخاصة والعمومية.

- انفتاح العالم العربي بصورة انفرادية على التكتلات الاقتصادية العالمية الكبرى دون اللجوء إلى تكتل إقليمي إسلامي.

- عدم التدرج في الانتقال من مركزية القرار والتنفيذ والرقابة إلى التحرر الكامل أو شبه الكامل للسياسات الإنتاجية والنقدية والمالية.

٢. التردد والحذر اتجاه اقتصاد السوق: لقد لوحظ في السنوات الأخيرة ارتفاع نصيب القطاع الخاص في مجموع الاستثمارات، واقتحامه ميادين مختلفة. كما لوحظ تقلص تدخل الدولة مما

(١٣) العياري: التغيرات الاقتصادية الدولية وأثرها في العالم العربي، ص٢١٤.

ينعكس إيجابياً على العجز في الميزانيات العامة. إلا أنّ القطاع الخاص يبدو غير مستعد للتخلي عن كل الحمايات والتسهيلات والضمانات والتمويلات والاحتكارات التي كان ينعم بها في ظل الدولة التدخلية، مما يعبّر عن موقف متردد وهش حيال مبادىء اقتصاد السوق.

بالإضافة إلى ذلك، تتعرّض المصارف العربية إلى ضغوط في سبيل تطبيق تقنيات ومعايير العمل المصرفي الحديثة، لمواكبة التطورات في مجال الخدمات والمنتجات المصرفية الحديثة، وضرورة توفير الكوادر البشرية والإدارية المؤهلة لاستخدام طرق التسويق الفعّالة التي يتطلبها التعامل مع الأسواق المعولمة. هذا وتعاني المصارف العربية من ضعف الترابط والتعاون والتنسيق بين الدول والمؤسسات المالية والعربية لمواجهة الأخطار التي تشهدها بصورة جماعية وتكاملية ممّا أدى إلى ضعف الأسواق المالية والسلعية في الدول العربية. حيث يلاحظ أن حجم مجمل موجودات المصارف العربية يقل عن موجودات مجموعة يابانية أو أوروبية واحدة. إن حجم الصادرات العربية غير النفطية لا يتعدى ١٪ من جملة تجارتها مع دول العالم، وإن الاستثمارات العربية البينية لا تتعدى ٢,١٨ مليار دولار في العالم(١٤).

أما في جانب أسواق الأوراق المالية، فإنها ما تزال تتسم بتخلّف الأطر التنظيمية والتشريعية وضيق الأسواق، ومحدودية أحجامها وأطرها، بالإضافة لافتقارها إلى الأدوات المالية الحديثة، وقلة عدد الشركات المدرجة في سجل الأسواق، إلى جانب غياب المؤسسات المساندة وصانعة الأسواق، ومؤسسات الإيداع المركزي وشركة التسوية والمقاصة ومؤسسات الترويج.

ويرى الاقتصادي السوداني عبد الوهاب عثمان(١٥)، أنه لم تكن الدول الإسلامية بمنأىً عن تلك التطورات الخطيرة التي طالت أسواق المال المحلية والدولية، وما لازمها من اختلال التوازن في مفاصل الاقتصادات الكلية، وبرزت من خلالها العلاقة بين التطورات في القطاع المالي، والتغيرات في أوضاع الاقتصاد الكلي جراء التعديلات التي طرأت على منهجيات إدارة الاقتصاد في الدول الإسلامية، خاصة في مجال السياسات الاقتصادية والنقدية والمالية المبنية على الكبح المالي والتدخل المباشر في الرقابة على النظم المالية، ثم التحول دون تدرُّج إلى سياسات التحرر ورفع القيود عن

(١٤) عبد الوهاب عثمان شيخ موسى: الأمة الإسلامية والتحولات السياسية والاقتصادية، هيئة رعاية الإبداع العلمي، الطبعة الأولى ديسمبر ٢٠٠٥م، ص٤١.

(١٥) المصدر نفسه، ص٢٩ وما بعدها.

نشاط القطاع المالي وتحرير أسواق المال.

ومعلوم أن معظم الدول الإسلامية، كانت تمارس سياسات الكبح المالي والاعتماد على الأدوات المباشرة في إدارة الاقتصاد والسياسة النقدية، حسب مقتضيات الأيديولوجيا الاشتراكية التي انتهجتها معظم الدول الإسلامية النامية والناشئة خلال الستينيات وجزء من عقد السبعينيات. وقد تم البدء في عمليات التحرير المالي ومحاولة الانفتاح على الأسواق الخارجية قبل تهيئة اقتصاداتها ومؤسساتها المالية للتعامل مع بيئة التحرير، فتعرضت الدول النامية إلى الصعوبات والأزمات الاقتصادية والمالية. وكانت ماليزيا واندونيسيا، الدولتان الإسلاميتان، من ضحايا الأزمة المالية التي واجهتها دول جنوب شرق آسيا عام ١٩٩٧ نتيجة لمخاطر الانفتاح غير المتوازن على أسواق المال الخارجية قبل تهيئة مؤسساتها المالية للتعامل معها.

في ظل هذا الوضع، دخلت الدولة الإسلامية عهد التحولات الاقتصادية التي بدأت تتغير بسرعة مذهلة، مدفوعة بثورة التكنولوجيا وتقنية المعلومات والاتصالات، وفي ظل منظمة التجارة العالمية، أصبح التعامل مع الاقتصاد الدولي كوحدة واحدة، مترابطة تندمج فيها المؤسسات المصرفية والتجارية لتكون وحدات مالية إنتاجية وخدمية عملاقة.

وهنا أصبحت الغلبة في ظل المنافسة الشرسة، للمؤسسات العملاقة التي تملك زمام المعرفة والتقنيات العالية والقدرة على مواكبة مقتضيات العصر واستيعاب معطيات تطورات العولمة. وعندئذ يكون البقاء لمن التمس أسباب القوة المالية، ووطن واكتسب التكنولوجيا الحديثة عبر التكاليف والدمج والتحالفات، وفق خطط إستراتيجية تتكامل فيها إرادة التكاتف والتعاضد التي تمكنها من استغلال كل معطيات العولمة، والاستفادة من كل الفرص الإيجابية التي تتيحها، إلى جانب العمل على تأسيس البنيان الذي يمكن اقتصاداتها من التأقلم مع بيئة العولمة التي أصبح إيقاف اندفاعها أو إبطاء خطاها أمراً عسيراً.

وفي ظل مثل هذه الأوضاع، فلا خيار للدول الإسلامية سوى تهيئة هياكل اقتصاداتها وبيئة عمل النظم المالية والاقتصادية بالتماس أسباب التكنولوجيا والمعلوماتية، وبالترابط والعمل المشترك الواعي، وفق خطة إستراتيجية تمكنها من تجاوز

(٣٦) انظر، العولمة والتعليم والتنمية البشرية (مجموعة خبراء)، جامعة الدول العربية (وحدة البحوث والدراسات السكانية)، المنتدى العربي للتنمية البشرية، وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، القاهرة ٢١-٢٢ فبراير ٢٠٠١م، ص٣٧ وما بعدها.

التهميش في عالم لم يعد يعرف التقاعس أو التراخي عن مواكبة التطورات، والسعي نحو مدارج النمو والازدهار. فاقتصاد اليوم يرتكز على القدرة على التنافس والتناسق المحلي والإقليمي والدولي، وفي ظل أسواق التجارة والاستثمار المفتوحة، وفي مناخ تسود فيه حرية انتقال رؤوس الأموال والسلع والخدمات والأشخاص وتباح فيه حرية التملك عبر الحدود.

إن مواجهة المخاطر التي تحدق بالمسلمين في إطار مرحلة جديدة من الصراع ضد المسلمين، والتي تعتبر أخطر مراحل الصراع ضد الإسلام في ظل العولمة الأحادية القطبية، يتطلب من المسلمين وقفة لمراجعة مواقفهم إزاء التطورات التي تطالهم. وفيما يلي سوف أطرح بعض المواقف المطلوب اتخاذها إزاء مواجهة المخاطر التي تواجه الأمة الإسلامية.

متطلبات مواجهة انعكاسات التحولات الاقتصادية العالمية على المسلمين:

يتضح ممّا تقدّم أن العالم اليوم مواجَه بتحديات جراء العولمة الاقتصادية وتداعياتها تزيل الحدود والحواجز الجغرافية والاقتصادية والثقافية بين الدول والحضارات، وتسود العالم من جرائها منافسة من قبل المؤسسات والتكتلات الاقتصادية، حيث يكون البقاء فيه للأقوياء اقتصاديا، ومن يمتلكون زمام المعرفة والتقانة الحديثة. وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، وبعد موضة التدخل المباشر في الدول الإسلامية، تحت ذريعة محاربة ما يسمى بالإرهاب في كل من أفغانستان والعراق، وتهديد غيرهما من دول المجموعة الإسلامية إلى درجة وصل فيها الجدل والنقاش إلى الحديث عن تغيير مناهج التعليم من أجل تشكيل ثقافة تتوافق ومصالح الدولة المهيمنة على الاقتصاد العالمي، عبر وسائل الإعلام والاتصالات الرقمية الحديثة، وأصبحت الدول الإسلامية مهددة في تنشئة أبنائها التنشئة السليمة أمام تسارع نسق المعلومات عبر شبكات الإنترنت والفضائيات التي دخلت البيوت دون رقابة الدولة وأرباب البيوت، فانهار أهم كيان اجتماعي وهو الأسرة الإسلامية باعتبارها المؤسسة التربوية الأولى لهذه المجتمعات، وصمام أمان الدفاع عن الهوية والثقافة الإسلامية(٢٦).

هذا الوضع السالف الذي، أفضى إلى رغبة جامحة ومشتركة بين

غالب مفكري الجيل المعاصر في العالم الإسلامي لتجنيب المجتمع الإسلامي آثار المشكلات المعاصرة والحفاظ على المكتسبات التي حققها الانسان المسلم في ميادين المعرفة والتسارع التقاني. وهذه الرغبة هي إحدى الأسباب التي رخصت لهذا الجيل من المفكرين في دعم الصيغة الدولية لمعالجة هذه المشكلات تحت مسميات عدة، مثل حوار الحضارات والتضامن العالمي، وغيرهما، والتي تمثلت في إقامة مؤسسات عالمية وهيئات ومنتديات، للنظر في انعكاسات هذه التحديات ومواجهة مخاطرها.

والسودان كجزء من المجتمع الإسلامي سوف تواجه تداعيات تلك التطورات في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها، نتيجة لإفرازات وتداعيات الألفية الثالثة، وما تحمله في طياتها من تغيرات متسارعة تغطي كل مناحي الحياة في العالم الذي سوف يصبح قرية صغيرة تتلاشى فيه الحدود الجغرافية والسياسية، وتختفي فيه الحواجز الاقتصادية، خاصة عند تطبيق شروط منظمة التجارة الدولية(١٦)، كتحرير التجارة الدولية، وحرية انتقال العمالة والعملات الأجنبية، وفي اتخاذ القرارات الاقتصادية والسياسية، ويصبح البقاء في ذلك العالم للأقوى اقتصادياً وتقنياً. وقد بدأ بالفعل ظهور التكتلات والكيانات الإقليمية والمؤسسات التجارية والاقتصادية عابرة القارات، والتي أخذت تسيطر على أسواق السلع والخدمات المالية والإنتاج في العالم(١٧).

إن مواجهة الاقتصاد السوداني، لهذه التداعيات تستدعي- حسب عبد الوهاب عثمان- إعداد أنفسنا وفق خطة قومية تغطي كل مناحي الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية...إلخ. ولن يتأتى ذلك إلا من خلال رؤية مستقبلية يتم على ضوئها بناء السودان القوي القادر على مواجهة تلك التداعيات) (١٨).

ولا بد من ضرورة أن تستند هذه الجهود على قاعدة اقتصادية متينة واستقرار اقتصادي تدعمه السياسات والإجراءات في إطار برنامج اقتصادي يتأكد فيه التناسق الداخلي الكامل بين مؤشرات الاقتصاد الكلي والتوازن الداخلي والخارجي، ويستند كل ذلك على رؤية واضحة الأهداف والمرامي، تترجم هذه الرؤية إلى برنامج إستراتيجي شامل يتكون من حلقات مترابطة ومتناسقة بين النمو الاقتصادي والسياسات المالية والنقدية والتجارية

(١٦) في هذه الأيام نسمع عن بدء المفاوضات لدخول السودان في منظمة التجارة الدولية.

(١٧) عبد الوهاب عثمان: تحديات العولمة الاقتصادية، مصدر سابق، ص٩.

(١٨) المرجع السابق ص٩ وما بعدها. (بتصرف)

والسياسية والأمنية والثقافية وغيرها، والتي تستند على فلسفة ونهج فكري متسق، وتكون تلك الخطة في جوهرها عملاً تخطيطياً متكاملا لمستقبل البلاد في خلال المدى الزمني.

ولتعظيم النتائج التي يحققها ذلك البرنامج، وللوصول إلى مرامي ، وتقوية قدرة الاقتصاد الوطني على مواجهة التحولات الاقتصادية، لا بد من أن يستصحب البرنامج على خطة للإصلاح المصرفي، وضبط حركة العملات الأجنبية. كما يشتمل البرنامج خطة وترقية البحث العلمي لترقية الإنتاج كماً ونوعاً. ويجب أن تهتم تلك الخطة ببناء القدرات. وفي إطار الإصلاح الاقتصادي الكلي يجب أن يهدف البرنامج إلى تعظيم دور الموارد الذاتية -غير البترولية- من خلال برنامج لعمليات تحديث شاملة في الدوائر المدرّة للموارد، من أجل زيادة الإيرادات، عن طريق استخدام التقنيات الملائمة، وتوسيع دائرة التدريب والتأهيل واستيعاب تكنولوجيا المعلومات، وبناء شبكات نظمها المتكاملة، إضافة إلى الأخذ بأساليب الإدارة الحديثة، وتطوير نظم المتابعة والرصد والتحليل وغير ذلك.

وبما أنه يصعب أن يحقق أي برنامج في الاقتصاد أهدافه في ظل عدم استقرار اجتماعي، فيجب أن تصاحب البرنامج خطة للتنمية الاجتماعية المتكاملة وخاصة محاربة الفقر.

علينا أن ندرك أن من المستحيل في الوقت الحاضر إيجاد أي بديل يرتكز على دولة ما، أو على معتقدات دينية أو دنيوية محددة دون إقامة مجتمع المعرفة القائم على القيم وثوابت الثقافة الإسلامية بعيداً عن الانغلاق والتفريط. ولا يمكن لأي دولة أو دين بذاته إيجاد إجابة قابلة للتطبيق لتحدي العولمة الاقتصادية. فقد قامت أنظمة تكنولوجيا المعلومات وأنظمة النقل الحديث بتمكين التجارة من تخطي الحدود إلى درجة أنه لا يمكن في الوقت الحاضر لأي دولة أو اقتصاد أن يصمد لوحده ويزدهر، لأن كل المشاريع المتداولة حالياً بهذا الخصوص لتنوء بأهمية دور الحكومات والسلطات الوطنية عموماً في سنّ السياسات الترشيدية المبتغاة ضمن تعاون يجمع بين المؤسسات الوطنية المختصة والقطاع الخاص الوطني، والمنظمات غير الحكومية(١٩). في إطار الدولة الواحدة ثم التعاون المشترك والمتبادل مع الدول الإسلامية. لأنه على خلفية التطورات المتلاحقة والمتسارعة، أصبح التكامل الإقليمي يمثل الإطار الأنسب والمتاح لتحريك الجهود الإسلامية لإحداث

(١٩) العباري: السياسات الوطنية في مواجهة العولمة، ص٤٨.

التحول المنشود. كما أن التعاون الإقليمي يمثل السبيل الأوفق لإزاحة سياج التهميش الاقتصادي عن كاهل الدول الإسلامية، خاصة بعد أن أصبحت التكتلات الاقتصادية الإقليمية السمة الغالبة في المجتمعات الدولية.

لذا، وإزاء هذا الوضع، لم يعد أمام الدول الإسلامية سوى خيار التجمع في تكتل اقتصادي وسياسي لحماية نفسها من الانعكاسات التي تحيط بها من كل جانب. وقدرة المسلمين على التحرك الداخلي في إطار تكامل جماعي تمثل إحدى أهم التحديات التي تواجهها، لقد وجد هذا التكامل في منظمة المؤتمر الإسلامي في جدة، لكن عليهم إعادة هيكلتها حتى تمثل إطارا فاعلاً للعمل الإسلامي المشترك وخاصة في المجال الاقتصادي، وهذه أهم متطلبات مواجهة انعكاسات التحولات الاقتصادية.

هذا، وقد نادى بعض المفكرين بقيام السوق الإسلامية المشتركة(٢٠)، التي تحد من مخاطر العولمة الاقتصادية على واقعنا الاقتصادي والاجتماعي وتؤمن كتلة عربية إسلامية اقتصادية تقودها المصالح المشتركة وتكون قادرة على المنافسة بما يؤهل الأقطار الإسلامية للتعامل مع التكتلات الاقتصادية والمجتمعات الإقليمية التي أصبحت ركائزاً أساسية يستند إليها ما يسمى بالنظام العالمي الجديد. فإذا ما واجهنا القوة الاقتصادية بقوة اقتصادية مقابلة، فإننا سنكون مشاركين في العولمة ولسنا مجرد تابعين للغير، وبالتالي سيكون لنا تأثيرنا الذي لا يمكن تجاهله على اقتصادها وتصحيح مسارها(٢١).

يتعين على المسلمين، وغيرهم، التحاور من أجل إيجاد سوق تتسم بالمثل والأخلاقيات، ولا تنظمها مصالح أي فئة معينة، بل يتم تنظيمها وضبطها على أساس القيم الإنسانية السامية. وإذا تحقق هذا الأمر يمكننا تشكيل نظام اقتصاد عالمي يكون أقرب إلى القيم التي تعتبر أساساً لجميع الديانات ومبدأ أساسا من مباديء حقوق الإنسان. ولعل أغلب مجتمعاتنا الإسلامية بحاجة لهذا المبدأ اليوم لضمان شروط البقاء في هذا العالم الشرس في معاملاته.

ولكي تكون النظرة الاقتصادية الإسلامية لهذه السوق ناجحة يجب أن تكون فكرة مرنة قابلة للتغيير في جزء من بنيانها، حتى يمكن إحياء فقه المعاملات الإسلامية والتزام المسلمين به وإقناع

(٢٠) باللي: السوق الإسلامية المشتركة، مطبعة المدينة، الرياض، الطبعة الثانية، ص٢٧
العقلا: السوق الإسلامية المشتركة، مؤسسة شباب الجامعة، بالاسكندرية ٢٠٠٠، ص١٠٩.
(٢١) مجلة الاقتصاد الإسلامي، ٥٧ العدد ٢٢٢ تاريخ ١٥/٠٢/١٤٢٠هـ ١/٢٠٠٠م.

العالم بصلاحيته، عبر مختلف وسائل الإعلام ومراكز البحث العلمي، لا بد أن تنشط وأن تتعدد بحوث الاقتصاد الإسلامي في المجالين التاليين(٢٢):

أولهما: البحث عن مجتمع معرفي بديل، أي نوع من التعليم تحتاجه المجتمعات المسلمة في الوقت الراهن واستشراف المستقبل، بالتركيز على نوعية التعليم لا كميته، وبالاستفادة من التراكم المعرفي العالمي.

ثانيهما: إعمال هذه الأصول وربطها بما هو واقع بعالمنا الاقتصادي المعقد الحالي.

ولا ينكر أحد ما للمعرفة والتقانة بصفة عامة من أهمية في الوقت الحاضر(٢٣). ولا يمكن تجاهل الحافز الإنساني الذي يتيح للإنسان أن يبدع ويحقق التقدم والتحول في أسلوب الحياة، لأنه من أكبر مهددات اقتصادات الدول النامية، ومن بينها الدول الإسلامية، في عالم اليوم الفجوة المعلوماتية بينها وبين الدول الصناعية، وافتقار هذه الدول إلى وسائل الارتقاء بإنتاجها ورفع مستوى الفرد. لذا فإن من أكبر العوائق أمام الاقتصاد الإسلامي في مواجهة التحولات الاقتصادية والصمود أمام المنافسة التي تفرضها، نجد الفجوة المعرفية والافتقار إلى التقنيات الحديثة التي لا يمكن تجاوزها في المحاولات التي تبذلها الدول الإسلامية لترقية الإنتاج ورفع مستوى الخدمات. لذا يعتبر تنفيذ مشروع تطوير البحث العلمي على مستوى العالم الإسلامي وبناء القدرات ونقل توطين التقنيات الحديثة أسبقية أولى لتحقيق الأهداف التي تصوب إليها الرؤية المستقبلية لمواجهة العولمة.

و تزايدت أهمية البحث العلمي مع تطوير تقنيات المعلومات والمعرفة في عالم اليوم، حيث يشكل الآن أحد الدعامات الكبرى لعمليات التحول الاقتصادي الكلي لمواجهة عمليات التدويل والعولمة القسرية في مجالات التجارة والتنمية والتكنولوجيا والخدمات. معلوم أن معظم البلاد الإسلامية عايشت قصوراً واضحاً في هذا المجال لفترات طويلة، سواء من حيث الاستفادة من نتائج الأبحاث المكتملة، أو من حيث تطوير مجالات البحث لمواكبة التقدم العلمي الهائل في هذا المجال. لذا يتعين على البلاد الإسلامية أن تتيح للجنس البشري مواصلة التطور والنمو في جامعات عصرية مستفيدة من جميع مكتسبات التقدم العلمي

(٢٢) الفنجري، محمد شوقي: المذهب الاقتصادي في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية ١٩٨٦، ص٥١.

(٢٣) فتحي أحمد عبد الكريم وأحمد محمد العسال: النظام الاقتصادي في الإسلام، مبادئه وأهدافه، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية ١٩٨٩ القاهرة، ص٣٢.

والتقاني المتاحة اليوم، بل يتعدى ذلك بتوفير جامعات توطن برامج التعليم عن بعد وربطها بمثيلاتها في العالم أو على الأقل في عالمنا ومحيطنا الإسلامي، إلى درجة ذهب معها الدكتور محمد مراياتي إلى القول بضرورة الاهتمام باستعمال اللغة العربية في مجال المعلوماتية والاتصالات، فضلاً عن إتقان اللغات الأخرى(٢٤).

من ناحية ثانية أهم ما يمكن اعتباره مواجهة لهذا الواقع، ما تقوم به التنمية البشرية اليوم في السياسات الاقتصادية للدول الإسلامية، من حيث إنها تقوم على الإنسان باعتباره الفاعل الأساس والمستفيد من كل الانجازات. وبقدر ما تطلق الحرية في المعاملات يزداد الحرص على حماية الفرد والوقوف بحزم أمام مظاهر استغلاله من قبل الغير أو حتى سوء تصرفه الذاتي. لأن التحديات التي تواجه المسلمين اليوم، لا تتمثل في امتلاكهم للثروة من ذهب أو مواد خام أو موارد طبيعية، بقدر ما أصبحت الثروة تتمثل في بشر مؤهلين تأهيلاً عاليا يتماشى ومتطلبات المرحلة، قادرين على الخلق والإبداع والتنظيم وامتلاك المعلومات، فضلاً عن ترتيب البيت التجاري الإسلامي ترتيبا واقعيا وفعّالا.

وأقول مع الشاذلي العياري "إن المخاض التنموي العربي لم يزل مخاضا تائها بين جدلياته ومتناقضاته وثنائياته المستعصية التي فقدت نصيبا وافرا من أهميتها ومكانتها في ظل التغيرات الاقتصادية الدولية الراهنة... وإن التهميش الذي يعاني منه الاقتصاد العربي المعاصر يبقى إلى حد كبير تهميشا إراديا. فلا البلدان العربية اهتدت إلى استنفار مواردها الضخمة لصالح التنمية، ولا هي أهلت نفسها لاقتحام تحديات التغيرات الكونية الجارفة، ولا هي أعتقت شعوبها من رقبة وركام المأساة المستديمة وجذرت فيها قيم الإبداع والخلق والابتكار والتقدم والمبادرة والتوق إلى ما هو أفضل"(٢٥).

يمكن من هذا المنظور، وضع ركائز النجاح ودعائم الانصهار في الاقتصاد العالمي بصفة تدريجية ثابتة، إذا استفادت الدول الإسلامية من توظيف مكتسبات التطور العلمي والتقاني في ظل الحفاظ على ثقافة وهوية الحضارة الإسلامية، باعتبارها من أهم مقومات النجاح لهذه المجتمعات، لما فيها من قيم ثقافية وأخلاقية تشجع على امتلاك ناصية العلوم والمعارف.

بهذا التوازن في الرؤى تسعى بعض الدول الإسلامية وتحاول وضع

(٢٤) راجع محاضرة، محمد مراياتي: المعلوماتية ودورها في تحقيق التعاون العربي، كتاب التعاون الاقتصادي العربي وآفاق المستقبل، ص٢٧٧.

(٢٥) العياري: التغيرات الاقتصادية، ص٢٢٢ - ٢٢٣.

المعايير الأخلاقية والقانونية لأنسنة النمو والتطور التكنولوجي، ولعل نموذج ماليزيا خير دليل على السير في الطريق السليم من أجل كسب رهان المنافسة في المستقبل.



العولمة بين رغبات لدول الكبرى وعجز الدول النامية

أ. أبو بكر هويدي©

© محامي وباحث في الفكر الإسلامي

مقدمة:

((أفضل المسلمين هم الأموات))

لسان حال الغرب

هناك رغبة ثابتة لدى الإنسان أن يشعر بالتغيير الدائم في حياته، فهو يصنع يومه على أمل أن يختلف قدره، وينتظر (المختلف). وساعة لا يصنعه يتوهمه، حتى يتآلف معه، فيسمح لنفسه بالانتظار من جديد. ولكن (التغيير) خطة يتراءى من خلالها عزمنا على إحداثه لا الخضوع له. فالعولمة شكل من أشكال هذا (المختلف) يسعى أن يقنعنا بزعم أن عالمنا أصبح مؤتلفا، وبذلك فلا يقبل التغيير إلا في اتجاه واحد.

فالتغيير يحمل على الدوام تهديداً لمن يشعر أنه يتهدده، ويهدد مصالحه، وأوضاعه القائمة، والتي تستمد صلاحيتها للبقاء، من قدرة من يسير التغيير ضد مصالحه على انتزاع (بالقوة) إرادته وجعلها نقيض إرادة الآخرين. فالغرب تحديداً، وضمن أدواته للسيطرة على العالم في إطار العلاقات الدولية وتقسيم العالم إلى قوي وضعيف، لا يلبث يجدد وعيه وآماله أن يستمر على ما هو من قوة ولو على حساب شعوب الدول الضعيفة.

وهو إذ ينقسم (هذا العالم) إلى قوي وضعيف فذلك لشدة اندماجه، بسبب التكنولوجيا الحديثة. فالضعف ليس خياراً أبداً (كما أصبحنا نتوهم ونرتضي تدريجيا)، بل الخيار والتحدي الفعلي والحقيقي هو أن تكون قويا من زمرة الأقوياء، وأن تستمر في حماية ودعم قوتك.

ولشدة(١) اندماجه تجده (هذا العالم) يسهل اختراقه، وإن كانت عملية الاختراق هذه يمكن أن تكون لمصلحة الشعوب الضعيفة، ولكنها -والحال أنها مدروسة بعناية- أراد لها الغرب أن تكون لمصلحته. فهي إذ تعتمد على مقولة المجتمع الدولي، ولكنه مجتمع (مصنوع صناعة) أريد له بزعم أن يدعم السلم والاستقرار العالمي. فالمتتبع للأزمات التي تمر بها منطقة الشرق الأوسط -والمنطقة العربية عموما- في فلسطين والعراق ولبنان، يلاحظ أن الدول الغربية، لم

١- فما يهم دارفور مثلا اليوم، يهم أيضا جورج كلوني (الممثل الأمريكي الشهير)، حتى وإن كان أهل دارفور أنفسهم لا يعرفونه، كما صرح هو نفسه إثر زيارته لدارفور في ديسمبر ٢٠٠٦)، وتجده أيضا في سلم أولويات رئيس الوزراء البريطاني طوني بلير والرئيس الأمريكي جورج بوش وغيرهم.

تبرح أمسها، عبر التدخل المباشر وغير المباشر، والتصدي بقوة لأي محاولة للتغيير أو الإصلاح(*).

ومن ثمة فإننا في هذه الورقة سنحاول أن نجد ما يبرر اعتقادنا أن العولمة (هذا المختلف) إن هي إلا إصرار الدول القوية على ان نأتلف مع هذا (المختلف) ونتوهمه في صورة التغيير الأفضل.. وهي بذلك استمرار للنمط السائد في العلاقات الدولية، والذي تحكمه القوة في إطار الدولة، وتتحكم فيه موازين القوى في إطار الدول العظمى.

الدولة الكيان الكبير

لقد مثلت (الدولة)، ككيان سياسي يضم مجموعة بشرية يضمن لها أمنها وحماية مصالحها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ويوفر لها سبل التنمية والرفاهية، عبر إمكانات (السلطة) في احتكار القوة والثروة، مثلت بهذا الشكل (الدولة) فرصة لأي مجتمع أن يستغل إمكاناته الذاتية، وموارده البشرية والطبيعية، وفق قواعد القوة والنفوذ للسيطرة على مجاله الحيوي، الذي لا يقف عند الحدود الجغرافية للدولة، بل يتعداه؛ حيث تطلعاتها السياسية، من جهة، وحيث أطماع الآخرين وتطلعاتهم، من جهة أخرى. ووفق هذا النموذج أمكن للعديد من الشعوب، وهم بخاصة شعوب الدول الأوروبية والولايات المتحدة الأميركية، أن ترتقي سلم التقدم والنمو، وأن تستغل الفرصة لمصلحتها دون إضاعة للزمن والقدرات. بل على النقيض من ذلك فإنها استفادت باقتدار منها، وعجز من الآخرين، أن تزيد من رأسمالها المادي والمعنوي، خدمة لمصلحتها، في أن تتشكل في (كيان كبير)، وحماية لأمن واستقرار شعوبها.

واتخذت في سبيل ذلك وسائل جعلت سقفها الأقصى هو مدى قدرتها على السيطرة الفعلية المادية والعسكرية والاقتصادية، خارج حدود دولها، ومدى قدرتها على تكييف تلك الوسائل لتبدو قادرة على مجابهة أي تصد أو أي محاولة للتغيير. تم ذلك (وهو مستمر) عبر التحكم المباشر وغير المباشر في تلك المحاولات، مهما كانت جدية، وإخضاعها بل وإفراغها من أي إنجاز، يمكن أن يؤثر في النهاية على قدرات الدول النافذة، ويكون له تأثير على موازين القوى الدولية، وأنماط الصراع القائمة ضمن العلاقات الدولية.

(*) في شهر ديسمبر ٢٠٠٦ أصدر الكونغرس الأمريكي قانونا وقع عليه جورج بوش يربط المساعدات الأمريكية للحكومة الفلسطينية التي تتزعمها (حماس) باعترافها بإسرائيل، والخطة الرباعية وخارطة الطريق.

إن شكل الدولة، الذي حدثنا عنه هوبز ومن قبله ابن خلدون وغيرهم، لم يلغ الصراع القائم سواء بين الأفراد أو بين المجموعات، كما لم يقض على ذلك الذئب في الإنسان، بل أعاد تكييف الصراع وفق قواعد تضبط في النهاية نتائجه لتصب في مصلحة من يتقن قواعد اللعبة.

ومن الدولة/المدينة وحتى الدولة في شكلها الإمبراطوري، أو حتى في صيغتها القومية، فإن مؤسسة الدولة مثلت فرصة لضبط إيقاع المجتمع عبر موازنة مصالحه بقدراته، حيث إن (منطقة المصالح) تتحضن كما تتوسع بحسب (منطقة النفوذ).

ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية في القرن الماضي، والى أن تمكن غالب مجتمعات العالم، وخصوصا العالم العربي والإسلامي، من التخلص من الاستعمار، لم يمت أيضا ذلك الذئب، ولم يخرج من عباءة الإنسان، ولن يخرج. فبالنسبة للدول المستعمرة مثلت فترة الاستعمار وحقبته مرحلة من التدخل المباشر للسيطرة بالقوة والسلاح والجيش على بقاع من العالم، فنهبت خيراته وموارده كالمعادن مثل الحديد والذهب...، واستغلت شعوبا بأسرها يدا عاملة، وأحالت تلك المناطق باعتبارها (مناطق نفوذ) إلى مجال حيوي لمصالحها التجارية والصناعية، واعتبرتها مناطق مقفولة، وأسواقا لبضائعها، وأرضا منخفضة لرغباتها.. فسيطرت فرنسا على شمال أفريقيا وغربها، كما سيطرت إنجلترا على معظم أفريقيا؛ شرقها وجنوبها. وتوزعت مناطق العالم الأخرى بين الدول الأوروبية الكبرى من شبه القارة الهندية وحتى الشرق الأدنى، بالإضافة إلى جنوب شرق آسيا والشرق الأوسط.

إلا أن مرحلة الاستعمار المباشر كانت السبب الرئيس في أن تتصارع لا الدول المستعمرة مع الشعوب المستعمرة فحسب، بل أن تتصارع الدول المستعمرة نفسها، والتي على وقع أقدام جيوشها كانت تعي حدود سيطرتها ونفوذها. ومع نهاية الحرب العالمية الثانية لم يعد بالإمكان الاحتفاظ أشد، بتلك المستعمرات، بل كان لا بد من التفكير في شكل (جديد) من أشكال النفوذ والسيطرة. كما لم يغد من الممكن أن يعرض الغرب نفسه لنزوات توسعية قد تحرقه هو نفسه في خضم موجة الحروب والصراع على مناطق النفوذ بين الدول المستعمرة. فنموذج هتلر وموسيليني وستالين كان مخيفا، والشرور التي لحقت بأوروبا نفسها لم تكن

أقل كارثية. كما أن القنبلة الذرية التي ألقيت على المدينتين اليابانيتين؛ هيروشيما وناجازاكي، لم تكن النهاية السعيدة لأي صراع على المصالح.

لقد ساد، طيلة القرن الماضي في إطار موازين القوى الدولية من زاوية الولايات المتحدة الأميركية كقوة نافذة في العالم، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية وخلال الحرب الباردة، تحديات عالمية ثلاثة من شأن المساس بأيٍ منها أن يكون سبباً كافياً لإعلان حرب: أولها الخطر الشيوعي الذي يمثله الاتحاد السوفياتي المتحصن بقدرات نووية، وثانيها النفط(٢) وما يحمله من إغراءات، وما يوفره من فائض مالي للدول المنتجة، فيسمح بإمكان (العبث). وثالثها الشرق الأوسط الضامن للنفط واستقرار إسرائيل. ولقد أثبتت الأيام منذ الرئيس هاري ترومان (١٩٤٥-١٩٥٣) أن الولايات المتحدة الأميركية كانت على أهبة الاستعداد ساعة يتعلق الأمر بأيٍ من هذه التحديات الثلاثة أن تعلن الحرب بأن تخوضها أو تكتفي بالتهديد بها. فمنذ ترومان واستعداده في سبيل الحفاظ على مصالح الدولة العظمى وللحد من تمدد الاتحاد السوفياتي - أن يهدد بالقيام بتدخل عسكري مباشر، والتلويح بالاستعداد لمواجهة موسكو بصورة مباشرة إذا دعت الظروف. ثم دوايت إيزنهاور (١٩٥٤-١٩٦٠) وما عرف بمذهب إيزنهاور، الذي بسطه في مشروع قانون سنة ١٩٥٧ ليسمح للقوات المسلحة الأميركية بالتدخل المباشر في منطقة الشرق الأوسط، ضد أي عدوان عسكري من قبل أي دولة يحكمها النفوذ الشيوعي الدولي. (دخول القوات المسلحة الأميركية لبنان ١٩٥٨ في عهد كميل شمعون).

ولم يختلف الأمر فيما بعد سواء مع ليندون جونسون (١٩٦٣-١٩٧٣) أو ريتشارد نيكسون (١٩٦٩-١٩٧٤) سوى زيادة الدعم لإسرائيل(٣)، وفرض تحالفات في منطقة الشرق الأوسط للحد من خطر الاتحاد السوفياتي. وفي أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، حيث كانت بريطانيا تنسحب من منطقة الخليج، مثلت دولة الشاه في إيران رأس الحربة الأميركية في المنطقة ضد أي تسلل سوفياتي يهدد منابع النفط. وبقي إمكان التدخل المباشر قائماً ويمكن أن يلتجأ إليه ساعة الشعور بالضرورة القصوى إليه، وهي التهديد الفعلي لمنابع النفط في منطقة الشرق الأوسط (ولنا هنا أن نغير الأولويات الأميركية، في هذه المنطقة هل هي دولة إسرائيل؟، أم مصالح

٢. تعتبر الولايات المتحدة الأميركية من أكبر المستهلكين للنفط بالإضافة إلى الصين واليابان وكوريا الجنوبية والهند.

٣. سنة ١٩٦٦ وفي عهد الرئيس جونسون نالت إسرائيل ٩٠ مليون دولار أي ضعف ما نالته منذ ١٩٤٨ وقد تضمن ذلك طائرات سكاي هوك واف٤ ودبابات ام٤٨. مجلة المستقبل العربي العدد ٢٠٨/مايو/١٩٩٦ ص٦٣.

النفط؟ ولن نخرج بشيء جدي سوى أن مصالح الولايات المتحدة الأميركية وأمن ومصير إسرائيل سواء بسواء، على ألا أحد من دول المنطقة يصلح لهذه المعادلة غير إسرائيل، دون سواها)، أو أي تهديد شيوعي مباشر لبقية مناطق العالم. ومع جيمي كارتر (١٩٧٧-١٩٨١) وسقوط نظام الشاه في إيران وأزمة الرهائن طلع كارتر بفكرة قوات التدخل السريع في المنطقة.

ومع رونالد ريغان (١٩٨١-١٩٨٩) بداية الثمانينيات واعتماد سياسة تصعيد التسليح لاستنزاف الفائض من النفط(٤) لم تتخل واشنطون عن دعمها المباشر لحركات التمرد ضد الأنظمة المحسوبة على النظام الشيوعي (دعم متمردي نيكاراغوا وأنغولا...)، أو حتى التدخل المباشر كما حدث في غرينادا. ومع أول تحد مثله نظام صدام حسين واحتلاله للكويت في سنة ١٩٩٠ شنت الولايات المتحدة (في عهد جورج بوش الأب) حرب الخليج الثانية، للحفاظ على النفط وليس للحفاظ على عروش آل الصباح. أما فيما يتعلق بإسرائيل وأمن الشرق الأوسط الذي هو تحديدا أمن إسرائيل فإن الولايات المتحدة الأميركية، وبإشارة منها في عهد الرئيس جونسون، خاضت إسرائيل حرب ١٩٦٧، وفي حرب ١٩٧٣ أمر الرئيس نيكسون بدعم إسرائيل ومدها على وجه السرعة بالمساعدات العسكرية عبر جسر جوي. وقبل أشهر فقط (يولي و٢٠٠٦) خاضت إسرائيل حربها ضد لبنان، وبدعم مادي ومعنوي أميركي عبر مدها بالسلاح وتهيئة الظرف الدولي لتضرب دون رقيب. ومن قبل أغرت نظام صدام حسين ليخوض حربا بالوكالة ضد إيران. وهي حرب استنزفت كلا من العراق وإيران، وزادت من الاعتقاد، لدى دول الخليج، من أن الخطر الحقيقي ليس إسرائيل، بل هو إيران ثم العراق. فتمددت على طول منطقة الخليج القواعد العسكرية الأميركية (العراق، الكويت، البحرين، قطر، السعودية، عمان)(٥) حماية للنفط وأمن إسرائيل، فلقد كان واضحا أن للعراق طموحات إقليمية وكذلك نووية، كما كان يكفي القول إن إيران شيعية ولها تطلعات نووية، ليقتنع كل من لا قدرة له على الرفض، ويتسابقوا جميعا، في عقد حلف أبدي مع الولايات المتحدة الأميركية لضمان استقرار أوضاعهم السياسية، ليبقى الأمير أميرا، والملك ملكا، وللأبد أيضا. وغير بعيد (مؤتمر دول الناتو ودول الخليج) المنعقد في ١١-١٢ ديسمبر ٢٠٠٦ في الكويت، والذي بحث التهديدات التي (تعصف)

٤- صفقات الأسلحة التي أبرمتها الدول الخليجية وأشهرها صفقة اليمامة بين العربية السعودية وبريطانيا التي استمرت منذ الثمانينيات (القرن الماضي) وحتى ٢٠٠٥ وتقدر قيمتها بحوالي ٤٠ مليار دولار.

٥- القيادة الوسطى الأميركية في العراق ١٣٠,٠٠٠ جندي تزيد ولا تنقص عن هذا الحد. الكويت ٣٨,٠٠٠ جندي، البحرين ٥٠٠٠ جندي، قطر ٥٠٠٠ جندي، السعودية عدة آلاف، عمان ٢٧٠ جندي.

بدول منطقة الخليج، وهي تحديداً ما يسمى (الإرهاب)، وتطلعات إيران النووية، ولا وجود لتهديد إسرائيل، رغم أنها الدولة النووية الأولى في المنطقة.

ومنذ الخطة (ألفا)، التي انتهت بمعاهدة كامب ديفيد، وسياسة (النظر إلى الناحية الأخرى) التي أبقت على السلاح النووي الإسرائيلي في منأى عن كل همس، وحتى سياسة (الواقعية الجديدة) بعد حرب الخليج التي أنتجت اتفاقية مدريد، وما تبعها من أوسلو، واتفاق الأردن. ومنذ سياسة الاحتواء وصناعة التحالفات وفرضها، وإذكاء بؤر التوتر والصراعات في العالم والاستفادة القصوى مما خلفته القوى العظمى (بريطانيا وفرنسا) وهي تنسحب من مستعمراتها، من مناطق قابلة للانفجار، على شريط حدودي وهمي، فصل الجغرافيا عن الواقع: (قضية الأكراد المبعثرة بين سوريا والعراق وتركيا، قضية البوليساريو، قضية جنوب السودان، قضية كشمير، قضية القبارصة الأتراك واليونانيين... وغيرها)، واعتبار تلك المناطق، سوقاً رائجة لدعم تجارة السلاح أولا، ولتبديد حلمها في الاستقرار السياسي، ثانياً (وهو عامل من عوامل القوة للدولة)، وفرصة لمزيد من التدخل الدولي، حتى وإن كان في شكل مساعدة، ولكنه يصب في النهاية لمصلحة الطرف القوي المتدخل، كما يقول هنري كيسنجر «ومهما تسترت دعاوى القوة المتفوقة وراء شعارات براقة عن التعاون غير المشروط، فلن يطول الوقت حتى تفصح هذه الشعارات عما وراءها»(٦).

فطيلة هذه الفترة من القرن الماضي، فإن هذه السياسات رغم التلوينات والأسماء المختلفة لكنها تحمل مشروعاً واحداً بخطوات ثابتة لخدمة مصالح القوى العظمى، للسيطرة على العالم (كمنطقة نفوذ)، ولم يحدث أي تغيير جدي ومهم في السياسة الدولية، وموازين القوى، من شأنه أن يحدث تغييراً، ولو بشكل جزئي، سوى طي ملف التهديد السوفياتي بسقوط هذا الأخير (١٩٩١) وانتهاء ما كان يمكن أن يوفره من فرصة للحد من انقضاض الغرب والولايات المتحدة الأميركية أشد على العالم والاستفراد به.

فمنذ سقوط الاتحاد السوفياتي بدا العالم وكأنه نال فرصته وزيادة، لمعارضة الهيمنة الأميركية، ولم يعد بمقدور أميركا أن تمنع نفسها من أطماعها وأطماع شركاتها الكبرى من إحكام سيطرتها على العالم. كما لم يعد بوسعها التسامح مع أي حماقة

٦ ـ هنري كيسنجر، نقلا عن (قوة الدولة) ص ٥١، مصدر سابق.

(كغزو العراق للكويت) قد تؤدي إلى مس مصالحها وعلى رأسها النفط. كما اعتبر من الحماقة أن تختار الشعوب، من يسوسها بإرادة منها، لا بإرادة غيرها كما حدث في الجزائر إبان الانتخابات التشريعية، وما نشب بسبب إلغائها من حرب أهلية في التسعينيات (القرن الماضي)، والتي عبرها تتعلم الشعوب العربية خصوصا أنها لا تملك حتى صندوق اقتراعها إلا مزيفا أو، في أحسن الأحوال، عاجزا عن أن يحدث أي تغيير جذري. وكما يحدث اليوم أيضا، في فلسطين التي اختار ناخبوها حركة (حماس) فحوصرت، وتعصف بها مخاطر الفتن الداخلية (فأميركا تقبل الديمقراطية ولكنها ترفض نتائجها)، فتلك حماقات غير مسموح بها، ولن يسمح بها على الأقل في عالمنا العربي. فالديمقراطية تخيف أول ما تخيف أميركا وإسرائيل، (ولنا أن نتصور الرعب الذي ينتاب إسرائيل لو أصبحت محاطة بدول ديمقراطية، حيث لن يكون ممكنا تمرير أي معاهدة مع إسرائيل أو تدشين أي علاقة دبلوماسية معها إلا بعد إجازتها من برلمان يعبّر ديمقراطيا عن تطلعات الشعوب العربية).

وطيلة السنوات القليلة الماضية لم يحدث أي اختراق حقيقي من شأنه أن يهدد فعليا (مناطق النفوذ) وموازين القوى الفعلية في الشرق الأوسط، كما في العالم من حولنا. بل إن الوقائع، فيما يتعلق بالقوة وموازين القوى الدولية ضمن إطار العلاقات الدولية الحالية، جعلت من أي فرصة حقيقية لنشوب أي خلاف بين الدول الكبرى من أجل المصالح، تلك الوقائع أثبتت أن أولى المصالح مجتمعة للدول الكبرى هو بقاء الحال على ما هو عليه، وبقاء موازين القوى كما هو، عبر تقاسم الأدوار، إذ من الحماقة أن تطمز الدول الكبرى عينها بنفسها، حتى وإن سقطت في التناقض كل يوم مع ما تدعو إليه من مبادئ وقيم عليا؛ كاحترام حقوق الإنسان والحرية والمساواة والديمقراطية وغيرها، ومع ما تمارسه فعليا من ممارسات هي في جوهرها تعبير عن ثنائية التعامل عبر قانونين: الأول للداخل يهم شعوبها واستقرارها، والثاني موجّه للخارج حيث مناطق النفوذ. «إن الإمبراطوريات الدولية خلال تاريخها القديم والحديث تطبق قانونين: داخلي، تطبقه على نفسها، وخارجي، تطبقه على الآخرين الذين تحت سيطرتها»(٧). إذ شأن الدول الكبرى في ذلك، شأن من يتحمل مسؤوليته الفعلية تجاه شعبه، فيقوم بها، ولا شأن له بمسؤولية ملقاة على الطريق قد فرط فيها أهلها ساعة تنكبوها، غصبا.

٧ـ فيليس بنز في مقال نشر في جريدة (الاتحاد) ١٩٩٩/٨/٢٤، نقلا عن مجلة (المستقبل العربي) العدد ٢٦٠ أكتوبر ٢٠٠٠، ص١٥٠، عبد الإله بلقزيز، العنف السياسي في الوطن العربي، دراسة منشورة في مجلة (المستقبل العربي) العدد ٢٠٧ مايو ١٩٩٦، ص ٦٩.

وتتعدد وتتنوع تلك الأشكال من السيطرة والتحكم من قرب ومن بعد، حتى أصبح العالم اليوم مجالا (افتراضيا) ولا يمكن بأي حال من الأحوال غلقه دون أن يخضع لمنطق السوق المفتوحة والقوانين التسويقية، ولكن أيضا- دون أن يختل ميزان القوى حتى وإن استدعى ذلك التفريط في جزء من بركات التطور العلمي والتقني، وتعميمها، إذ لا بد للسلع من أسواق تلتهم طلائعها لحظة بلحظة، وتلتهم معها كل مدخرات تلك الشعوب. وسواء كانت هذه السلع تكنولوجيا الاتصال أو المواصلات، فإن قدر العالم أن لا تتغير المعادلة فيه القائمة على خط الفقر وما دون خط الفقر (في حدود ٨٠٪ من سكان العالم فقراء)، ولكن تروج فيه سلع استهلاكية من شأنها أن تضمن عائدا لا ينقطع لمصلحة من ينتج ويصنع ويبتكر ويكتشف.

ولو حاولنا أن نتتبع الأشكال التي تتخذها الدولة وتبتدعها في سبيل خدمة المنطقة التي أطلقنا عليها (منطقة المصالح) والمرتبطة بشكل حضورها وحركتها في العلاقات الدولية، والتي تتحدد وتتسع بحسب (منطقة النفوذ). وسواء في المستوى الإقليمي أو في المستوى الدولي، فإن أي شكل من تلك الأشكال لحماية وخدمة تلك المصالح، يستوعب منطق القوة من جهة، ويدعم سلطة الدولة المادية والرمزية، من جهة أخرى، أو كما يقول عبد الإله بلقزيز «تحقيق المصلحة -وهو هدف السياسة- يحتاج إلى قوتين؛ مادية ورمزية»(٨).

ذلك أن منطق القوة والمصالح يتناسبان «فالدول تفرض شروطها بقدر قوتها، لا بقدر حقوقها». ولشدة تقاطع المصالح مع الحقوق فإن هذه الأخيرة تتمطط في كل اتجاه لتعبر عن المصالح في شكل حق تحميه القوة. فعلى سبيل المثال فإن مواثيق الأمم المتحدة تنص على ألا تتدخل الدول في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، ولكن حماية هذا الحق لا يستند عمليا لمجرد أنه حق وتنص عليه المواثيق الدولية، بل هو يقوم فعلاً ساعة يتأسس هذا الحق على قدرة الدول على مجابهة أي تدخل خارجي في شؤونها الداخلية. هذا من جهة، أما واجب عدم تدخل الدول في شؤون بعضها بعضا فإن هذا الواجب يتقوض أمام واجب أهم وأوكد منه وهو واجب حماية المصالح، وليس يتقوض لكون هذه المصالح تتزيا بزي الحق، بل بالقوة التي تحمي تلك المصالح وتجعل منها حقوقا، والتدخل الإثيوبي في الصومال لن

٨- اعتراف إثيوبيا على لسان رئيس وزرائها مليس زيناوي بأن لديه قوات محاربة في الصومال ٢٠٠٦/١٢/٢٢، حيث اعتبر قوات المحاكم الإسلامية طالبان الصومال.
هذا ما قاله وزير الدفاع الروسي سيرغي إيفانوف أخيرا (٢٠٠٦/١٢/١٥).

يكون المثال الأخير(٩).

وعليه فإنه فاصل وهميّ ذلك القائم بين القدرات العسكرية والقدرات الاقتصادية للدولة وأمنها القومي. ففي سبيل أمنها واستقرارها تستمر الدول الكبرى (روسيا والولايات المتحدة الأميركية، ودول الاتحاد الأوروبي، والصين) إلى يوم الناس هذا في مزيد من التسلح، لتدعم قدراتها العسكرية، مدعية أن ذلك مهم وضروري لضمان استقرارها على المدى المتوسط والبعيد، وليس تهديدا لأحد. وهي تعي جيدا أن القدرات العسكرية مرتبطة أشد الارتباط بالقوة الاقتصادية (فلكي تكون لديك قدرة عسكرية وتسلحية لا بد أن يكون اقتصادك قويا، ولكي يكون اقتصادك قويا فلا بد أن تكون لديك قدرات عسكرية)(١٠).

وتاريخيا، فإن ارتباط الدولة بالقوة مثل استفادة قصوى من عناصر القوة الموجودة لدى التجمعات البشرية، حتى قبل نشوء شكل الدولة، أي في مرحلة الاحتشاد، والتي يمكن أن تكون الأسرة أو القبيلة (قديما) شكلا من أشكال تنظيم عناصر القوة. حيث «تنامت القوة كظاهرة حضارية، منذ جسدتها الدولة، بدرجة تفوق أضعافا ما حققته أطر الاحتشاد السابقة عليها»(١١). وحديثا فقد قدم نموذج الكيان الكبير للدولة (وهو في أيامنا الولايات المتحدة الأميركية) المعتمد على قوته الذاتية، أولا، ثم على ما يمكن أن تشقه القوة لنفسها من قنوات النفوذ الاقتصادية والسياسية والثقافية. مثل هذا النموذج-الكيان الكبير- خلاصة تجارب الدولة التاريخية، سواء في شكلها الإمبراطوري أو في شكلها المركزي.

ويمكن تلخيص معادلة القوة، بالنسبة لهذا الكيان الكبير للدولة (الولايات المتحدة الأميركية) في: اتساع القاعدة البرية، +تنوع المناطق وتكاملها+الكفاية الذاتية المقترنة بالتبادلات الواسعة+التكنولوجيا في أعلى مستوياتها+السياسة العالمية متعددة المستويات.

فالعلاقات الدولية الناشئة بين الدول، إذ تختلف بين ما يمكن أن تكون عليه تلك العلاقات بين الدول الكبرى، فيما بينها من ناحية، وبين الدول الكبرى والدول الضعيفة من ناحية أخرى، فإن هذه العلاقات الدولية بالنسبة للدول الكبرى، تمثل اختزالا لعناصر قوتها (المذكورة آنفا) أمام نظيراتها الكبرى لحماية حدودها

٩. عمر الفاروق سيد رجب، قوة الدولة، مكتبة مدبولي ١٩٩٢ ص٢٤.
عمر الفاروق سيد رجب، قوة الدولة، مكتبة مدبولي ١٩٩٢، ص ١٦٢، نفسه، ص٥١.
١٠. نايف علي عبيد، القرية الكونية واقع أم خيال، مجلة (المستقبل العربي) العدد ٢٦٠ أكتوبر ٢٠٠٠ ص١٢٨.
١١ ـ المصدر نفسه، ص١٣٧، محمد الأطرش، تحديات الاتجاه نحو العولمة، مجلة (المستقبل العربي)، العدد ٢٦٠ أكتوبر ٢٠٠٠ ص٢٦.

الجغرافية والجيوستراتيجية. «إذ الحدود بهذا المعنى ليست عوامل فصل ـبما تعنيه من خطوط طول وعرضـ بين الدول تقوم على معطيات تاريخية أو على نتائج الاكتشافات الجغرافية، فحسب، بل بما توفره من استمرارية ساعة تصبح الحدود منطقة بحد ذاتها تعرف بـ(منطقة الحدود)»(١٢).

و(منطقة الحدود) هذه ليست الا قدر الدول الضعيفة أمام الدول الكبرى، التي تواجه ما يمكن أن ينشأ من تناقضات بينها وبين الدول الضعيفة بسياسات تتراوح بين الاستقطاب والسيطرة المباشرة. يقول كيسنجر في هذا السياق «فالندية شرط من شروط العلاقات المتوازنة، وليس من مصلحة القوى المتفوقة أن يتكاثر أندادها، وإنما مصلحتها ـالتي تعيها جيداًـ أن تستمر سيطرتها على الأضعف بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وأن تخترقه من نقاط ضعفه، وأن تشده إليها بصفة دائمة»(١٣).

العولمة وفرص الاختراق

إن تاريخ العلاقات الدولية بين الدول، يستند أساساً إلى هذا التقاطع الدائم والمستمر، بين تطلعاتها وحدود قدراتها، هذا من جهة، وعلى ضرورة هذه العلاقات الدولية، من جهة أخرى. وهو بهذا الشكل مستمر دون تقطع، ومتواصل دون انقطاع. ولكن ألا يمكن لبعض العوامل مجتمعة أن تقوض هذا الأساس المتين للعلاقات الدولية، وهي عوامل تتعلق بقياس السرعة بين المسافات وطرق الاتصال، وبالتحديات التي تبدو أنها واحدة (للإنسان الكوني) في هذا العالم، وهي تحديداً ملامح العولمة المتصلة بالسرعة الفائقة لتبادل المعلومات والسلع والتي بفضلها يتم تعميم نموذج ما أطلق عليه فرانسيس فوكوياما (نهاية التاريخ وخاتم البشر)؟!! فتنقلب الدول الكبرى على نفسها، أو يتحول ذلك الذئب إلى حمل وديع! ونصبح أمام نقاط فارقة لزمن يختلف عن تاريخ الكائن، في سبيل الوصول إلى تاريخ (موحد) هو تاريخ هذا (الكائن الكوني)؟! وينقلب بذلك ذلك الشكل من السيطرة وإحكام ميزان القوى (العولمة)، من أحد أشكال السيطرة إلى فرصة للاختراق بالنسبة للدول الضعيفة؟!.

فإذا سلمنا تاريخياً بأن الدول هي القائمة فعلاً على تنمية وأمن مجتمعاتها، وتحديد مستوى رفاهية الفرد فيها، وأن أسلوب الحركة

١١. تركمنستان (آسيا الوسطى) في عهد مراد صابر نيازوف المتوفى في شهر ديسمبر ٢٠٠٦، أشنع مثال على ذلك.

قرار مجلس الأمن رقم (١٧٣٧) الصادر في ٢٢/١٢/٢٠٠٦ تحت البند السابع والمتعلق بالملف النووي الايراني.

١٢ ـ (حتى آخر تقرير مستقل (أكتوبر ٢٠٠٦) لم تعترف به الادارة الأميركية وشككت في الأرقام الواردة فيه).

السياسية (بالمعنى الذي يحدث عبره تغيير مجتمعي) كان يتسم ببعض البطء سواء داخل الدولة نفسها، أو في علاقاتها مع الدول الأخرى، ذلك أن حركة المعلومات كانت تسير ببطء نسبيا وعملية اتخاذ القرار كانت تعتمد على إمكان الاختراق المتبادل بين الدول، وكذلك عملية وضع الخطط للسيطرة كانت تسير ببطء بما في ذلك أسلوب الاستجابة لها وطرق التصدي أيضا، كما أن طبيعة الهموم والتحديات كانت تتنوع وتختلف بين الدول والشعوب. (فالبعض منها كان يتوق للاستقلال والحرية، وإلى فترات زمنية ليدعم تلك الحرية والاستقلال. وبعضها الآخر كان يكبح زمام أطماعه ليكون أكثر ثراء)، مما زاد من حدة الصراعات لتضارب المصالح من ناحية، ولاختلاف القدرات (بما تعنيه القدرة من سرعة إحداث التغييرات والتحكم فيها) بين الدول، من ناحية أخرى.

فما بين اكتشاف تكنولوجي جديد وآخر (ومن ثمة اكتساب قدرات إضافية)، كانت المدة التي تفصلهما تقاس بالسنين، والمدة التي كان يتطلبها هذا الاكتشاف التكنولوجي الجديد وبين إدراك إمكاناته التجارية، كانت مع بداية القرن العشرين وأواخر القرن التاسع عشر تقدر بثلاثين عاما، ثم بدأت في الانخفاض تدريجيا، لتصبح بضع سنوات، وهي اليوم تقاس بالأشهر. فالدورات الإنتاجية في أكثر التكنولوجيات تقدما (مثل الكومبيوتر وبرامجه الجاهزة) فإنها تقاس اليوم بالأشهر لا بالأعوام(١٤).

وكنتيجة لذلك فإن عالمنا أصبح يشهد تغيرات بوتيرة متسارعة، في لمستوى التأثيرات الناجمة عن هذه التغيرات على المجال التقني ومجالات السياسة والاقتصاد والثقافة. فما كان يتطلب زمنا يقاس بالأشهر والأعوام لينتقل ويعم وينتشر، أصبح اليوم، بفضل تقنيات الاتصال الجديدة، ينتقل بين أرجاء المعمورة في اللحظة ذاتها، مما جعل العالم في العصر الحديث، أكثر اندماجا. فالأخبار والمعلومات والبيانات المالية والصور المرئية «تنتقل بصورة أسرع عبر العالم مما كانت عليه منذ خمسين عاما فقط»(١٥). وبالضرورة فإن فرص تلقي المعرفة (بما تعنيه المعرفة من سلطة) زادت كما زادت فرص الوعي بالتحديات التي يواجهها الكائن، بل أصبح الوعي ضروريا في كثير من محاولات التصدي للمخاطر التي تهدد السلم العالمي. فلا يمكن مثلا أن يواجه مرض الإيدز إلا بزيادة الوعي بمخاطره ونتائجه الكارثية على الفرد والمجتمع. فلقد

١٤. تقديرات الأمم المتحدة، إلا أن إنتاج ٢٠٠٦ بحسب آخر التقارير والتابعة للأمم المتحدة ٦١٠٠ طن مكعب.

١٥. بحسب آخر تقرير صادر عن البنتاغون نوفمبر ٢٠٠٦ فإن قتلى الجيش الأمريكي حوالي ٣٠٠٠ والجرحى ٢٠،٠٠٠ والفارين من الخدمة ٦٠٠٠، بالإضافة إلى المنتحرين والمضطربين عقليا.

أصبح في عالم اليوم وبفضل هذا الوعي، وبفضل أدوات الاتصال المتوفرة للجميع كسلعة (دون الشعور بالحاجة إلى تهيئة أرضية علمية تكنولوجية راسخة لابتكارها أو حتى للتعامل معها، فقد أصبح يكفي نقلها -أضابيرها- من مجتمع لآخر دون أي عناء سوى طلبها والاستعداد لاستهلاكها)، فأصبح من الممكن أن تتصفح الإنترنت، وأن تزيد من سرعة اتصالك بالعالم الخارجي، الذي كان لزمن طويل تسود فيه وسائل اتصال بطيئة (نسبيا) وتعتبر حكرا على مجموعة دون أخرى، بل ويمكن التحكم فيها عبر مراقبتها وتحديد ما يمكن أن يتم الاطلاع عليه، وما يمكن أن يعتبر أسرارا من أسرار الدول. فالكم من المعلومات المتوفر بصورة مباشرة، يساعد على اكتساب خبرات جديدة، قد تكون غير متجذرة ولكنها فاعلة، في الاتجاهات كافة.

وعلى وتيرة السرعة وتقليص المسافات، أصبح بالإمكان الشعور المشترك بعالم واحد، وأن التحديات/التهديدات متشابهة لا بل واحدة. فالإرهاب يهدد كل مواطني العالم وليس في أميركا فقط، فهو يضرب في السعودية والمغرب، كما يضرب في إندونيسيا، كما يضرب في بريطانيا وإسبانيا. ومشاكل الفقر والبطالة والهجرة المشروعة وغير المشروعة، والمجاعة في العالم وتجارة المخدرات، ومشكلة اللاجئين في العالم وغيرها، لا يمكن مواجهتها ضمن الحدود الداخلية للدولة. والمشاكل الاقتصادية، هي الأخرى، مرتبطة ارتباطا عضويا باقتصادات العالم من حولنا. ففي ظل الانكماش العالمي (الذي شهده العالم خلال الخمسين سنة الأخيرة) لا يمكن لدولة أن تفتخر بازدهارها على حساب شعور عام بالفقر يقض مضجع ٨٠٪ من سكان الأرض، ولا يمكن أيضا لأي دولة أن تحتمي من الأخطار البيئية إذا لم تواجهها بأسلوب عالمي، يحد من عوامل التلوث وانبعاث الإشعاعات النووية والمخلفات الصناعية.

وتطول القائمة في بيان أن العالم ومن ورائه سكانه -وأقدار الملايين بل المليارات- أصبح مرتبطا أشد الارتباط بأي قرار يتخذه أي رئيس دولة أو حكومة، أو تتخذه أي مؤسسة تجارية أو أي منظمة دولية، أو أي مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني، أو أي (خلية إرهابية) تتبع للقاعدة أو غيرها!! كما تطول القائمة في بيان ملامح ذلك الشعور المشترك الذي يمكن أن يوحد الإنسان في هذا (الإنسان الكوني) والذي عبره أمكن إعلان نهاية للتاريخ.

فالعالم أصبح اليوم أكثر تفهماً من ذي قبل، وبناء على ما يمكن أن توفره سبل الاتصال والتأثيرات الناجمة عنه، أصبح أكثر تفهماً، كيف أن قرار تأميم قطاع حيوي مثل قطاع النفط في بلد مثل فينزويلا، من شأنه أن (يبرر) جملة من التخوفات، كما من شأنه أن (يبرر) محاولة الإطاحة برئيسها هوغو شافيز، والمدعومة من الولايات المتحدة الأميركية.

كما أن العالم اليوم سيكون أكثر وعياً (بالمخاطر والتهديدات الجديدة) التي يمثلها رئيس دولة مثل صدام حسين، تلك المخاطر أصبح لأيٍّ كان أن يرى حقيقتها عبر صور الأقمار الصناعية، ولا يهم مدى صدقيتها، وأنها يمكن أن تكون مزيفة ومصطنعة، بقدر ما يهم التأثيرات الأولى التي يمكن أن تتركها داخل الضمير العالمي للدول والشعوب، حال أن كل هذه التأثيرات لا شأن لها بعملية اتخاذ القرارات. فمن شأن ذلك (الوعي) أن يسرِّع بالتخلص من النظام العراقي -عبر تحالف دولي بقيادة الولايات المتحدة الأميركية- بشن حرب ضده، وتغيير الحكم فيه.

أو أن العالم أيضاً سيكون أكثر تسامحاً، وبالضرورة أكثر تفهماً لمتطلبات الأمن والمراقبة، والتنازل عن حقوقه وخصوصيته، في سبيل تأمين الدول، من مخاطر تندرج كلها تحت مسمى الإرهاب. فالسياسة الفعّالة المعاصرة هي السياسات العالمية.

وفي المستوى الاقتصادي، فإن عالم اليوم يشعر بالحاجة أشد إلى حرية التجارة الدولية، وحرية الأسواق والسلع. فلم تعد السوق جزءاً من العالم، بل السوق هي كل العالم. فلقد ولى زمن تدار فيه السوق عن طريق القطاع العام المملوك للدولة بقوانين وإجراءات تحمي منتجاتها الوطنية وتحدد عبرها أولوياتها الاقتصادية وقدراتها المالية، وتحديد موازنتها العامة في الصرف على أي بند. فمن شأن تلك القوانين والإجراءات، أن تؤثر على مصالح شعوب أخرى، أو لنقل دول أخرى. فـ(النظرة المتوازنة) تجعل من العلاقات التجارية بين الدول هي أساس أي علاقة يمكن أن تنشأ بينها، فلا داعي إذاً الأن نحدد أعداءنا عبر دواعي التاريخ والدين أو الثقافة، بل كل ما علينا أن نفهمه هو أن عدوك يمكنه أن يتبادل معك قدراتك الاقتصادية، وبذلك تشاركه في محفظة جيبه وفي مبتكراته التقنية، فيتأسس بذلك مصير مشترك (حتى وإن كان مؤقتاً أو جزئياً)، فيدعمك بالرأسمال الذي لا تهم هويته بقدر ما تهم قدرته على الحركة والنمو. وهذا ما

يطلق عليه عادة (ثقافة السوق)، ضمن إطار حرية التجارة الدولية، عبر شركات أشبه بالدول «فالاعتبار الوحيد في استيراد سلعة هو سعرها ونوعيتها وجودتها»(١٦). وعليه، وطبقاً لقواعد التجارة الدولية، فلا يمكن للدول الضعيفة أن تمارس قرار منع أي سلعة -مهما كانت المبررات- دون أن تفكر في النتائج.. أو أن تتحكم في ديونها الخارجية، أو أن تزيد من كتلتها المالية، أو أن تحمي سلعة وطنية أمام أخرى أجنبية، إلا ووجدت البنك الدولي وموظفيه، يهدد ويتوعد.. (وكلنا يتذكر محاولة كل من كينيا والسودان (وكلاهما يخوض مباحثات للانضمام إلى منظمة التجارة الدولية) أن يعامل كل منها الآخر بالمثل. فساعة هددت كينيا بعدم استيراد النفط السوداني هدد السودان بوقف استيراد الشاي الكيني. وفي النهاية تراجع كل منهما عن تهديده).

كما أصبح من اليسير اليوم أن يتفهم (الضمير العالمي) -ولو بأقدار- أن على التجمعات البشرية أن تتخلص من جزء من سيادتها، كسبيل لسرعة اندماجها. والحال أن تلك السيادة بالنسبة للدول الضعيفة لم تكن إلا زيادة في فرص المخاطر والمخاطرة، عبر تنكيل تلك الدول بشعوبها، وقهرها، والاعتداء المتواصل على حقوقها الفردية والجماعية، باعتبارها شأناً داخلياً للدولة، كأن تصفع (أبناءها) حتى الموت. كما أن تلك السيادة، لم تكن سوى محاولة للقفز في الهواء، ومناطحته، فمهادنة الكيان الكبير أفضل من منازلته!!.

ألا يمكن إذاً لمثل هذه الاعتبارات والعوامل مجتمعة، التي ذكرنا جانباً منها يتصل بسرعة الاتصالات وانعدام المسافات وضرورة تحييد التجارة الدولية من عوائق، أن تحد من حركتها، فتؤثر على ربحية الشركات الكبرى (الدولة الخفية)؟. وهي في مجملها، عوامل تساعد على أن يكون العالم من حولنا أكثر انفتاحاً، وأكثر قدرة على تبادل المعلومات، ومن ثمة الخبرات والتجارب وأن يكون متجانساً، بل، ومما يسمح بمرونة -تبدو مطلوبة- في التعامل مع ما كان لزمن طويل (قبل زمن العولمة) يعتبر مخالفاً، ومحظوراً، وينتمي إلى منطقة (الخصوصية) لكل مجتمع، وتكون بذلك (الغلبة) للنموذج الذي أثبت صلاحيته وقدرته الفائقة في التعامل مع التحديات التي تواجه (الكائن الحي) سواء منها الثقافية أو الاجتماعية أو الاقتصادية، والتي تهم الفرد والأسرة والتجمعات

١٦. توماس فريدمان.

الصغيرة حتى نصل في النهاية إلى المجموعات الكبيرة؟!! والتي، أيضا تؤثر على المصالح الحيوية مهما بدت صغيرة، أو حتى بالنسبة إلى تلك المصالح التي ترتبط بها مصائر قضايا شعوب بأكملها؟!!.

وحتى نقف فعليا على ما لهذه العوامل من قدرة على الاختراق، لا بد من مناقشة قدرتها الحقيقية على إحداث تغييرات جوهرية في طبيعة ما ينشأ من علاقات دولية بين الدول النافذة من ناحية، وتلك التي في طور المصارعة على شروط الحياة وتخوض تحدياتها بمعطيات تبدو إلى اليوم، تلك المعطيات، عاجزة بمفردها أن تعبر بها إلى الضفة الأخرى من الوجود. حيث شروط الحياة مغايرة، ومختلفة، بحسب مواصفات ومقاييس تبدو عالمية تخضع لها حياة الرفاهية للفرد أيا كان جنسه أو عرقه أو لونه أو دينه أو البقعة الجغرافية التي ينتمي إليها. (إذ يكفي لتقرير من منظمة تابعة للأمم المتحدة يجمع بين طياته نسبا واحصاءات، بحسب مقاييس تبدو موحدة، لا بل عالمية، تلمس شأن الكائن، على طول الكرة الأرضية من شرقها إلى غربها. ودون اعتبار لشأن الدول من حيث القوة والضعف بحسب موازين القوى الدولية، فمن شأن مثل هذا التقرير والمقارنات التي يحدثها، حتى وإن اختلفت فيه النتائج، أن يدعم الشعور بأن الكائن واحد والقضية واحدة ومن ثمة فإن المصير مشترك)، وهو فعلا مصير مشترك بالمعنى الذي يجعل من رفاهية شعوب الدول الكبرى مرتبطة بفقر شعوب الدول الضعيفة. أليس هذا هو معنى (مصير مشترك)؟.

ولشدة ما نتعرض له يوميا من محاولات لتقنعنا أنه قد حصل تغيير من حولنا، أصبحنا مهيئين فعليا أن نتقبل أنه قد حصل فعلا تغيير من حولنا. ومن ثمة، فلن نكون بمعزل عن تأثيراته الإيجابية أو السلبية، ولن يكون كافيا في سبيل رفض هذه التغييرات ونتائجها أن نختزل مناقشتنا لها في أننا لم نكن حاضرين أو حتى مدعوين ساعة تم الإعلان عن هذه التغييرات وإعلان زمن العولمة. والسبب بسيط هو أنه ليس مطلوبا منا أن نساهم في إحداث مثل هذه التغييرات، التي تؤثر على ميزان القوى الدولية، بل المطلوب فحسب أن نخضع لها.

عليه فإن مناقشة العولمة من الاتجاه المعاكس لها يبدو أنه أقرب إلى وضعها في إطارها السليم. إذ تبدو المفارقة جلية حيث أن العولمة قدر لا مفر منه، بالنسبة للدول الضعيفة، كما للدول الكبرى.

ولكن الفرق هنا أن الدول الكبرى قدرها بيدها، وهي بذلك -أي العولمة- تنتهي إلى آلية من آليات النفوذ والسيطرة، أو على أقل تقدير التحكم في نتائجها، وتجاوز ما يمكن أن تحدثه هذه العولمة من تغيير جوهري على مسرح العلاقات الدولية.

كما أن ميكانيزمات العولمة نفسها، تختلف تأثيراتها ونتائجها بين الدول والشعوب، إذ يمكن أن تنتشر أدوات تكنولوجيا الاتصال كتصفح الإنترنت في مجتمعاتنا العربية مثلا، ويتسع ذلك العالم (الافتراضي) من حولك، وتزيد قدرتك على تشكيل أصناف متعددة من السلوكيات، في الاحتجاج والرفض، أو القبول والدعم والمساندة، أو الاستهلاك والمحاكاة. كما يمكن أن تختزل مراحل عبر اكتساب خبرات متنوعة في شتى ضروب الحياة، أو أن تجد جوابا عن كل ما تبحث عنه، أو تجد سلعة تناسبك وتناسب قدراتك المالية، فتزيد إمكاناتك في صياغة ذاتية لعالمك لا تتوقف على نمط وشكل الحياة من حولك. ولكن كل ذلك يعني أيضا أن هذا العالم الافتراضي (عالم السوق الكبيرة) قد أضاف عميلا جديدا، ودخل بيتا جديدا وكسر الحواجز من حوله ليضاعف قدراته التسويقية والربحية، دون أن تتحول أنت نفسك إلى طرف في هذه السوق إلا من خلال جيبك لا عقلك، وأن تخضع لقوانينها وإجراءاتها، حتى وإن بدت تلك الإجراءات مناسبة لقدراتك، فهي مصاغة بحسب الطلب.

بالإضافة إلى ما يمكن أن يزيد من وهم (سلطة عائمة) تبدو قريبة جدا منك لتلبي جميع رغباتك حتى الممنوعة والمحرمة، وتنشئ بذلك نوعا من الاتصال (السريع ومحاط بما يشبه الخصوصية) رسالته لا تروى أبدا بل تشدك إلى ما يشبه الإدمان. ولكن بالرغم من ذلك فإن النتيجة الفعلية لمثل هذا الاتصال (الكمي) بالتكنولوجيا لا يعني اندماجها الفعلي في المجتمع وبين الأفراد، فتؤثر تأثيرا مباشرا في طريقة التفكير، «وفي مستوى الأداء الخاص لجميع الأعمال».

في حين، من شأن تبادل المعلومات وسرعة تداولها أن يقلص تناسبيا احتكارها والفعل من خلالها، ويزيد فرص تحسين الأداء الخاص والسلوك الإيجابي، في المستوى الفردي والجماعي. فشأن المعلومات والبيانات شأن المعرفة عموما، تتمتع بسلطان هو سلطان المعرفة، فالدكتاتورية تنمي عبر مسيرتها (لدى الفرد والمجموعة) القابلية للتسلط والخضوع والمهانة، عبر إشاعة الفقر والجهل

والتعذيب ومنع الحريات والتعدي على الحقوق المدنية والسياسية، فيرتهن كل المجتمع إلى شخص نسبة إلى ارتهانه إلى الخوف والجهل والفقر(١٧). ولكن سلطان المعرفة يصنع عالما خفيا وظاهرا قادرا على الفعل، ويشدّ من وعي الكائن الحي أن يختار العيش في هذه الحياة بشرف، «فالمتعلمون فقط هم الأحرار».

ولطالما احتكرت المعرفة، وإلى اليوم فهي في كثير من مجالاتها محتكرة ومقصورة على فئات دون غيرها، بل ويتم تقنينها للحد من آثارها وسلطتها، أو محصورة بين دول دون أخرى. ومن شأن التلاعب بها أو محاولة اختراقها أن يشعل حربا، مثل المعرفة المتعلقة بالقدرات النووية أو العلمية عموما(١٨).

وهي بذلك (أي العولمة) تقترب من حقيقة أنها لمصلحة الطرف القوي في إطار هذه العلاقات الدولية، ولا مفر من أن تبقى وتبقى عينا رقيبة على ما يجري في العالم وما يمكن أن يحدث في أي منعطف نقيض إرادة الغالب. والدليل على ذلك، ما تشهده السنوات الأخيرة، من حدة في الصراعات أشعلت حربين عبر تحالفات دولية (حرب أفغانستان والعراق)، وحربا تبدو أنها منفردة ولكن حقيقتها أنها تمت بتواطؤ دولي، هي حرب إسرائيل على لبنان. بالإضافة إلى ما في العالم من حروب مستعرة أصلاً وهي حروب مهيأ العالم إلى مزيد منها، كما هو مهيأ إلى مزيد من التدخلات الخارجية والتي تتم بتواطؤ داخلي أو عن طريق دول الجوار، عبر تقسيم العالم إلى عالم حر وآخر شر (دول الشر). إذ في ظل عولمة معايير للرفاهية في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فإن أوضاع الدول الضعيفة وما تبدو عليه من تأخر وتباطؤ عن النموذج الذي تمثله (الدول الحرة)، بالإضافة إلى سرعة الوعي بالفوارق الكبيرة بين الدول الكبرى والدول الضعيفة، وزيادة إصرار شعوب هذه الأخيرة على التخلص من لعنات العقود الماضية، بل وحتى تحميل وزرها الدول الكبرى، فإن حدة الصراعات في تزايد مطرد، يزداد معه يوميا سقوط الضحايا، ذلك أن (شعوب الدول الضعيفة) تواجه تحدياتها بصناعة الموت، فالموت لا يحتاج إلى خطة.

وهي حقيقة ما يسمى اليوم بالإرهاب. فـ(الإرهاب) حرب جزئية يخوضها مدنيون ضد أهداف في الغالب تكون مدنية، (تفجيرات نيويورك ولندن وبالي.. وغيرها) في إطار تنظيمات (سرية) لا أحد يجرؤ اليوم ويقول إنها تنتمي لمؤسسات المجتمع المدني نظرا

لطبيعتها (العنف) ونتائجها القاتلة والمدمرة. ولكنها، وبحسب ما تخلفه من نتائج، تبدو كخطوة لتحميل الدول الكبرى وحتى الدول التي تتحالف معها وزر التناقضات الصارخة بين عالمين: أريد للأول أن يحيا وللثاني أن يموت. (فبعملية حسابية بسيطة اليوم وفي نهاية أي نشرة للأخبار فإن حساب الضحايا لا يقل عن (١٠٠) موزعين بين العراق وفلسطين وأفغانستان وغيرها، دون اعتبار لضحايا الكوارث الطبيعية). فـ(الإرهاب) بهذا المعنى، هو ردة فعل الشعوب الضعيفة على حرمانها بعمد حق الحياة، لذلك فإنه -أي (الإرهاب)- أداته الوحيدة هي القتل، وتعميم لفظ الضحية ليشمل -ولو جزئياً- ما دونه من الشعوب التي بدت متحصنة بنفوذ دولها الكبرى.

وبهذا المعنى نفسه، وعلى وتيرة اشتداد حدة الصراعات والتناقضات بين الدول الضعيفة والدول الكبرى، فإن العولمة هي زيادة في تحصين الدول الكبرى (من آثار قد تنجم عن سعيها لحماية منطقة المصالح وتوسيع مناطق نفوذها). ولكن(التحصين) هذه المرة يتم بداية من الخطوط الخلفية جداً، أي بداية من مناهج التعليم وقوانين الأسرة والسكان، وثقافة السلوك المالي، والسياسي والاجتماعي، وسن قانون الإرهاب وتغيير القوانين الإجرائية الجنائية ليصبح (الإرهابي) وقبل محاكمته مجرماً، وأثناء محاكمته مداناً، ويبقى للأبد موته أفضل من بقائه حياً.

بل إن عمليات التحصين تتنوع ما بين الضربات الاستباقية، وإحداث ما يسمى بالفوضى ولكنها (خلاقة)، بل التدخل في تقييم المواقف والحكم عليها بميزان القوي، عبر فوضى المصطلحات؛ فالمقاومة إرهاب، والتصدي للاحتلال إرهاب. وبالدرجة نفسها فإن الاحتلال الأميركي للعراق وأفغانستان يصبح دعماً (للديمقراطية) ونشراً لمبادئ الحرية، ومحاصرة حكومة (حماس) والوقوف إلى جانب إسرائيل بالوعد والوعيد هو العمل الحر، وما سواه إرهاب.

بل إن عمليات التحصين تصل إلى حد اعتماد وصفات أثبتت على مر العقود قدرتها على ضبط أوضاع شعوب دول العالم الثالث، وهو ما تفوقت فيه أنظمة تلك الدول من تعذيب واعتداءات بالجملة على حقوق الإنسان. فلا أسلوب ينفع مع شعوب هذه المنطقة سوى أسلوب الهراوة والتنكيل، دون اعتبار للقوانين الدولية، ودون احترام للذات

الإنسانية. وإلا كيف نفسر وجود معتقل كمعتقل غوانتنامو، وما حدث في سجن أبو غريب في العراق، وما حدث في أفغانستان من قتل للأحياء بالجملة سنة ٢٠٠١ واعتبرته منظمة (هيومان رايتس ووتش) جرائم حرب في بيانها الصادر بتاريخ ٢٠٠٦/١٢/١٣؟.

وقد تتقاطع عمليات التحصين هذه برغبات الشعوب الضعيفة في التغيير، كما تقاطعت على ما يبدو في كل من العراق وأفغانستان. فالعولمة (بالمعنى الذي تطرح به) تعني سياسيا الحكم الراشد، واقتصاديا تعني مجابهة تحديات مثل الفقر والبطالة وغيرها، عبر فتح الدولة أبوابها للاستثمارات الخارجية لإقامة مشروعات تنموية تعجز منفردة عن القيام بأعباء تمويلها وإدارتها وتشغيلها. واجتماعيا قد تعني زيادة نسب التعليم وسط فئات المجتمع وخاصة الضعيفة منها، مثل المرأة وسكان الأرياف.. كما قد تعني زيادة الوعي الصحي والبيئي من المخاطر التي قد تفقد الكائن الحي فرصة العيش في أمان.

ولكن هذا التقاطع مثاله الصارخ العراق اليوم، ونتيجته مصير العراق المهدد بالحرب الأهلية، والمنتشرة فيه مجموعات الموت وشركات الأمن الخاصة التي تعمل فوق القانون (شركة غلوبال إستراتيجي البريطانية مثلا). كما نتيجته الآنية موت أكثر من ٦٥٠,٠٠٠ عراقي(١٩)، وانهيار الدولة العراقية وبروز شيطان الفتنة بين أهله وطوائفه وعرقياته. وفي أفغانستان فإن نتائجه التي لا يكاد يعبأ بها أحد، هي انعدام الأمن وتفشي الفساد الإداري والمالي، وعودة زراعة المخدرات بعد أن قضت عليها حكومة طالبان وبشهادة الأمم المتحدة نفسها، فإن أفغانستان أنتجت سنة ٢٠٠٥ ما يستهلكه العالم كله من مخدرات (٤٥٠٠ طن مكعب من الأفيون)(٢٠).

أما أن نتائجه ستكون أيضا كارثية على الدول الكبرى فذلك مشكوك فيه، وإنما سيتم تقبل تلك النتائج (٢١) في مستوى حدود معينة، لا ينبغي أن تتجاوزها. فمن يخوض حربا لن يكون في كل الأحوال بمعزل عن الشرر المتصاعد منها، وسيستمر في لعق أصابعه حتى يعضها.

كذلك فإن من أمثلة نتائج هذا التقاطع الشراكة الأوروبية بين شمال وجنوب المتوسط، فهي إذ وفرت ضمانة لانسياب السلع الأوروبية إلى أسواق دول جنوب المتوسط فإنها بالقدر نفسه أضاعت فرصة أن تنعتق هذه الدول من قبضة دول الشمال الاقتصادية.

وسمحت فوق ذلك بأن يتم التعامل مع إسرائيل ككيان متوسطي فوق التاريخ (فالتاريخ لا يعرف دولة في المتوسط سوى فلسطين تلك التي فيها المسجد الأقصى وكنيسة المهد).

فالمطلوب تحديداً في زمن العولمة أن تفتح عقلك وبيتك ودفاتر حساباتك وكل غرفك المغلقة، حيث تطلعاتك المغبونة، وأحلامك المشروعة، وحتى هواجسك المدفونة، وهي جملة من المعلومات والبيانات، والجداول والإحصاءات والأرقام المعدة بدقة، عن حقيقة أوضاعك في كل الاتجاهات، تعطي صورة دقيقة عن قدراتك، ولكنها توجه في اتجاه أن تعفيك من تحمل مسؤولياتك، على وهم أن مسؤولية ما يحدث في العالم مسؤولية جماعية، في مستوى مجابهته والتعاطي معه. ففي زمن العولمة مطلوب أن تقتنع زعماً أن التحديات واحدة، مثل تحدي الأنظمة الديكتاتورية والإرهاب والفقر والبطالة وشح المياه وانتشار الأسلحة النووية والنزاعات الداخلية... وعليه فإن مواجهة هذه التحديات/التهديدات ليس أفضل من أن يكون جماعياً وبقيادة تبدو شكلياً جماعية، ولكن من المؤكد أنها قوية. ومثال بسيط يقوم شاهداً على ما نقوله، فمسؤولية تغيير النظام العراقي ليست مسؤولية سوى العراقيين والعراقيين وحدهم، ولكن ولأنه زمن العولمة فالعراق أصبح تحدياً من تلك التحديات التي من المفروض أن يواجهها العالم مجتمعاً، ويكفي لذلك أن يتم ربط صورة العراق بتحدٍ آخر أكثر جدية وهو الإرهاب، وخطورة أن يكون السلاح النووي بين يدي من قد تحدثه نفسه فيستعمله ضد دول العالم الحر. فلا بد إذاً أن يتولى العالم الحر نفسه شنَّ حرب ليصنع (سلامه الدائم)، ولا يهم بعد ذلك النتائج مهما كانت كارثية، وفي كل الاتجاهات. ولأن الشأن يخصك ولكن القرار ليس بيدك، ولأن الفرص أعطيت لك مراراً أن تخترق الجدار فإنه لم يعد بالإمكان الآن أن تضحي الدول الكبرى بما يمكن أن يؤثر، ولو جزئياً، في منطقة المصالح الخاصة بها، وهو هنا النفط وأمن إسرائيل، مع شعور حقيقي وواقعي للدول الكبرى أن الطرف الآخر (الدول الضعيفة) ضعيفة إلى الحد الذي تسنّ بيدها سكين ذبحها.

ولكنّ مثالاً آخر وبسيطاً أيضاً قد يحدث أشبه بعملية اختراق، ويخفف من شدة وطأة العولمة، ويعطي مثالاً حياً على صلابة قدرة الشعوب على الصمود، ويخفف من حدة الشعور بالعجز. فهو يهم

دولة نفطية وهي فينزويلا، ورئيسها (منتخب ديمقراطيا وأخيرا أعيد انتخابه مرة أخرى)، قد يذهب به جنونه إلى حد يدعم هواجس الدول الكبرى. وعليه فلا بد أن يتم التخلص منه، ولكن محاولة الإطاحة به قد فشلت، لا لأن الولايات المتحدة لم تخطط لها جيدا، بل سارعت للاعتراف بالرئيس الجديد، ولكنها فشلت لأن الشعب الفينزويلي، في غالبه، أصر على رئيسه شافيز، وبقي في شوارع كاراكاس حتى أعاده للحكم. ولكن الفرق هنا أن فينزويلا (الحديقة الخلفية للولايات المتحدة الأميركية) ليست في الشرق الأوسط، ولأنها كذلك فلا رابط (حقيقي وواضح) بينها وبين (الإرهاب) الذي هو بالضرورة (منتج عربي إسلامي)، وبذلك فلا تمثل تهديدا مباشرا.

ولكن بالرغم من هذه الاختلافات، تبقى هناك حقيقة هي أن لا سبيل للتصدي للعولمة وإدارة العالم بصورة منفردة، واتخاذ المواقف بناءً على تقسيم العالم إلى عالم حر وآخر شر، إلا بتصادم الإرادات، ولا أقوى من إرادة الشعوب فهي الحصن الأخير أمام العولمة.

فالأوضاع الحالية تبدو في إطار العلاقات الدولية القائمة وفي إطار العولمة، تبدو كصورة مركبة لا يرى إلا انعكاسها على المرآة. ولكن في كل الأحوال يمكن تغيير المواقع التي تحتلها أجزاء هذه الصورة. فمن جهة، لا بد في إطار المجتمع الدولي أن يتم دعم الديمقراطية، عبر ترسيخ مبدأ انتخاب الحكومات، لكن شريطة ألا تأتي النتائج بحكومات مناوئة. وعليه يمكن أن تتلون الأنظمة الحالية (العربية على وجه الخصوص) لتصبح بين عشية وضحاها أنظمة (ديمقراطيات الحد الأدنى)، ويمكن القبول بها في إطار المجتمع الدولي. ويمكن من ثمة أن يتقبل المجتمع الدولي تمديدا أو توريثا للرئاسة خارج الشرعية الدستورية، أو حتى يتقبل ديكتاتوريات وقحة أو قبيحة خارج إطار حقوق الإنسان وحقوق المواطنة.

خاتمة

فلا العولمة، إذاً، ولا سرعة الاتصال، ولا قصر المسافات، ولا مميزات تبادل المعلومات بسرعة فائقة ودقيقة، ولا منظمة التجارة الدولية، ولا ذلك الشعور الزائف الذي تحدث عنه فريدمان(٢٢) من أن العالم أصبح مع مشروب الكوكاكولا ومطاعم ماكدونالدز، المنتشرة في العالم شرقه وغربه، قد أصبح واحداً. كل ذلك لم يحدث أي نوع من

الاختراق (من زاويتنا نحن)، بل على النقيض من ذلك فهي (العولمة) لما تتوفر عليه من إمكانات هائلة للكشف ونشر المعلومات، عزت ضعف الضعيف، وزادت من لمعان أنياب القوي، وسمحت للعالم القوي أن يبيع ويشتري بشروطه هو، والحال أنه هو الذي يضع تلك الشروط.

فالإحصاءات السنوية تؤكد للقوى العظمى في كل مرة أن الوضع على ما يجب أن يكون عليه، وأنها تسير في الطريق الذي تم التخطيط له بعناية فائقة. إذ الرصد الدقيق لأوضاع العالم (في الصحة وانتشار الأمراض والأوبئة، وفي الاقتصاد والدخل الفردي والقومي ونسب التبادل البيني التجاري والثقافي، ومعدلات النمو والموت، وغيرها) حتى لا تتأثر شعوب تلك الدول بأهوال الشعوب الضعيفة، فتموت هذه بالسل والإيدز والملاريا، وتصنع تلك العقاقير والأدوية، وتجني الأرباح بقدر الأرواح الميتة، وهي بذلك تتحكم في تطلع تلك الشعوب نحو الأفضل. فالفقر لم يبرح مكانه، بل يزداد بمتوالية هندسية تضمن دوام الغنى لشعوب الدول الكبرى، كما تضمن دوام الفقر والأمية لشعوب الدول الضعيفة. وحتى تلك المساعدات (الإنسانية) فإنها ليست مجانية، ولتكن ثمنا لوخز ضمير ميت؛ ضمير الدول الكبرى.

فالعولمة إن كانت قدراً لا مفر منه، ولا مناص من التعامل معه، فليكن على أساس مغاير، حقيقته التصادم. فالاستسلام والانحناء الدائم ينسي فضيلة الوقوف، كما أن الإصرار على العيش والتمسك بالحق الطبيعي، حالنا في ذلك مثل باقي الكائنات الحية (الظاهرة والمجهرية) في هذا الكون، كاف لصناعة أدوات بقائنا، متقلبين مع التحديات، آخذين عناصر قوتنا من عناصر ضعفنا. إذ على وقع إرادة الغرب أن يسحق رغباتنا بالعولمة وبغيرها، في سبيل تمتعه هو بالعيش الآمن والمستقر تحيا تلك الغريزة الكامنة في أنفسنا؛ غريزة حب البقاء (حال أننا كائنات (مبرمجة على البقاء))، إذ مهما بدت أدواتنا واهية وضعيفة (بعد أي مقارنة) ولكنها لا تعدم أبداً فرص التأثير والتطور الدائم.

تدريس العلوم في ظل تحديات العولمة بين التعريب والتغريب

﴿لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾
(النحل: الآية ١٠٣).



بروفيسور علي الطاهر شرف الدين◎

- خلاصة:

يتناول هذا البحث ما تنطوي عليه سياسة التعريب في مؤسسات التعليم العالي بالبلدان العربية من حيث إنها تقوم على مبدأ تربوي وحضاري يمثل دعامة محورية لقضية التأصيل المعرفي، وعاملا مهما لتوطين العلوم. ويؤكد البحث كذلك أهمية التعريب في ظل ما تمخضت عنه الأوضاع العالمية من دعاوى عن التحديث تستتر من ورائها دعوة للتغريب من خلال أطروحات العولمة وتداعياتها ومظاهرها الجانحة إلى إسباغ رؤى ومسميات دخيلة على المعرفة النابعة من حضارتنا العربية الإسلامية. كما يناقش البحث ما يتأتى عن ذلك من مشكلات علمية تصير أكثر تعقيداً بتأثير التوجهات المضادة لجهود التأصيل؛ وبما يفتعل من إشكالات يتذرع بها العازفون والمعرضون عن التعريب. ويخلص البحث إلى ضرورة مواجهة هذه التحديات الماثلة بيقظة ووعي مصحوب بتخطيط رشيد وترتيب قويم وعمل ناجز.

- مقدمة:

يجتاز المجتمع الإنساني مرحلة من تاريخه مفعمة بالتفاعلات، تختل فيها موازين القوى، ويسودها التدافع بين الحضارات. وتتفاقم التناقضات بين مصالح الدول القوية في بسط هيمنتها على من سواها من ناحية، ودفاع الدول الضعيفة عن أمنها وسيادتها التي ظل يهددها تمدد النفوذ الخارجي عليها في كل المجالات السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ويتعرض العالم الإسلامي، والعربي على وجه الخصوص، إلى قدر كبير من المهددات التي لا تقف عند حد نهب ثرواته والسيطرة على موارده الطبيعية، بل وتستهدف هويته الحضارية. وقد تعاظمت صور التهديد من خلال التوجهات والأطروحات الداعية إلى ما بات يعرف بالعولمة، وما يصاحبها من وسائل وآليات تحقيقها المختلفة والمتعددة

◎ مدير مركز السودان للعلوم الطبيعية

في شتى المجالات. ولقد أتيح لهذه التوجهات أن تقوى وتتسع دائرتها بالاستفادة من التطور العلمي المتسارع وتطبيقاته المتمثلة في وسائط الاتصال الحديثة وتوافر المعلومات. وتبلورت ملامح هذه الهيمنة في توظيف الآلة الإعلامية لنشر الثقافة والرؤى الغربية في سائر ضروب المعرفة من خلال وسائلها المقروءة والمسموعة والمرئية، لا سيما عن طريق قنوات البث الفضائي وشبكة الاتصالات الدولية.

إن المجتمع البشري يمر بمرحلة تحوّل حثيث، وعلى العرب والمسلمين أن يتنبهوا لما قد يفضي إليه هذا التحوُّل من استلاب ثقافي يبلغ مداه عندما يُصار إلى التقليل من شأن اللغة العربية والنأي بها عن أن تتبوأ مكانتها التي شرَّفها الله تعالى بها بجعلها وعاءً لرسالته الخاتمة لبني الإنسان.

إن مؤامرة كبيرة تحاك اليوم ضد الحضارة الإسلامية والعربية لصالح المشروع الصهيوني الصليبي الغربي تحت مسميات إشاعة الحرية وإقامة (الديمقراطية) وإعادة تشكيل الشرق الأوسط الكبير. ومن خلال الحملة الداعية إلى محاربة ما يسمى بـ(الإرهاب) التي انساق وراءها، بلا وعي، عدد من حكومات العرب والمسلمين. ويأتي في خضمّ هذه المحاربة الدعوة إلى تطوير المناهج الدراسية في بلادنا، وتوجيهها لتلبي أهداف غاية في الخطورة على إرثنا الحضاري وتراثنا العلمي. وفي سياق هذه الدعوة تبرز هنا وهناك آراء تخذيلية ترمي إلى تثبيط الجهود الهادفة إلى إثراء المعرفة وإتاحتها باللغة العربية.

لهذا فإن دفع هذه الجهود بإعمال التعريب في ما ندرسه من علوم ومعارف إنما يكون بمثابة الترياق الواقي من مخاطر هذه المؤامرة، والكابح القوي لتيارات العولمة العارمة. ومن هنا تزداد أهمية الدعوة إلى تأصيل المعرفة، أي وصلها بأصلها، والتعريب أهم وجوه هذا التأصيل.

التأصيل والتعريب:

كما أسلفنا، فإن تداعيات الأوضاع في عالمنا العربي والإسلامي تحت وطأة السطوة الغربية الإعلامية والثقافية ظلت تفرز جملة من مخاطر تستدعي تكثيف الجهود الفكرية والعلمية للتصدي لها بوعي ورشد. وذلك بوضع العلوم في إطارها القويم من خلال عمل تأصيلي نافذ يعتبر التعريب أقوى دعائمه.

وكما ذكرنا عاليه، فالتعريب يمثل وجهاً أساساً في التأصيل المعرفي، والأخذ به يمثل مطلباً تعليمياً، وضرورة تربوية، ودعوة إلى الاعتماد على الذات، واستنهاضاً للأمة وتفعيلاً لطاقات أبنائها، وتوكيداً لهويتها الوطنية وعزتها القومية وترسيخاً لانتمائها الحضاري.

ولما كانت اللغة، مسموعة أو مقروءة، هي أداة المعرفة والعلم والثقافة، فإن التأصيل يعنى بأن تحافظ الأمة عليها من التبديل والتشويه بدخيل الألفاظ والعبارات والأفكار والمسميات، وأن تظل هذه اللغة هي الوسيط المقبول للخطاب والتلقي. كما أنه من مرامي التأصيل أن تكون المعارف موصولة بتراث الأمة ومنطلقاتها الفكرية، مستصحبة إسهاماتها العلمية، ومطبوعة بطابعها الحضاري، ومصهورة في لغتها. واللغة العربية هي وعاء الحضارة الإسلامية ومحتوى تراثها العلمي، وهي لغة التنـزيل الذي جاء «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (الشعراء: ١٩٥)، والذي انبجست منه فيوض الحكمة، وتدفقت منه ينابيع المعرفة التي انداحت آثارها عبر الأجيال هدى ونوراً. وهي التي جبل المسلمون على التفكير من خلالها، وتكيفت عليها رؤاهم، وتشربت بها عقولهم، وخالجت أساليبها نفوسهم، وتناغم معها وجدانهم. لذلك فإن اتخاذ اللغة العربية وسيطاً للخطاب الإعلامي هو من صميم مقتضيات التأصيل. ومن خلال اللغة العربية، سيما الفصيحة، تتجانس -لدى الأفراد عبر كل الشعوب الناطقة بها- أساليب التعبير، وتتوحد رؤاهم إزاء فهم مختلف قضايا المعرفة والإبداع العلمي.

ومن هذا تبرز أهمية التعريب ودواعيه، والتأكيد على ضرورة المضي في دعم السياسة الرامية لإنفاذه في جامعاتنا ومؤسساتنا التعليمية.

أهمية التعريب ودواعيه:

اللغة، أي لغة، إنما تمثل أسلوباً خاصاً في التفكير، ومن يدرج على تلقي العلم من خلال لغة أجنبية، لا يملك التفكير بالعربية، ولذلك يفقد أصالته وحريته في إعمال عقله. فالعربي الذي يفكر وفق نمط أجنبي، دون أن يستلهم واقعه أو تراثه الحضاري، هو -من حيث محصوله العلمي- أجنبي في ثياب عربي.

ولا ريب أن الحقائق العلمية لا يتغير جوهرها في أي بيئة حضارية، إلا أن الإبداع العلمي يتلون بتلون القدرة على الابتكار عند المبدعين.

وهذه القدرة تتخذ شكلاً مغايراً في كل مناخ حضاري. وللغة العربية فن خاص في الإبداع، وللعقل العربي نمط خاص في التفكير، يجب أن يؤديا دورا رائدا في إغناء التراث العلمي الإنساني.

والحقيقة تقول إن الإنسان إنما يكون أكثر اكتساباً للعلم وأسهل استيعاباً للأفكار، إذا تلقاها بلغته التي تربى عليها. فهو أبرع في التعبير الدقيق بها، وأقدر على التفكير الأصيل إذا ما استخدمها. وواقع معظم جامعاتنا العربية يحرم الدارسين من التلقي بلغتهم العربية، ويحول بينهم وبين مدرسيهم ومعلميهم من تبادل الفكر والرأي، حيث يبقى التدريس تلقيناً، والاستيعاب استحفاظاً، فتوأد الفكرة ويقتل الإبداع وتخمد جذوة الحماس عند ذوي الطموح العلمي.

وجامعاتنا التي تتخذ لغة أجنبية للتدريس، إنما تغلق نفسها عن مجتمعها، وتسجن علماءها في أبراج عاجية، لا يملكون منها توصيل أفكارهم لمن دونهم في العلم، فلا يكاد الواحد منهم يتحدث في أمر من الأمور بالعربية إلا وشابها بعجمة غربية، وهكذا ينقطع حبل الوصل بين الجامعة والمجتمع، فلا تعود منارة للعلم ولا نبراسا للفكر، ولا مركزاً للإشعاع الثقافي.

واللغة التي يحال بينها وبين العلم فلا تُتخذ وسيطاً لتدريسه، يصيبها العقم ويعتريها التخلف ويقعدها العجز عن المواكبة، فينضب معينها من المصطلحات، ويتسلل إليها غريب العبارات ودخيل المفردات، فتفقد أصالتها ويهتز بناؤها. واللغة العربية لولا رصيدها التاريخي الزاخر بالمعرفة، الذي اكتسبته أيام ازدهارها وإعجازاتها، لكانت أعجز من أن تلاحق التطور السريع في عالم الكشف والاختراع.

والآن -لكيما تؤدي لغتنا رسالتها- يجب ألا تعزل عن مسار العلم الحديث، ويجب أن تتلازم الكلمة العربية مع الفكرة العلمية في مدرسة عربية متميزة، لتبقى العربية لغة حية متجددة العطاء لمواكبة لعجلة التقدم.وهنا أوجز دواعي تعريب العلوم وأهميته في الآتي، من حيث إنه:

١.تيسير للمدرس في تدقيق التعبير، وللدارس في الفهم والتفكير.

٢.كسب للوقت في التلقي والتدريس إذا ما قورن باستخدام لغة أجنبية.

٣.رابط متين بين العالم وطالب العلم، وبين الجامعة والمجتمع.

٤.ذو قيمة تربوية، فهو دعوة للاعتماد على الذات والثقة بالنفس، ولشحذ العقول واستنفار الهمم.

٥.كسب اقتصادي، فالكتاب المنتج محلياً المؤلف باللغة العربية عموماً أقل تكلفة من المستورد المكتوب بلغة أخرى، والاستيعاب بالعربية أسرع منه بغيرها.

٦.تأكيد للهوية الوطنية وترسيخ للعزة القومية وانعتاق حضاري من ربقة التبعية للأجنبي.

٧. ربط بالأصول واستنهاض للأمة.

٨. تجديد للحيوية العلمية للغة العربية، لتستوعب الحاضر وتستشرف المستقبل في عالم الفكر والاطلاع والكشف والإبداع.

٩.إغناء للمعرفة الإنسانية بمساهمة العلماء العرب، وتيسير لمهمات هذه المساهمة.

١٠. إبراز للشخصية العلمية المستقلة والمدرسة العلمية العربية المتميزة.

١١.تحقيق لشعار الوحدة العربية بين العاملين في الحقل العلمي وبين المؤسسات العلمية العربية.

١٢. تحقيق التجانس الثقافي في كل بلد عربي تتعدد فيه اللهجات واللغات المحلية.

وهنا بعد اقتناعنا بأهمية التعريب في جامعاتنا العربية، يجب أن نعترف بالمصاعب التي تواجه إنفاذه وما يتعلق بها من مشاكل.

مشاكل التعريب وقضاياه:

يكتنف تعريب العلوم صعوبات ومشاكل تتفاوت من حيث حجمها وطبيعتها من بلد عربي إلى آخر، ويمكن أن نوجزها في أربع قضايا أساس:

١. عدم وجود قرار سياسي حاسم لإنفاذ التعريب في عدد من الجامعات العربية.

٢.قلة التنسيق وضعف التعاون بين المؤسسات العلمية العربية.

٣. ضعف الحماسة وعدم الرغبة في التعريب لدى كثير من المشتغلين بالعلوم.

٤. قصور الإمكانات المادية والفنية في بعض البلدان العربية.

هذه المشاكل رغم اختلاف وجوهها، إلا أنها وليدة حالة التبعية الثقافية للغرب التي ما تزال تلازم مؤسساتنا التعليمية والعلمية،

والتي لما تنعتق منها دولنا انعتاقاً بيّناً. لذلك لم يكن هناك قرار حاسم بشأن التعريب على مستوى السلطة العليا في عدد من الدول العربية، بالرغم من الاقتناع النظري به، ورغم التوصيات المتتالية التي خرجت بها المؤتمرات المكرسة لهذه القضية والقاضية بضرورة التعريب.

وروح التبعية هذه، والاطمئنان المفرط في اعتماد اللغة الأجنبية وسيطاً للتعليم، عامل أساس في تثبيط كل محاولة نحو إنجاز مهام التعريب. ومردُ ذلك إلى أن المختصين في العلوم من العرب الذين تتلمذوا في الجامعات الغربية، لا يكادون يستشعرون أهمية هذه القضية أو يتحمسون لها. ومنهم من يتهيّب مجرد الدخول في التجربة، لأن في ذلك خروجاً على ما ألفه من ارتباط وثيق باللغة الأجنبية عن طريق دراسته أو كتابة بحوثه بها، لا سيما أنها تتيح له فرصاً أوسع لنشر إنتاجه العلمي على نطاق عالمي، مما يفتح له باب الترقي الوظيفي، هذا بالإضافة إلى حالة الانبهار المفرط بالثقافة الغربية ولغتها عند بعضهم.

وهنالك جانب من مشاكل التعريب يعود إلى حالة الشتات والفرقة التي ظلت تلازم عالمنا العربي. فما يزال التعاون المثمر بين المؤسسات العلمية العربية غائباً، وما يزال تبادل الخبرات محدوداً، وما يزال التنسيق على مستوى الوطن العربي قاصراً. ورغم وجود مؤسسات قومية من شأنها أن ترعى قضية التعريب -هي المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة- إلا أن كل دولة عربية -من التي تهتم بأمر التعريب- تنفرد في معالجتها له من حيث ترجمة المصطلحات واستخدام الرموز واشتقاق المفردات إلخ.. وما تزال جامعات المشرق العربي أكثر ارتباطاً باللغة الإنجليزية، كما لا تزال جامعات المغرب العربي أكثر ارتباطاً بالفرنسية عنها بالعربية في تدريس العلوم، وما يزال اتحاد الجامعات العربية ضعيف التأثير في دفع عملية التعريب بين عضويته.

وهناك مشاكل علمية في طريق تعريب وتدريس العلوم الطبيعية، فإذا تجاوزنا منها ما يتعلق بعدم توفير الإمكانات المادية في بعض الدول العربية، فإنه تبقى مشاكل ذات طبيعة فنية تتعلق بالآتي:

١. تعريب النص، أي نقله إلى اللغة العربية دون إخلال في دلالة محتواه أو في أسلوب التعبير العربي.

٢. تعريب الأصل، أي إيجاد الأصل العربي المقابل لدلالته باللغة الأجنبية.

٣. تعريب المصطلح، أي إيجاد المقابل باللغة العربية المكافيء معنى والمستساغ لفظا.

٤. تعريب الرمز، وهذا يعنى استبدال الرموز باللغة الأجنبية بحروف مناسبة عربية أو المزاوجة بينهما، أو اعتماد الرموز الأجنبية.

وهذه قضايا تستوعب مزيداً من البحث، كما تستلزم مزيداً من التعاون والتنسيق بين المسؤولين عن التعريب في الدول العربية. بيد أن تناول هذه القضايا يجب ألا يقتصر على مجرد المعالجة الفنية في معزل عن مفهوم التأصيل، ذلك أن كثيرا من الجهود التي بذلت في التعريب، على الرغم من استيفائها الجانب الفني، إلا أن من بذلوها لم يكونوا منعتقين تماما من ربقة التغريب.

التغريب والتعريب:

إن النفوذ الثقافي الغربي قد بلغ مدىً عظيماً من خلال وسائل التعليم والإعلام. وبجعل اللغة الإنجليزية وسيطاً للخطاب العلمي بدرجة كبيرة في أغلب الدول العربية، وكذلك بدرجة أقل، اللغة الفرنسية، في المغرب العربي، باتت المؤتمرات واللقاءات العربية العلمية التي تنعقد في جامعاتنا -في أغلب الأحيان- تتخذ الإنجليزية لغة لمداولاتها. ولا يزال كثير من العلميين العرب غير قادرين على تبادل أفكارهم إلا من خلال لغة أجنبية. وفي هذا شاهد على مدى الصعوبة التي سيلاقيها الساعون لتحقيق وحدة عربية علمية في ظل هذه التبعية الثقافية للغرب. وتبلغ هذه التبعية حد الانهزامية الفكرية عندما يتوخى ممثلو الدول العربية إلقاء خطاباتهم من منابر منظمة الأمم المتحدة بالإنجليزية أو الفرنسية، رغم أن العربية واحدة من اللغات الرسمية لهذه المنظمة.

لهذا يجب أن نجزم بأن التعريب سيكون واحداً من العوامل الأساس لترسيخ الترابط والتواصل بين أفراد الأسرة العلمية في العالم العربي. وفي ذلك تقريب بين أفكارهم وبين همومهم، وهو ما ننشده لتطورنا الحضاري.

إن تعاملنا مع التعريب طالما جعلنا نواجه مشاكل يمليها وقوعنا، ردحاً من الزمان، تحت تأثير الحضارة الأوروبية. فالترجمات العربية للمؤلفات الغربية التي تنجز في إطار التعريب -ولكن في ظل التأثر بالثقافة الأوروبية، وفي غمرة الانبهار الشديد بالتقدم الغربي- لا شك أنها تخرج حاملة في ثناياها التصورات والمسميات الغربية، وعندئذ

ينقلب التعريب تغريباً!

وتتبلور مظاهر هذا التغريب التي يجب أن ينأى بها التعريب عن ما ندرسه في جامعاتنا، في عدد من الوجوه من حيث علاقة التعريب بالقضايا التالية:

١.قضية الاعتقاد الديني:

يلزم هنا أن نقرر حقيقة أنه لا تعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الكونية، فهما وجهان للمعرفة، يمثلان تكاملاً بديعاً بين رسالة الوحي المنقول ورسالة العلم المعقول. وهذه وتلك من آلاء الله على بني الإنسان. فالدين يحدثنا عن الأسباب والمقاصد من حدوث ظواهر في الحياة والوجود وفي الكون والطبيعة؛ والعلم الطبيعي يفسر لنا كيف تحدث ظواهر الطبيعة، ويصف لنا كيف تجري سنن الكون ونواميسه، ويشرح لنا كيف تسير الحياة.

ولكن حضارة الغرب توهمت تناقضاً بين الدين والعلم، وتصادماً بين الإيمان والعقل، بسبب ما لاقاه علماء الطبيعة في أوروبا من عنت الكنيسة ورجال الدين في عصور التخلف. ويجب ألا يؤخذ ذلك على الدين، فليس في رسالة الدين -أيّ دين سماوي- ما يصادم العقل، بل إن الدين يدعو إلى التفكير في خلق الكون والتدبر في ناموس الوجود. بل إن التدبر والتفكر يمثلان صورة من صور العبادة المطلوبة. لذلك فإن علماءنا في الماضي لم يفصلوا بين المعرفة الدينية والمعرفة العقلية، بل تلازم في نفوسهم الدين والإيمان مع العقل والبرهان، فامتزجت في كتاباتهم النصوص الدينية مع الحجج العلمية، وتعانقت معاني الآيات مع نتائج النظريات في تناغم بديع، يعضد بعضها بعضاً لإغناء المعرفة وتجلية الحقيقة. ولقد فهم هؤلاء أن الله إنما أنعم على الإنسان بنعمة العقل لكي يعي سنن الكون ويكتشف قوانينه ويسخرها لإعمار الحياة بالخير والنماء في ظل هداية الوحي وتوجيهه.

هذا التكامل الذي يزيل التنازع في نفس الدارس فلا يجد إلا انسجاماً بين ما يدرسه في مادة الدين وما يدرسه في مواد دراسية أخرى، فلا يعتريه انفصام في المعرفة ولا تباين في الرؤى. وهذا ما ينبغي أن يؤكد عليه في مناهجنا الدراسية المعربة.

٢.قضية الأخلاق:

الهدف من الخطاب العلمي المعرب -سواء أكان مترجماً عن لغة

أخرى أو مؤلفاً بالعربية، يجب ألا يقتصر على مجرد إتاحة المعرفة للمتلقي أو الدارس أو الباحث، بل يجب أن يهدف كذلك إلى حسن الاستفادة من هذه المعرفة لمصلحة الإنسان، درءً للضرر عنه وجلباً للخير له. ذلك لأن كثيراً من تطبيقات العلوم الحديثة -مع ما فيها من خير في تيسير حياة الناس- قد تجنح إلى إفساد هذه الحياة إذا لم تحكم بضابط أخلاقي. لهذا فإن ما ننقله من معارف إلى العربية يستوجب أن ينفى ما قد يخالطه من رؤى وأفكار تصطدم بالعقيدة الإسلامية، كما لا تتسق ومكارم الأخلاق، لا سيما في ما قد تفضي إليه البحوث العلمية من نتائج يساء توظيفها في معزل عن المثل وقيم الفضيلة.

- ج. القضية التربوية:

من مظاهر التغريب، ذلك الشعور المخذل بأن مفاتيح العلم والاكتشاف بأيدي غيرنا وبكوننا (عالماً ثالثاً) متخلفاً قدره أن يظل تابعاً للغرب مقلداً لحضارته. هذا الإحساس يخمد في جيلنا الناشيء جذوة الطموح نحو التقدم. فلا بد أن ننعتق من هذا الشعور عند وضع مناهج التدريس المعربة، وأن نتوخى فيها ما يدفع الدارسين إلى ارتياد مجالات البحث والإبداع، وأن نزرع فيهم الثقة بالنفس والتطلع للتفوق والنبوغ العلمي. فاستشعار أفراد الأمة مقدرتهم على التطور ضروري جداً، وهو من أسس التربية السوية.

- د. قضية التصور:

يجب أن تصبغ مناهجنا في تدريس العلوم برؤانا الذاتية وفق تصوراتنا النابعة من تكويننا الثقافي والتربوي. فلا يجوز أن ننقل الحقائق العلمية بتصورات فلسفية دخيلة وبترجمة حرفية لما يكتبه غيرنا دون تمحيص أو تدقيق، إذ ليس كل ما يلمع ذهباً. إن تصورنا للوجود والحياة والكون والطبيعة يتكامل كما تتكامل القوانين التي تحكم كل هذه. فليس من أعراف حضارتنا أن نتحدث عن قوانين الطبيعة معزولة عن سائر القوانين الأخرى دون ربط ذلك بمفهوم الحق والباطل، وبعوامل الخير والشر والإصلاح والإفساد.

فالأوفق ألا نقف -مثلاً- عند حد وصف القانون الذي تستحيل به المادة إلى طاقة، بل يحسن أن يلحق ذلك ما يترتب على تطبيق هذا القانون من خير وإصلاح؛ بحسن استغلال الطاقة الناتجة، أو ما

يؤدي إليه سوء التعامل معها من الدمار والتلوث البيئي، وغير ذلك من الإفساد.

كما يجب أن نتبين وفق تصورنا الذاتي، وجه الحق من الباطل إزاء ما يستنبط من مثل هذا القانون من آراء فلسفية متباينة. إن هذا الفهم الشمولي ينطلق من تصور تتكامل فيه ضروب المعرفة و يحقق مبدأ ترابط العلوم المختلفة.

- هـ قضية التراث الحضاري:

يجب أن نتوخى -عند تعريب مناهج التدريس- أن تكون موصولة بأصولنا، مستصحبة تراثنا ومبرزة إسهامات حضارتنا في العلوم. وينبغي ألا تكون المادة التي ندرسها في جامعاتنا مجرد نقل حرفي عن المؤلفات الأجنبية، فلا يجوز أن نغفل في مناهجنا المعربة الإسهامات العظيمة للعلماء العرب المسلمين في شتى ضروب المعرفة في العلوم الإنسانية والطبيعية والمهنية.

إن الاهتمام بعلماء حضارتنا العربية ومفكريها وتخليد أسمائهم، يقتضيه الإنصاف والأمانة العلمية. وليس مبعث ذلك العصبية الجوفاء أو المباهاة الفارغة، ولكن من أجل إثبات فضلهم، ومن أجل التعرف على أسلوبهم العلمي في استنباط الحقائق من واقع تصور شامل للحياة والطبيعة والكون والوجود. ذلك التصور الذي تميزت به حضارتنا في الماضي و يجب ألا يمسخ بفعل التغريب.

و يجدر بنا توضيح أن وصف حضارتنا بأنها عربية في سياق حديثنا عن التعريب- يجب أن يفهم في إطار كونها الحضارة التي تأسست وقامت على اللغة العربية، لغة القرآن، وتشربت بتصورات الإسلام، واسترشدت بهدية منذ أن أنزلت "اقرأ" فانبثقت منها مناهل المعرفة وتفجرت بها ينابيع الحكمة فانداحت آثارها على البسيطة وعبر الأجيال.

- و. قضية توطين المعرفة:

مسؤولية وزارة التعليم في كل بلد يمكن إيجازها في المهام التالية: إنتاج المعرفة عن طريق العملية التعليمية، تطويرها بإعمال البحث العلمي في مجالاتها المختلفة، وإتاحتها عن طريق نشرها للمتلقي وللدارس.

وكما أشرنا، أن هذه المهام يجب إنجازها باللغة العربية التي جبل

أفراد المجتمع على التحدث بها والتفكير من خلالها. فهي الوسيط الأقوم لنقل العلوم وترقيتها وتحديثها في إطار التأصيل. هذا الإطار التأصيلي يستلزم ربط العلوم وتطبيقاتها بواقع المجتمع وبحياة الناس ومعالجة مشكلاتهم مما يفضي إلى تواصل المعارف وتراكمها وتوارثها بين الأجيال. وهذا يعني توطين المعرفة وجعلها فاعلة في إرساء دعائم النهضة الشاملة للأمة.

ـ ز. قضية الأمة ورسالتها:

كما أسلفنا، فإن الله عز وجل قد جعل اللغة العربية وسيطاً لنقل رسالته الخالدة إلى البشرية. وجعل المؤمنين بهذه الرسالة حملتها للناس كافة، فهم خير أمة أخرجت لهم، وهم الشهداء عليهم. لذلك فإن النهوض بهذه اللغة نهوض بهذه الرسالة، وإعزازها إعزاز للإسلام وتوكيد للهوية الحضارية السامية للأمة.

ومعالجة هذه القضايا تشكل المحاور الأساس في عملية التعريب التي لم تجد اهتماماً كافياً في كثير من الدول العربية، إذ لا يزال التعريب فيها يحتاج إلى بذل جهد أكبر وعزيمة أقوى.

حول التعريب في الجامعات العربية:

كانت الدعوة للتعريب في القرن الميلادي الماضي نتاجاً طبيعياً لاستقلال دول عربية من الاحتلال الأوروبي. أما في الدول التي لم تكن تحت السيطرة الأوروبية المباشرة فإن جهوداً كبيرة قد بذلت لترجمة العلوم الخاصة من اللغتين الإنجليزية والفرنسية لملاحقة التقدم المعرفي المطرد في بلاد الغرب.

إلا أن تسارع الإنتاج العلمي وتطوره ونشره بشكل حثيث في تلك البلاد مع ضعف إمكانات اللحاق به في الدول العربية قد أحدث فجوة يتزايد حجمها كلما ضعفت الجهود الرامية لإنفاذ سياسة التعريب. هذه السياسة غالباً ما جاء أفرادها في إطار توجهات عقائدية عروبية أو إسلامية. لهذا فإن قوة الإرادة للاضطلاع بمهام التعريب تتفاوت من دولة عربية إلى أخرى، وفي كل بلد عربي من مؤسسة تعليمية لأخرى، ومن فترة زمنية سابقة إلى لاحقة، وذلك مع تقلبات الأوضاع السياسية الداخلية والخارجية لكل بلد، ومع ضعف الإمكانات المتاحة للتعريب فيها. فالتحديات الماثلة التي تواجه الأمة العربية إنما تستهدف، فيما تستهدف، لغتها وثقافتها. وبالإضافة لهذه التحديات

فإن حالة التفرق التي تسود العالم العربي ظلت ذات أثر سالب على كل تعاون عربي يعزز مكانة هذه الأمة. وفوق ذلك كله فإن التعريب في كل الدول العربية لم ينتهج منهجا قويما من حيث لم يستصحب البعد التأصيلي للمعرفة مما فصلناه آنفا في جملة من القضايا الجوهرية المهمة. وهذا أمر يجدر بالساعين إلى تعريب العلوم وضعه في الحسبان لدى صياغة مناهج التعليم العربية.

هذا مجمل ما عليه حال التعريب وتجاربه في الدول العربية. و يحسن هنا أن نورد مثالا لإحدى هذه التجارب مما أنجز في السودان.

تجربة التعريب في السودان:

بدأ تعريب المقررات الدراسية في المرحلة الثانوية في السودان بقرار سياسي شجاع بعد أقل من عشر سنوات من استقلال السودان. ولكن في التعليم الجامعي لم يبدأ التفكير في التعريب إلا قبل نحو ثلاثة عقود من السنين، وبذلت جهود مقدرة من جامعة الخرطوم كبرى الجامعات وأعرقها في إطار وضع خطط للقيام بتنفيذ التعريب. ولكن هذه الخطط لم تجد الاهتمام والجدية في تنفيذها إلا في بداية العقد الأخير من القرن الميلادي المنصرم عندما أقرت الدولة سياسة التعريب وجعلتها واحدة من أهم سياساتها التعليمية. وأنشأت الهيئة العليا للتعريب للإشراف على تطبيق هذه السياسات في الجامعات السودانية ومتابعة تنفيذها. ولقد قامت هذه السياسة على دراسات وافية وقويمة، واتخذت من التدرج وسيلة لتطبيقها في الجامعات، وتحسبت لكل المثالب التي قد تنجم من إنفاذ هذه السياسة إزاء الانتقال من اللغة الانجليزية إلى العربية. فقد تضمنت سياسة التعريب قرارا لتدريس اللغتين العربية والانجليزية بدرجة مكثفة لضمان أن يتخرج الدارسون بكفاءة عالية في نقل المعرفة للمجتمع المحلي بلغة عربية صحيحة، وأن يكونوا قادرين على مواكبة التطور العلمي دون عزلة أو انقطاع عن المجتمع العلمي الخارجي.

ولقد نجحت الهيئة العليا للتعريب فيما بذلته من جهود إرساء سياسة التعريب وجعلها واقعا في الجامعات السودانية، فأنجزت تأسيس مكتبة مراجعية مكتملة لإعانة الباحثين والمؤلفين والمترجمين. كما أصدرت عددا من المعاجم في فروع العلوم المختلفة لحاجة الدارسين ومؤلفي الكتب المنهجية التي تتابع تأليفها بجهود علمية سودانية خالصة. ويرجى أن تتزايد وتيرة الإنتاج العلمي

بالعربية كل عام.

ولقد أدى تطبيق التعريب بالسودان إلى ترقية مستوى الاستيعاب لدى الدارسين ومستوى الأداء المهني لدى المدرسين، مع اقتصاد ملحوظ في زمن التدريس. ومع ذلك فإن ثمة مشكلات بعضها متعلق بالإمكانات، وبعضها الآخر يتمثل في عدم التزام عدد من الأساتذة بالجامعات التدريس بالعربية لأسباب مختلفة أشرنا لبعضها آنفا.

- خاتمة:

وأخيرا يجدر بنا توكيد أن التعريب عودة للأصول، وفي الوقت ذاته، تطوير للعلوم وإغناؤها ودفعا للعلميين في البلدان العربية إلى مجالات التفوق والنبوغ، لبناء نهضة متميزة تزاوج بين الأصالة والمعاصرة؛ وأن ينظر لقضية التعريب بحسبانها أمرا حيويا، وقيمة حضارية، وضرورة تربوية، تنفتق عنها المقدرات الكامنة في عقول الباحثين. وهو أمر يهم العرب جميعهم، فلا بد أن تتضافر الجهود في سبيل تحقيقه في مجال العلوم المختلفة وإنفاذه في كل الجامعات العربية. وأن يلقى ذلك دعما ملحوظا من اتحاد الجامعات العربية والروابط العلمية العربية والمنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة.

- مراجع مكملة لموضوع البحث:

- رؤية تربوية حول تأصيل وترشيد مناهج العلوم بمؤسسات التعليم العالي والبحث العلمي: علي الطاهر. من أوراق مؤتمر التعليم العالي والبحث العلمي، ١٤ رجب ١٤١٠هـ - ١٠ فبراير ١٩٩٠م.

- حول تأصيل مناهج العلوم بالجامعات السودانية: علي الطاهر. مجلة التأصيل، إدارة تأصيل المعرفة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي بالسودان، العدد ٦ يناير ١٩٩٨م.

- تأصيل العلوم الطبيعية بين مستلزمات النهضة وتحديات العولمة: علي الطاهر. مجلة التعليم العالي والبحث العلمي، الإدارة العامة للبحث العلمي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي بالسودان، العدد الثالث، ٢٠٠٤م.

- حول تعريب العلوم الطبيعية في الجامعات العربية: علي الطاهر. من أوراق المؤتمر العربي لتدريس الطبيعيات، جامعة القاهرة، مصر، يناير ١٩٩٠م.

- تعريب مناهج العلوم في الجامعات العربية: علي الطاهر. مجلة

الدراسات الإستراتيجية، العدد ٦، أبريل- مايو ١٩٩٦م- الخرطوم- السودان.

- أخلاقيات البحث العلمي: علي الطاهر، مجلة أبحاث الإيمان، المركز العالمي لأبحاث الإيمان، العدد ١١، يناير ٢٠٠٠م الخرطوم- السودان.

- موجز تاريخ العلوم والمعارف في الحضارة القديمة والحضارة العربية الإسلامية: طه باقر، مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد- العراق، ١٩٨٠م.

- التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة: أحمد فؤاد باشا، جامعة القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ

- إسهامات المسلمين والعرب في العلوم الطبيعية والكونية: محجوب الحسين، جامعة أفريقيا العالمية، ١٤٢٥هـ- الخرطوم.

- موسوعة نوابغ العرب والمسلمين في العلوم الرياضية: علي بن عبد الله الدفاع، مكتبة التوبة، الرياض- المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ





د.سليمان يحيى محمد⊙

السياسات الثقافية للأمم في إطار العولمة

مقدمة:

تتناول هذه الورقة موضوع علاقة الشعوب بعضها ببعض في إطار التفاعل الاجتماعي والثقافي، ومدى تعاونها فيما بينها في مختلف مجالات الحياة، وعرض المساعي التي تبذلها من أجل الرفعة والتقدم وارتقاء سلم التطور التاريخي الحضاري، وتوضيح كيف تعمل لكي تحسم الخلافات التي تقع وسطها، والأساليب التي يتبعها بعض منها لفرض سيطرتها على الأخرى. وتتطرق الورقة حيال ذلك إلى التقسيمات التي صنعت دول العالم، ومن نظرة القوية منها إلى من هي أضعف، هذا بالإضافة إلى شرح أبعاد النظام العالمي الجديد وهيمنته على الشعوب من خلال ما عرف بالعولمة، وتبيان كيفية الاستفادة منه وتفادي المضار الناجمة عنه، واستغلاله بالصورة المثلى حتى تستطيع الأمم دعم بعضها بعضاً وتبادل المنافع فيما بينها، خاصة في المجال الثقافي.



الأمم المتحدة:

تشتمل كلمة (أمة) على معان عدة -وذلك بناء على ما تنطوي عليه من موضوعات تجعل الناس يتحدون حولها- إذ أنه لا بد من وجود موضوع ما يوحد مشاعر الناس ويجمعهم على صعيد محدد. فهناك، مثلاً، العامل الزمني التاريخي الذي ينتظم حياة الشعوب ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. فنقول مثلاً، الأمم الماضية، أي الأمم السالفة، وهي تلك الشعوب التي انقرضت بعد أن بنت حضارات الماضي السحيق وخلفت منجزاتها الحياتية. وقد تكون الوحدة نتاجاً للعامل الديني أي الروحي أو الجانب العرقي، حيث نجد مجموعة من الناس تربطهم عقيدة واحدة فتعرف بها ويقال عنها أمة كذا. وجميعهم يصنفون في مدارات واتجاهات فكرية وفلسفية عدة وفقاً لما يبدر منهم من آراء على الصعيدين النظري والتطبيقي العملي. فالوثنيون الذين يؤمنون بالإله بوذا مثلاً يقال لهم أهل الديانة البوذية أو الأمة البوذية. وهكذا فالذين لا يؤمنون بوجود الإله أو الخالق يسمون بالأمم الملحدة أو اللادينية، ويقال عنهم الماديون. أما من هم عكسهم فيعرفون

⊙ أستاذ مشارك بجامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، أستاذ الفولكلور بكلية الموسيقى والدراما

بالأمة المؤمنة ويطلق عليهم المثاليون. وبالمثل يسمى أتباع الديانة المسيحية بالأمة المسيحية. كما يعرف معتنقو الدين الإسلامي بالأمة الإسلامية، أو أمة الرسول محمد (صلى الله عليه وآله وسلم). وقد يكون العامل الموحد بين الناس ليجعل منهم أمة هو المنهج الفكري والسياسي الذي يتبعونه ويسيرون على هديه. فأنصار المذهب الرأسمالي (الأوروبي الأميركي) يطلق عليهم اسم الأمة الغربية، أما أنصار المذهب الماركسي فيسمون الأمة الاشتراكية. وبذلك فقد صنف العرب المسلمون بالأمة الشرقية.

فالأمة إذن هي مجموعة من الناس يعيشون في منطقة جغرافية معينة تسمى قطرا أو بلدا، وتعرف تلك المنطقة بحدودها السياسية المعلومة لدى العالم. وهي تخضع أيضا لسلطة حكومية محددة، وتجمع بينهم بعض العناصر والمكونات الثقافية التي تحدد هويتهم وانتماءاتهم التي تتمثل في البعد التاريخي واللغة والدين والنشاط الاقتصادي والتركيبة الإثنية والتكوين الاجتماعي والبناء النفسي والمشاعر الموحدة. بالتالي فإن أقوى عامل يوحد الشعوب و يجعل منهم أمة هو البلد الذي ينتمون إليه، وهو أضيق مجال ممكن فيسمى أهل ذلك البلد بأمته.

و تتوافق العديد من البلدان على قضايا معينة كحقوق الإنسان مثلا وتتوحد حولها تعرف بالأمم المتحدة، وهذا هو المقصود حاليا. ومن المهم هنا أن نوضح أن لكل أمة ملامحها الخاصة وهي تلك التي تسودها وتخلق سعادتها، كما يقول نعمان عبد الرازق في حديثه عن الحضارة . «ملامح الأمة ـ بهذا المعنى ـ هي تلك القسمات البارزة والواضحة والشائعة، فليس صحيحا أن الأمة ـ أي أمة ـ هي سديم متجانس، إلى حد التطابق، ليس فقط بين أفرادها، بل أيضا بين جماعاتها. وملامح أي أمة، هناك السائد، وهو ما شاع واكتسب عمقا واستمرارا، وهناك غير الشائع والنادر، وغير المتكرر، والذي يتميز بأنه غير أصيل، وهناك ملامح هامشية ليس لها الوجود نفسه، سواء قوتها أو انتشارها، وهذه لا تعبر عن الميل الفطري التلقائي للأمة، بل هي بمثابة الاستثناء الذي يثبت القاعدة، وهي كل ما ظهر دون أن يحوز إقبالا أو إجماعا من الأمة، وهذه هي السمات التي لم تحقق نجاحا في الأمة، ولم تحقق الأمة بها أي ازدهار أو تقدم»(١).

ويرى أن ملامح الأمة «قد تشكلت عبر قرون طويلة حتى تستطيع أن تميزها عن باقي الأمم وتجعل لها كوامنها الداخلية، وميولها

المراجع:
١/ نعمان عبد الرازق السامرائي: نحن والحضارة والشهود، ج١، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠١م، ص١٦٨ ـ ١٦٩.

الفطرية، واختياراتها الجماعية، وتفضيلاتها الطبيعية، وتشحذ قيمها ومبادئها وعوامل أفكارها الغالية ومقدساتها التي تكون محل اعتراف الجميع، وطرق تواصلها مع الماضي عبر التطور التاريخي صعوداً وهبوطاً في إطار واقعها الذي تعيشه حتى تصبح نظام حياتها بجوانبه السياسية والقانونية والأخلاقية الشاملة»(٢).

وبهذا المعنى فإن ثقافة أي أمة تعد رأسمالها الكبير، حيث لا توجد أمة بدون ثقافة وفكر خاص أو حضارة معينة. فالثقافة كما ينظر إليها نعمان عبد الرازق تصنع الولاء وتمنحه بحز إرادتها. وهي تزدهر وكذلك تضمحل وفقاً للقوانين المسيّرة لحياة البشر، والتي يصعب تجاوزها أو تجاهلها، لأنها هي التي تؤدي إلى تفتق الذهن وخلق الإبداع وحسم المشاكل على حد قوله: «فالاستبداد في الحكم يفضي عادة إلى تخلف العقل، والتخلف يؤدي إلى تخلف التربية، وتخلف التربية يقود إلى نقد التراث الديني، وهكذا يحصل دوران في حلقة مفرغة، إذ يجري التنقل من المشاكل الثقافية إلى السياسية إلى التاريخية، دون حسم مشكلة من هذه المشاكل».

عموماً لقد بدأ العالم في البحث عن صيغة توافقية تجمع بين دول العالم وتوحد شعوبها وأممها وتوقف التناحر والصراع فيما بينها. فجاءت فكرة عصبة الأمم، وهي نظام فيدرالي قديم قدم المدنية والحضارة. فقد كان ومنذ زمن بعيد هدف الغزاة هو امتلاك العالم وتوحيده، حيث أطلق بعض الحكام المصريين والبابليين على أنفسهم (ملوك العالم). وقد طرق فكرة عصبة الأمم العديد من المفكرين أمثال الفيلسوف إيمانويل كانت الألماني وفولتير الفرنسي ولامارتين السياسي الشهير في الفترة ما بين السابع عشر والتاسع عشر، وذلك لتخليص أوروبا من الحروب التي اجتاحتها وسودت تاريخها. فعقدت في لاهاي عام ١٨٩٩م و١٩٠٧م مؤتمرات سعت البلدان المتصارعة من خلالها حل مشكلة التسلح، غير أنها فشلت وازداد التسابق نحو التسلح. وبدأ التكالب نحو المستعمرات لدعم التسلح، الأمر الذي قاد في النهاية إلى حرب كونية طاحنة فقد فيها الكثير من الأرواح والعتاد واكتوت بنارها الدول المتحالفة. حينها فكر الساسة في ضرورة إنشاء منظمة عالمية تحقق السلام وتنجي البشرية وتبقي على المدنية.

فقامت معاهدة فرساي بمبادرة من توماس ويلسون، رئيس الولايات المتحدة، وصاغ أربع عشرة نقطة قامت عليها ما عرف بعصبة الأمم، وذلك لتجنب أي كارثة كونية أخرى. وعندما وافقت عليها كل من

٢/ نفسه ص١٤٢ ـ ١٤٦.
٣/ نفسه ص١٤٢.

بريطانيا والنمسا وتركيا وبلغاريا، كونت المنظمة واعتمدت فيما بعد لتكون هيئة الأمم المتحدة بعد أن فشلت العصبة(٤).

ففي عام ١٩٤٥م عقد في سان فرانسيسكو مؤتمر كبير تضافرت فيه الجهود لإنشاء هيئة الأمم المتحدة لفض المنازعات الدولية والمساعدة في بناء عالم أكثر رخاء، وأن يتعاون الناس في مختلف البلاد والأجناس لإرساء قواعد الهيئة لإسعاد البشرية وتحقيق الأمن الدولي. فكونت المجالس والأمانات الخاصة بالهيئة ومحكمة العدل الدولية واختيرت لها اللجان وحددت اختصاصاتها. وكان ذلك بمثابة رؤى جديدة لرسم سياسات العالم. وتم بموجب ذلك إنشاء النظام الدولي لحقوق الإنسان المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكان يتضمن ثلاثين مادة بناءً على اتفاقيات جنيف الأربع عام ١٩٤٩م وبروتوكول لاهاي وجنيف عام ١٩٧٧م. وقد قرّب قرار الجمعية العامة المتحدة رقم ٢٤٤٤ الشقة بين القانونيين واللجنة الدولية للصليب الأحمر. كما منحت عام ١٩٩٩م الصفة الاستشارية لدى المجلس الاقتصادي والاجتماعي(٥).

هكذا قامت الأمم المتحدة بالاتفاق على إقرار السلام والمحبة، والتعاون بين الدول. لذلك فقد ظن الكثير أن الخلافات الدولية ستنتهي، وأن الانقسامات ستقل على الأقل. ولكن سرعان ما ظهر الانقسام داخل الأمم المتحدة، وظهرت مجموعات وتكتلات أخرى. حيث بدأت الدول تختلف في طريقة التفكير في حل مشاكلها وفقاً لمناهجها وتوجهاتها الحضارية وبنياتها الثقافية والمدنية الخاصة. فعمدت كل من الدول الكبرى إلى احتضان الصغيرة التي تتفق معها في الأهداف أو المصالح أو الأفكار أو الأيديولوجيات. فكونت الأحلاف مثل شمال الأطلسي ووارسو والحلف المركزي وحلف جنوب شرق آسيا، كذلك الاتحادات مثل الاتحاد الأفريقي والدول الأوروبية ودول عدم الانحياز والمنظمات مثل المنظمة العربية والأحزاب والاتحادات والروابط والهيئات وغيرها(٦).

وفي غضون هذا الواقع المتناقض المليء بالصراعات والنزاعات والتكتلات، وقياساً إلى ما يجري في العالم اليوم من ثورة في التكنولوجيا الحديثة ومكتسباتها الحضارية المعاصرة نجده قد انقسم حولها في داخله إلى عوالم عدة. ونظرا للتباين النسبي في مستوى إنجازاتها الحضارية فقد جرى تصنيفها إلى ثلاث كتل أو منظومات رئيسة من قبل تلك القوية، وهي منظومة العالم الأول،

٤/ التربية الوطنية للصف السادس الابتدائي، وزارة التربية السعودية، قسم المناهج والكتب، ص٦٥ـ٧٦.

٥/ أحمد المنقى: ملخص مواد دورة تدريبية عن المبادئ والمعايير والآليات الدولية لحقوق الانسان، الخرطوم، مركز الخرطوم الدولي لحقوق الانسان، بدون تاريخ، ص٤.

٦/ التربية الوطنية للصف السادس، مرجع سابق، ص٨١ـ٨٤.

والثاني، والثالث. وصارت تعد الكتلة الأولى الأكثر تقدما من وجهة نظر حضارية أوروبية أميركية قياسا إلى حال المنظومتين الأخريين، مع ملاحظة أن الكتلة ظلت تتأرجح بين التقدم والانهيار. أما الأخيرة فتعرف بكتلة دول العالم الثالث أو الدول الأقل حضارة وثقافة ونموا، وهي تعد بذلك الأشد تأخرا والأكثر معاناة من الكتلتين الأخريين. وبناء على هذا الواقع فإن غالب سكان العالم الذين ينتمون إلى دول العالم الثالث يواجهون تحديات جمة من جراء أساليب الهيمنة التي تفرضها عليهم منظومة دول العالم الأول والمتطورة تكنولوجيا، وهي التي صارت تعرف بالقوى العظمى، وذلك باستخدامها للتكنولوجيا الحديثة، وتطبيقها في سياساتها تجاه العالم فيما يعرف بنظام العولمة، وذلك من خلال تنفيذ شروط ما ابتدعته من نظام لحكم الدنيا وهو النظام العالمي الجديد عبر مؤسساتها الكونية كالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية والفضائيات ونظم الاتصال الحديثة، ومن خلال أجهزتها الإعلامية وما تبثه من برامج وما تنشره من معلومات صارت تجعلها متاحة لجميع الناس. وبذلك فهي تسرع الخطى لفرض قيمها الحضارية ووعيها الثقافي والمعرفي على شعوب الدول النامية(٧).

وهي تعمل حيال ذلك بدقة وتتحرك بخطوات مدروسة وبرامج مخططة لخلق دولة مركزية تتولى قيادة العالم كله، وتحويل الدول الأخرى إلى مجرد مقاطعات منقادة لها وتتبعها قسرا، وتخضع تلقائيا لسيطرتها. وهذا يتطلب منها إلغاء الحدود السياسية والجغرافية لتلك الدول، وطمس هوياتها الحضارية والثقافية، وتهميشها وتحويلها لمجرد (شعر تابع رقبة) كما يقول المثل السوداني.

ما هي الثقافة؟:

هناك تعريفات متعددة لمفهوم الثقافة، وذلك بناء على وجهات النظر المختلفة في تفسيرها وشرحها لمعنى الكلمة. وقد شرح قاموس (المنجد) كلمة (ثقف) بمعنى صار حاذقا خفيفا سريع الفهم، وهو مهذب ومتعلم ومتمكن من أداء الفعل. وفي هذا الإطار تقول هدى مبارك ميرغني: «علم الثقافة هو الدراسة العلمية التفسيرية للظواهر الثقافية بالذات، ويهتم هذا العلم بدراسة الظواهر والأنساق، والتفاعل بين عناصر الثقافة الواحدة، أو المقارنة بين أنماط الثقافات المتباينة، كما يعنى بدراسة مكونات كاللغة، والمعتقدات، والإرث الشعبي،

٧/ عاطف السيد، العولمة في ميزان الفكر، دراسة تحليلية، الاسكندرية، مطبعة الانتصار، ٢٠٠١م ص٥.

والطقوس إلى جانب الاهتمام بأصول الثقافات؛ نشأتها، لماذا تتغير، ولماذا تستمر، ووصف النظريات والمناهج والأبحاث الخاصة بهذا العمل»(٨).

وقد أوضحت أن أول من استخدمه هو عالم الكيمياء الألماني فلهلم أوزفالد عام ١٩٠٩م، ثم سار على نهجه عدد من الآخرين. وفي عرضها لتطور المصطلح عرفت التكامل الثقافي باعتباره يمثل العمليات كافة التي تحقق وحدة الثقافة وكليتها، وتعبر عن مجمل الفعاليات التي تحقق بها الوحدة الثقافية على مستوى شمولي، في مقابل حالات التوافق في الأنساق الثقافية(٩). كما عرفت مصطلح التنوع أو التعدد الثقافي بقولها إن هذا المصطلح يشير: «إلى الاختلافات القائمة بين المجتمعات الإنسانية في الأنماط الثقافية بفعل تباين العوامل البيئية والاجتماعية والعرقية»(١٠)، هذا بالإضافة إلى الجوانب الأخرى المتعلقة بالثقافة كتاريخ ومركب لمجموعة من السمات وكشكل من أشكال التوازن في إطار التغيير بين الشقين؛ المادي والمعنوي، والتفكك الاجتماعي.

المفهوم الأوروبي للثقافة:

تعني كلمة (Culture) أي ثقافة في اللغة اللاتينية حرث الأرض وزراعتها. وقد ظلت تستخدم الكلمة بهذا المعنى في أوروبا طوال العصرين اليوناني والروماني. وكانت تسمى الفلسفة آنذاك (Mentis culture) والتي تعني زراعة العقل وتنميته. وفي القرون الوسطى أصبح دور الفلسفة هو تنشئة الناس على تكريم الآلهة. وقد عمد الفلاسفة إلى تطبيق المناهج العلمية في دراسة المسائل الإنسانية. وبذلك فقد ظهر إلى الوجود ما عرف بمدرسة الثقافة الأوروبية. حيث بدأ يستخدم المصطلح بغرض العمل على تطوير الإنسان ماديا ومعنويا، خاصة بعد قيام المجتمع الصناعي الأوروبي على أساس النهضة الزراعية.

وقد بدأ آنذاك التفكير في الاستعمار الاستيطاني. وتم توجيه العلماء خاصة الاجتماعيين والأنثروبولوجيين نحو دراسة ثقافات العالم الآخر وتحديد مدى قربها وبعدها من الثقافة الأوروبية. وربطت الثقافة بالحضارة وجعلت ملازمة لها، ونما الشعور لدى الإنسان الأوروبي بأنه هو الأرقى والأكثر حضارة وتقدما، ومن ثم الأفضل ثقافة عن غيره، وبالتالي تقع على عاتقه مهمة نشر الثقافة ونقل الحضارة إلى العالم المتخلف، على حسب زعمهم.

وفي هذا الإطار تقدم العلماء والمختصون ببعض التعريفات لمعنى

٨/ هدى مبارك مرغني، مدخل لدراسة الثقافة السودانية، أم درمان الأهلية، مركز محمد عمر بشير للدراسات السودانية، ١٩٩٨م، ص٣٣.
٩/ نفسه، ص٣٢.
١٠/ نفسه، ص٣٣.

ثقافة. فقد عرفها إدوارد تيلور في كتابه الذي أسماه (Primitive Culture) الذي أصدره عام ١٨٧١م تعريفاً إثنوغرافياً واسعاً بقوله إنها تعني: "ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان، من حيث هو عضو في مجتمع"(١١). وقد اكتسبت بذلك مضموناً اجتماعياً لدى الألمان، إذ إنها أصبحت تدل لديهم على التقدم الفكري الذي يحققه الفرد أو المجموعات الإنسانية عامة، حسب اعتقادهم، من وجهة نظر تطورية تاريخية، خاصة انهم يعتبرون أن التمييز بين مراحل تطور البشرية يعتمد أساساً على التقدم الفكري.

أما الإنجليز فقد نظروا إلى الثقافة من زاوية تطبيقية وعملية، واعتبروا أن الثقافة ما هي إلا عملية ترق نحو الكمال الإنساني، وتتم عن طريق تمثل أفضل الأفكار التي عرفها العالم وتطور الخصائص الإنسانية المميزة، وذلك وفقاً لآراء ميتيو أرزولد، الذي فرق بين الثقافة الدينية التي يرى أنها تعلم الاستقامة والانضباط، والثقافة العلمانية حيث إنها تبلور الحقائق الموضوعية. وهو يعتقد أن النوعين يساهمان معاً في ترقية الحياة الإنسانية(١٢).

أما الأميركان فقد أخذوا برأي الفيلسوف جون ديوي القائل بأن الثقافة هي حصيلة التفاعل بين الإنسان وبيئته. ويتفقون في ذلك مع كلايد كلوكهون، الذي قال إن الثقافة هي: "مجموعة طرائق الحياة لدى شعب معين، أي الميراث الاجتماعي الذي يحصل عليه الفرد من مجموعة التابعين لها، أو هي الجزء الذي خلقه الإنسان في محيطه. وهي التي تحدد الأساليب الحياتية، أو هي طريقة التفكير والشعور والمعتقدات، إنها معلومات الجماعة البشرية في ذاكرة أفرادها أو في الكتب أو في المواد والأدوات"(١٣).

غير أن مالينوفسكي يرى أن الثقافة عبارة عن جهاز فعال يمكن الإنسان من الانتقال إلى وضع أفضل حتى يواكب المشاكل التي تواجهه في بيئته. وقد ورد في المعجم الفرنسي أن كلمة ثقافة بمعناها العام المتجرد تقف مقابل كلمة طبيعة باعتبارها تمثل العبقرية الإنسانية مضافة إلى الطبيعة بغية تحرير عطاءاتها واغنائها وتنميتها(١٤).

وهناك أكثر من ١٦٤ تعريفاً للثقافة أحصاها كوبير وكلوكهون عام ١٩٥٢م. كما ورد لدى نصر محمد عارف أنها لم تخرج عن كونها سلوكاً متعلماً، وأفكاراً عقلية أو روايات أو آلات دفاعية أو مسألة

١١/ نصر محمد عارف: الحضارة ـ الثقافة ـ المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م، ص١٩.
١٢/ نفسه، ص١٩.
١٣/ نفسه، ص٢٠.
١٤/ نفسه، ص٢١.

دينية أو كل أمر يقيم التفاهم بين الجماعات(١٥).

وعلى ضوء هذه المفاهيم انطلق المفكرون والعلماء الأوروبيون خاصة الأنثروبولوجيون من ثلاث قواعد أساس في تعريفهم للثقافة، يرون في أولها أن المجتمعات البشرية تسير سيرا متصاعدا في تطورها؛ بدءا من المرحلة البدائية الأولى وصولا إلى تلك الراقية التي بلغها مجتمعهم المعاصر.

بعد ذلك قسموا المجتمعات بناء على هذا السلم التدريجي للثقافة وفقا لقربها أو بعدها من الثقافة الأوروبية الراقية. ومن ثم ظهرت المفاهيم التدريجية مثل اللحاق بالركب وتضييق الفجوة والتحديث وغيرها. والقاعدة الثانية تقول إن الثقافة تنشأ في مجتمع معين مثل المجتمع الأوروبي وتنتقل إلى المجتمعات الأخرى (Trans-culturization) الأقل تطورا. ومن ذلك برزت لديهم مفاهيم مثل رسالة الرجل الأبيض والدور التحضيري الأوروبي والثورات الثقافية، وما شابه ذلك. بينما تنبني القاعدة الثالثة على مبدأ التثاقف أو المثاقفة (Acculturation) حيث يرى أنصار هذه القاعدة أن المجتمعات تتأثر ببعضها بعضا ثقافيا نتيجة للاتصال بينها(١٦).

و أصبح بناء على ذلك، المدلول اللغوي لكلمة ثقافة يفهم لدى الأوروبي بأنه محاولة زرعه قيمه وأخلاقه ومعتقداته وسلوكياته ومؤسساته وأنظمته ومجمل نمطه المجتمعي والمعيشي في المجتمعات الأخرى، تمهيدا لحصاد ثمارها، سواء عن طريق استفادته من عقول الآخرين، أو استغلال مواردهم الاقتصادية، أو توظيف نظمهم السياسية لتحقيق مصالحه، وفوق هذا وذاك جعل نفسه مثالا يحتذى به.

ووفقا لكل هذه المفاهيم للثقافة، وبالمثل الحضارة والمدنية، فإن مدرسة الثقافة الأوروبية تتعامل مع هذه المفاهيم تعاملا متميزا. فهي تعتبر أن قيم المجتمع الأوروبي ومعتقداته وأنماط سلوكه ومدركاته وجميع وسائل حياته هي الأرقى دائما، والأحسن. أما المجتمعات الأخرى فينظر إليها الأوروبيون بفوقية ويعتبرونها تقليدية أو رجعية، أو بالأحرى متخلفة وتقف في بدايات سلم الحضارة الأوربي. بالتالي لا بد لها، إن أرادت التطور والتقدم والتحديث، أن تنقل نمط الثقافة الأوروبي وتتخلص تماما من موروثاتها الثقافية وقدراتها. هذا المفهوم (الحصاد الزراعي) للثقافة يتسم بالبغي الأوروبي الاستعماري الذي اتخذه وسيلة ناجعة وأساسا لفرض الهيمنة على الشعوب الأخرى والسيطرة عليها وابتزازها وجرها إلى مناهجه وأساليب حياته وطريقة

١٥/ نفسه، ص٢٢.
١٦/ نفسه ص٢٢-٢٤.

تفكيره، وجعلها سوقاً رائجة لمنتجاته سواء كانت تدري أم لا تدري.

المفهوم الحواري والتأثير التبادلي للثقافة:

تناول محيي الدين صابر مفهوم الثقافة في علاقتها بالعمل والدين والتعبير الفني الجميل، وأوضح دورها في التنمية الشاملة وتحقيق الديمقراطية وتوظيفها في مواجهة التحديات القومية والمشاركة الحضارية وحماية المجتمع من التجزئة والتخلف والتبعية الصهيونية، وعدها مستودعا لقيم الأمة العربية المسلمة في قتالها في معركة التقدم والمعاصرة. ويرى بذلك أن الثقافة العربية الإسلامية ثقافة إنسانية مشاركة لها دور في مسيرة الثقافة العلمية والحضارة البشرية خاصة فيما سمي بالنهضة الأوروبية، ويقول إنها ثقافة أصلية لكل الشعوب الإسلامية التي تمثل اللغة العربية مستودع عقيدتها ومستقر فكرها. وهو يرى أنه لا بد من التفريق بين معنى الثقافة في مفهومها الكلي وبين أنواع معينة منها. إذ إن لها أبعادا زمنية لكونها تتناول معارف الإنسان جميعا ورؤيته للحياة ونظمه وتنظيماته وسلوكه وكل منتوجاته الإبداعية التي يعبر من خلالها عن نفسه كالشعر والموسيقى والمسرح والتشكيل وغيرها، ويورد قوله: «فالثقافة، والقول نعيده، مرادفة لمفهوم الحضارة، وهي بذلك يسعى الإنسان من خلالها في علاقته الطويلة، والمتنوعة مع البيئة الطبيعية فيما تعايش معها وفيما طوعها، وفيما سخرها، كشفا واختراعا، دفعا لشرها، والتماسا لخيرها، من ناحية. وفي علاقته بالبيئة الاجتماعية فيما تصور، وفيما استحدث وفيما شرع، وفيما نظم، اختيارا وابتداعا، طلبا لبقائها، وإصرارا على صيرورتها من ناحية أخرى. كل هذه الخبرات الإنسانية، في المجالات المختلفة، التي هي ميراث البشرية، هي ما يتضمنها مفهوم الثقافة»(١٧).

وبذلك فإن د.محيي الدين صابر يعتبر أن الثقافة هي التي تشكل هوية الفرد والجماعة، أي الأمة، وأن تتكون منها شخصيته تاريخيا وحضاريا. وهي تحمل قيمه، ومنطلقاته، وعبقريته، وإبداعاته، وملامحه الفكرية والنفسية، ومجمل حياته. ومن رأيه أن الثقافة تحافظ على ذات الفرد وتفتح أمامه آفاق الحوار مع الآخرين، وتتيح له فرص الأخذ والعطاء والمشاركة الحية والمساهمة في خلق الصياغات الجديدة. هذا بالإضافة إلى مقدرته على المساهمة في البناء الحضاري الحديث ومعايشة المعاصرة. كذلك التخطيط لصنع الحياة المستقبلية وتنظيمها واستغلال مواردها البشرية والمادية، وتوفير أفضل ظروف

١٧/ محيي الدين صابر: من قضايا الثقافة العربية المعاصرة، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٨٦م، ص٢٦.

التنمية الشاملة وأدواتها وتشريعاتها وإنشاء كل المؤسسات الجامعة التي تؤهل العالم إلى تعبير قومي خاص ووحدة ثقافية متكافئة.

وبالرجوع إلى سمنار الهوية الثقافية والسياسات الثقافية في السودان، الذي عقد في قاعة الشارقة في أغسطس عام ١٩٩١م، والذي قدمه معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم بالتعاون مع مؤسسة فريدريش أيبرت الألمانية، نجد أن غالب المساهمين فيه بأوراقهم العلمية المتخصصة قد تناولوا المفهوم العام لماهية الثقافة، وأوردوا العديد من التعريفات الشاملة لكنه الثقافة السودانية وتداعياتها. هذا بالاضافة إلى ما تطرقت إليه هدى مبارك ميرغني من مفاهيم وآراء وتعريفات للثقافة عموماً والسودانية بصفة خاصة في دراستها لها. وقد قدمت تحليلاً رائعاً ومقارنات حية لما تدور حوله تلك الآراء والاتجاهات العالمية منها والمحلية. نأخذ منها كمثال ما قاله عبد الغفار محمد أحمد في ورقته بعنوان: (مدلول الثقافة وحوار الثقافات السودانية) التي قال فيها: «فالثقافة بتحديد شديد هي مجموعة الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية والنشاط العلمي الذي يمارسه الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه وتكون بمثابة المحيط الذي يشكل الفرد فيه طباعه وشخصيته(١٨).

و يخلص من ذلك إلى أن: «الثقافة إذا أردت قولاً مجملاً، هي أفعال وأفكار، إضافة إلى ما ينتجه الإنسان من أدوات تقنية ليستعين ببعضها في إعادة إنتاج بعض حوائجه، ويعبر عن الثقافة من خلال الموروث الشعبي وفي إطار فكر الصفوة، فهي عنصر التواصل الإنساني بين الأفراد فيما بينهم وبين الجماعات ذات السمات والخصائص المشتركة. وهذا التواصل يتم أساساً من خلال عملية الإبداع وإعادة الإبداع التي يقوم بها الإنسان معبراً عن المجموعة المتجانسة التي يرتبط بها وعن سماتها الجمعية»(١٩).

وقد خلص د.محمد عمر بشير في نقاشه لأهم العناصر التي تكون الثقافة السودانية في إطار المفهوم العام للثقافة إلى تعريف الثقافة بأنها: «هي مركب يشتمل على المعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعرف وغير ذلك من القدرات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع. وهي مجموعة المفاهيم والمثل العليا التي تشترك فيها جماعة من الناس، والأجناس، والأمم أو الدول. وتتضمن هذه المفاهيم كلاً من العناصر العقلانية وغير العقلانية، وكذلك العناصر

١٨/ عبد الغفار محمد: مدلول الثقافة وحوارات الثقافة في السودان، سمنار الهوية الثقافية والسياسات الثقافية في السودان، الخرطوم، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، ١٩٩١م، ص٢.
١٩/ نفسه، ص٢.

المادية وغير المادية. والثقافة شئ مكتسب ويختلف من مجموعة إلى أخرى ومن فترة زمنية إلى سواها. وهي أيضاً لا تتسم بالاتساق حتى داخل المجموعة الثقافية الواحدة، كما أنها لا تتصف بالثبات؛ فهي تتميز بديناميكيتها وتتأثر بالتغيرات التي تحدث في المجتمعات، وبالدرجة التي تتعرض فيها للاحتكاك بالثقافات الأخرى»(٢٠). فالثقافة إذاً، كما أوضح أحمد الطيب زين العابدين، هي التجربة المتراكمة والإنجاز الحضاري والقدرة البشرية على الانتخاب والاختبار(٢١)، وتشمل في ذلك مجمل أساليب حياة الناس وقيمهم وعاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم وأفكارهم وخبراتهم ومهاراتهم وقدرتهم على التعامل مع بيئتهم وفرض سيطرتهم عليها وتسخيرها لصالح منفعتهم وتحقيق وجودهم في هذا العالم. ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه لا يمكن فهم السياسات الدولية تجاه الثقافة خارج إطار العولمة كأهم مرتكزات النظام العالمي الجديد. وهو أقصى تطور بلغته الأمم المتحدة كنظام حضاري ثقافي يشمل العالم ويوجه سياساته للسير نحو المستقبل.

الثقافة في إطار سياسات العولمة:

لقد تم استخدام لفظ العولمة لوصف ما يجري في العالم الآن. وقد عرفت بأنها «تبادل شامل وإجمالي بين مختلف أطراف الكون يتحول العالم على أساسه إلى محطة تفاعلية للإنسانية بأكملها وهي نموذج للقرية الصغيرة الكونية التي تربط بين الناس والأماكن ملغية المسافات ومقدمة المعارف دون قيود»(٢٢). وهناك من وصفها بالإمبريالية في مرحلة سقوط التعددية القطبية، ومن قال عنها إنها تمثل فترة ما بعد الاستعمار، كما ذهب آخرون إلى أنها تعني التضاؤل السريع في المسافات الفاصلة بين المجتمعات الإنسانية سواء فيما يتعلق بانتقال السلع أو الأشخاص أو رؤوس الأموال أو المعلومات أو الأفكار أو القيم. ويوجد من يقول بأنها «تعبر عن انسحاق الإنسان أمام سطوة الآلة والتقدم العلمي وتركز رأس المال وانعدام القيم الإنسانية والأخلاقية وسياسة المنطق والربح والازدهار الفردي والبقاء للأقوى من خلال تجارة السوق المعلوماتية والاستلاب الثقافي لشعوب والدول والقوميات»(٢٣).

وقد نظر إليها بعضهم من ناحية اقتصادية وسياسية وتناولها بقوله إن العولمة «تعني تحول العالم إلى منظومة من العلاقات الاقتصادية

٢٠/ محمد عمر بشير: التنوع الثقافي والوحدة الوطنية، نقلاً عن هدى مبارك: مدخل لدراسة الثقافة السودانية، مرجع سابق، ص٥٦-٦٠.

٢١/ نفسه، ص٤٢-٥١.

٢٢/ طيب الأسماء إبراهيم: قطاع الانتاج الحيواني في السودان الواقع والمستقبل في ظل العولمة، مؤتمر البحث العلمي الطلابي الأول حول قضايا العولمة، الخرطوم، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، مركز البحث العلمي والعلاقات الخارجية، ٢٠٠١م، ص٢٦٢.

٢٣/ نفسه، ص٢٦٣.

التي تزداد تعقيداً لتحقيق سياسة نظام اقتصادي واحد، وإنه منذ بدء الشركات المتعددة الجنسيات وتطورها وتضخمها فقد تطورت العولمة اقتصاديا ومعلوماتيا، وأدى تعمق هذا التطور إلى الإسراع لتضخم هذه الشركات، بدءا من زيادة قدرتها للاستفادة من فروق الأسعار والمزايا الضريبية وانتهاء بتركيز الإنتاج في المكان الأرخص ونقل المنتجات إلى المكان الأعلى فائدة على مستوى الكرة الأرضية. وبالتالي تجسيد ما يسمى بصناعة الأسواق التي تضمن عالمية التصدير والاستيراد»(٢٤).

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود تناقض داخل نظام العولمة بين المعسكرين الرئيسين في العالم؛ المعسكر الاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفيتي والرأسمالي بقيادة الولايات المتحدة ودول غرب أوروبا.

بالتالي، فإنه وبقدر ما للعولمة من تحدٍ حضاري عالمي، لها تحدياتها الخاصة ومشكلاتها التي تواجهها على الصعيدين الداخلي والخارجي. فهي على المستوى الداخلي نجدها مواجهة بتناقضاتها الخاصة التي تتمثل في قضايا رأس المال وانعكاساته على علاقات الإنتاج أي الصراع بين الدول المنتجة والمستثمرة صاحبة رأس المال والشركات القابضة المخططة للسيطرة والهيمنة على العالم. هذا بالإضافة إلى الصراع الدائر بين الدول المالكة لمدخلات العولمة حول اقتناص الفرصة لحيازة أكبر نصيب ممكن من عائداتها. وفي هذا الخضم تكون الدول الأقوى اقتصاديا وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأميركية هي صاحبة الحظوة. وأما على الصعيد الخارجي فإنها ستكون مواجهة بمقاومة شعوب الدول المستضعفة باعتبار ما سيصيبها من انهيار وتدهور مادي ومعنوي. لكن وفي إطار هذه المواجهة الحضارية الشاملة التي جاءت بها دول العولمة وقدمتها للعالم أجمع كنتاج لنهضتها وعضدت بها قيمها التي تعتقد أنها المقياس الوحيد لكل نهضة وتقدم، فقد أصيبت بعض دول العالم الثالث بصدمة حضارية وعاشت في حالة انهيار أفقدت شعوبها القدرة على التمييز والرؤية الصحيحة. فاستجاب كثير منها لحالة الانهيار هذه، وتعالت أصواتهم في المجتمع بألا سبيل إلى اللحاق بركب الحضارة إلا بالانسلاخ الكامل عن موروثاتهم الثقافية كلها والالتحاق بركب الحضارة الغربية ومحاكاة إنسان الغرب في كل شئ، حتى لباسه وعاداته وتقاليده. وتلك هي الصورة المثالية التي راودت حلم الغرب الذي شمر عن ساعديه وشد العزم على

٢٤/ نفسه، ص٢٦٤.

إحكام قبضته على العالم ونشر فكره وفرض ثقافته وسلوكياته وقيمه وأنماط استهلاكه على الآخرين لاسيما أن مخططاته لا تريد للعالم الثالث أن ينهض سياسيا واقتصاديا أو ثقافيا.

وهو في ذلك، لا يريد تصميم النموذج الغربي فحسب، بل إن هدفه الأساس من العولمة هو تشكيل أمم الحضارات العريقة ومن بينها سكان القارة الأفريقية وكذلك الآسيوية، والتدخل السافر في حضاراتها ونفسها وعقائدها، وتغريب إنسانها؛ في أفكاره ومناهج تعليمه، ودفعه نحو فقدان أصالته، وجرفه في تيار التبعية الذيلية للعولمة.

لكن رغم ذلك كله، فإن العولمة صارت تؤمّن نفسها على الساحة الدولية، وأصبحت حقيقة واقعة لا يمكن العيش بمعزل عنها. وقد فرضت تحديات تحتم على الكل مواجهتها بسرعة وبفاعلية كبرى. وبقدر ما تحمل العولمة من سلبيات تتمثل فيما تفرزه من أسلحة دمار شامل، ووسائل هيمنة جبارة على من لا يملكونها، وبما لديها من مخالب وأنياب حادة تتقن غرسها وتوظيفها للإجهاز على الدول الضعيفة، إلا أن لها إيجابياتها ومحاسنها أيضا. وذلك باعتبارها إنجازا حضاريا متقدما يساعد الإنسان على فرض سيطرته على العالم المحيط به وتحويله لخدمة أغراضه وتحقيق أهدافه وطموحاته في الحياة. لذلك فهي ظاهرة كونية وسلاح ذو حدين، الأمر الذي يتطلب طرحها بأبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وإخضاعها للبحث الدقيق والدراسة المتأنية، وفهمها في إطار النظام العالمي الجديد على ضوء المتغيرات في دور وظائف الدولة القومية. كما أنه ليس من الحكمة مواجهتها بمنطق الرفض الصريح، بل تنظيم أكبر قدر من إيجابياتها وتجنب سلبياتها.

وتقدم الغالي عبد العزيز بعدة تعريفات حول مفهوم العولمة ، منها ما يعتبرها مجرد هجمة رأسمالية نمطية تسعى إلى تفتيت الأمم في الأطراف وتذرية الطبقات العاملة، ومن ثم خلق كومة من العمالة المتعطلين، ومن ثم قال بأنها عملية تصبح شعوب العالم من خلالها متصلة ببعضها بعضا في كل أوجه حياتها؛ ثقافيا واقتصاديا وتقنيا وبيئيا. كما أنها تكثف العلاقات الاجتماعية عبر العالم حيث تترابط الأحداث المحلية المتباعدة بطريقة وثيقة كما لو كانت في مجتمع واحد. وفي ذلك يقول الغالي إن العالم صار مفتوحا على الأثير اللامتناهي. وليس هناك ما يفصم الإنسان من الاستسلام لجاذبية

اللغة والصوت والصورة سوى انتمائه وتحصنه بممانعة حضارية وثقافية عن التشويهات الأيديولوجية والأخلاقية والسلوكية فرديا وجماعيا. ويقول إن هناك آليات صراع شديدة التعقيد بين القوي والضعيف تارة من أجل الهيمنة والاستحواذ، كما هو لدى الدول القوية، وتارة من أجل الحفاظ على المعونة بالنسبة للضعفاء. ويرى أنه: «لعل أقوى حصن يمكن اللجوء إليه هو التراث الحضاري بكل قيمه الروحية والمادية»(٢٥).

وبالمثل يعتقد عزت إسماعيل أن العولمة تعني: «الانفتاح الثقافي العالمي دون حدود في ظل ثورة المعلومات والاتصالات المصاحبة للقرن الحالي بحيث يصبح العالم كيانا كبيرا يستعمر الكيانات الصغيرة»(٢٦). ومن رأيه حيال ذلك أن الولايات المتحدة هي الأكثر تقدما في التكنولوجيا المعلوماتية والاتصالات نظرا لقدرتها المادية اللامحدودة في جميع المجالات، وبالتالي فهي أكثر الدول استفادة من العولمة(٢٧).

والعولمة كما عرفها عاطف السيد هي: «تعبير بارز في الفكر الاقتصادي والسياسي الغربي كمرحلة من مراحل التطور في النشاطات والعلاقات الدولية بدأت في العصر عندما بدأ الغرب يفكر في تنظيم علاقاته بدول العالم وتبادل منافعه معها. وهي أيضا ظاهرة بشرية وقومية وموضوعية فرضت نفسها على العالم بأسره، حيث تتخطى العولمة حدود الدول لتنطلق إلى كل البقاع والأصقاع»(٢٨). فالعولمة وإن اختلف الناس حولها، تدعو إلى إيجاد ثقافة كونية أو عالمية تحوي منظومة من القيم والمعايير تسعى لفرضها على العالم أجمع. بحيث نجد أن البعد الاقتصادي للعولمة يؤثر بقوة في الجانب الثقافي لما تحتويه من سياسة عالمية، لأن من يملك القوة الاقتصادية الفاعلة يستطيع أن يفرض ثقافته على الطرف الأضعف اقتصاديا، الأمر الذي يجعل بعضهم يتخوف منها في سعيها لفرض ثقافة الغرب، ومحو الثقافات الأخرى تحت وطأة الاستعمار الثقافي العالمي. وغالبا ما تعجز الدول الضعيفة اقتصاديا من وقاية نفسها من تأثيرات الثقافة الوافدة إليها، فتضطر إلى التخلي تدريجيا عن سماتها وقيمها الثقافية لصالح الثقافة العالمية، ومن ثم تجد نفسها مدفوعة نحو الاحتماء بخصوصياتها هربا من الطوفان الثقافي العالمي، وبالتالي فإن العولمة الثقافية تؤدي إلى الانقسام والتفكك وإحداث شروخ عميقة تغور في أعماق الإثنية الثقافية للشعوب الضعيفة. ذلك فضلا عن محاولة

٢٥/ الغالي عبد العزيز أحمد: المسرح التنموي كوسيلة اتصال وأداة تحول اجتماعي في إطار العولمة، نفسه، ص١٩٢.

٢٦/ عزت إسماعيل: واقع التعليم في السودان ومدى تأثره بالعولمة، نفسه ص٣٦٩.

٢٧/ نفسه، ص٢٨١ ـ ٢٨٢.

٢٨/ عاطف السيد: العولمة في ميزان الفكر، مرجع سابق، ص٢٠٠١.

طمس معالم الثقافة الوطنية، وإظهارها بمظهر العجز والمحدودية المعلوماتية والتكنولوجية.

فالعولمة إذن تعتمد في تسويق ثقافاتها وترويجها على نطاق العالم عن طريق القنوات الفضائية وشبكات الإنترنت، وتسعى إلى زيادة التفاعل بين الشعوب والمجتمعات ودعم أواصر الاتصال بينها ودعم القوى التي تساهم في تنامي اتساق ترابطها. غير أن الثقافة الغربية التي تتدفق عبر العولمة تتعارض بوجه عام مع بعض القيم والمبادئ الحضارية لبعض الشعوب، الأمر الذي يدفعها حتماً نحو الوقوف ضدها والتعامل معها على ضوء مخاطرها والشعور بالخوف والحذر تجاهها. خاصة وأن ما تحمله الإنترنت من أفكار ثقافية أو دينية لا تتفق مع قيم تلك الشعوب وموروثاتها الثقافية الحضارية.

نتيجة لكل ذلك، فإن هناك من يؤيد العولمة ويقف في جانبها بغض النظر عن المعوقات التي ستنشأ باعتبارها لا تتناقض مع نمو الخصوصيات الثقافية أو الدينية أو الوطنية، بل يسعى لأن يوفر بها مناخاً عاماً للازدهار، ويعدها نوعاً من التطور ينبغي التفاعل معه والمشاركة فيه بالمواجهة الفعالة، لأنها قادرة على الاختراق من كل جانب. وليس من الممكن (قطع حبل السرة) معها، بل ينبغي العمل لتحويلها إلى عولمة إنسانية حرة عادلة(٢٩).

ويصف عزت إسماعيل التعليم في ظل العولمة بأنه اقتصادي، حيث يمكن تبادله بين الدول المختلفة باعتبار أن اللغة الخاصة لبعض المواد واحدة على مستوى العلم ولا تختلف في تدريسها أو محتواها سواء في الشرق أو الغرب، وفي جميع مراحل التعليم. كما أن التعليم يفيد كل المجتمع من خلال المعلم والمتعلم وأساليب التعليم. ويصف التعليم بالثقافة العالمية بما لها من أبعاد محلية وعالمية. ويرى أن المجتمعات تتأثر بالتطورات العلمية التي تحدث في أنحاء العالم وتتزايد معرفتها وثقافتها العلمية. وتتأثر الثقافة العالمية بالعوامل المحلية من حيث طبيعة الحياة والقيم والعادات والتقاليد والمشكلات التي تعترض المتعلم في حياته اليومية والبيئية(٣٠).

وهناك من يقف ضدها ويناهضها، باعتبار أن العولمة تعمل على دعم وفرض الرأسمالية وتدمر البراءة والنقاء كلياً، وما هي إلا نظام شمولي جامح ينطلق من الولايات المتحدة لفرض برجوازيتها على العالم بأسره بصورة أحادية الجانب، وتفعل الشركات العملاقة تجاه تخطي الحدود القومية لكل الدول. كما أنها تتبنى، وبصراحة، عناصر ثقافية

٢٩/ سليمان يحيى محمد: الفنان التشكيلي الأفريقي والانطلاق من المحلية إلى العالمية في آفاق الأصالة والتغريب، كتابات سودانية، عدد١٧، الخرطوم، مركز الدراسات السودانية، ٢٠٠١م، ص١١٩ ـ ١٤٨.

٣٠/ عزت إسماعيل: واقع التعليم في السودان، مرجع سابق، ص٣٧٠.

وسياسية معينة لا يتحقق فيها إلا البؤس والبطالة والجوع والتلوث. وإجمالا كل الظواهر السلبية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

غير أنه وفوق هذا وذاك فإن العالم صار مواجها بالعولمة وعليه أن يعد نفسه لها وعدم الاستسلام لها بكل محاسنها ومساوئها، باعتبار أنها تمثل تحولاً تاريخياً في حياة الناس في سيرها نحو التقدم، الأمر الذي يجعل منها فترة تحول صحية وقاسية، خاصة في ما يتعلق بالثقافة. ومعروف أن العالم، قديمه وحديثه، ظل يشهد صراعات ثقافية وغير ثقافية. بالتالي يصبح من الضروري أن تعدل كل ثقافة من آلياتها التقليدية لمجابهة القصف الخارجي ومقاومة الإلغاء القسري، وأخذ الجانب الإيجابي وتقديم نفسها بديلاً لما هو سلبي. وتكون في هذه الحالة مهمة الإنسان المثقف هي العمل على حل مشاكل أمنه بدلاً من أن يتحول إلى مجرد سمسار لثقافة أخرى، وذلك على حسب قول نعمان عبد الرازق بأهمية «تكوين رؤية شاملة للحياة والوجود والهدف من ذلك، لأن التحضر سلوك جماعي، يتجمع في وحدة ثقافية جامعة، تدفع بالأفراد محصلة مشتركة في العمران المعنوي والمادي، وكل هذا يتطلب نوعاً من التجانس يمكن تسميته بـ(الإجماع الثقافي) وهو ما توفره في العادة العقيدة الواحدة. أما الإجماع السياسي فتوفره قيادة (كاريزمية) ذات مواصفات عالية، وأهداف مشتركة»، ويمكن أن نقول: إن الأفكار هي «وقود التحضر، وبدونها يصعب قيام تحضر مفيد»(٣١). وهذا هو ما ذهب إليه أنطوان ثابت في تناوله لقضايا الثقافة العربية المعاصرة في قوله: «من هنا فإن التوصيف الأخلاقي السلبي لموجة العولمة المعاصرة يراد منه بالأساس إدانة الرأسمالية والغرب (الرأسمالي) لا سيما أن تقاليد معاداة الآخرين وأحياناً بطريقة المصادرة على المطلوب، تضرب عميقاً في الرؤية الفكرية السياسية للماركسيين العرب أكثر مما نقصد منه دحض أهمية ولازمية التفاعلات الاقتصادية والسياسية والثقافية بين العالم العربي والعالم، بما فيه الغرب»(٣٢).

ويرى في ذلك، أنه يوجد الكثير من اللبس والمفارقة والغموض في الرؤية في ما بين إدانة الغرب الرأسمالي من جهة، والإقرار الضمني أو الصريح بتفوق منظومة العلاقات الرأسمالية الغربية الاقتصادية والسياسية. وضرورة دفع المجتمعات العربية باتجاه يبنى فيه المجتمع المدني والديمقراطية والسياسية، من جهة أخرى(٣٣).

٣١/ نعمان عبد الرازق: نحن والحضارة، مرجع سابق، ص١٤٥ـ١٤٦.
٣٢/ أنطوان ثابت: تحول فكري ومواقف، مرجع سابق، ص٦٢.
٣٣/ نفسه، ص٦٢.

الخلاصة:

نخلص مما سبق ذكره إلى أن هناك بعض العوامل المشتركة بين المجموعات البشرية هي التي تساهم في خلق الأمة، وأن جميع أمم وشعوب العالم في حاجة إلى أن تتحد وتساعد بعضها بعضاً وتحترم المكونات الداخلية والخاصة لكل بلد وتستفيد بذلك من كل قدراتها وإبداعاتها بما يحقق لها الرفعة والتقدم، وأن النظام العالمي الجديد لا بد من تحويله لمصلحة كل الناس، وليس استغلاله من أجل فرض سيطرة الأقوى على الأضعف والهيمنة عليه وتسييره وفق مصالح الدول المركزية.

كما أن خير منجزاته حضارياً هي العولمة، وهي سلاح ذو حدين، وقد أصبحت حقيقة واقعة لا مناص منها. وبالرغم من النتائج السلبية الناجمة عنها، إذا ما نظرنا إليها بمنظار التقدم التقني والتطور المعرفي نجدها عملية تقوم على الاعتماد المتبادل والمتزايد في أرجاء العالم في مختلف المجالات، لا سيما ما يتبع ذلك من ثورة في الاتصالات وتدفق للمعلومات التي تتجاوز الحدود الجغرافية، وانعكاس ذلك بصورة شاملة على حياة الإنسان؛ نجد أنها لا تخلو من إيجابيات، بل إنها يمكن أن تستغل وبصورة ذكية لصالح تقدم ورفاه وسعادة الإنسان. ومن المنظور التقدمي نفسه تعد أعظم إنجاز حضاري عالمي قياساً بما يمكن أن يجنيه منها من فوائد التي تتمثل في ربط شعوب العالم ببعضها بعضاً، وإزالة الحواجز بينها، وزيادة حجم التفاعل في كل ما يتعلق بحياته.

هذا بالإضافة إلى أن العولمة تساهم في تحقيق تعاون أكبر بين البشر في مجالات الإبداع القائم على رعاية وتشجيع مواهب العباقرة والمفكرين، ومساعدة النابغين على التفوق، وبالتالي يمكن لكل مبدع في مختلف بقاع العالم الاستفادة بأقصى حد ممكن من الإمكانات التقنية والمعرفية التي توفرها له العولمة في تعميق صلته بجذور الثقافة، والانتباه إلى خصوصية تراثه البيئي المحلي واستلهام عناصره الحية، وتحديث تجاربه الخاصة بالانطلاق من ثقافته الوطنية والانفتاح على التجارب الإنسانية المماثلة الأخرى، والاستفادة من معطياتها في إثراء نفسه وتقديم ما لديه للآخر وحتى يكون بمقدوره من خلال المشاركة والمساهمة والتأثير والتأثر والأخذ والعطاء والصعود إلى العالم الأفضل والأكثر تقدماً وتطوراً.



الحضارة المعاصرة صفاتها وزوالها
دراسة تحليلية من خلال الأسفار المقدسة

د. رحمة عثمان محمد©

مقدمة:

اقتضت سنة الله في الأرض أن يبقى الصراع بين الحق والباطل قائماً، سواء كان صراعا (باردا) أو حربا معلنة «ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا»(١)، فيظل الحق حقا وأتباعه يسودون حينا ويضعفون حينا آخر، وفقا لمقتضيات اعتقادية أو متغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية. فرسالات الأنبياء وهي (حق) قوبلت بصراع وعناد كبير رغم إعجازها البين وعدالتها التي لا تخفى على أحد، فبينت السنن معاندة كثير من الناس للحق ومجافاتهم له تذرعا بأسباب واهية أو تهم ملفقة.

يعني مفهوم الدعوة في رسالات الأنبياء الهداية إرشاداً وحوارا، وجهادا في حالة الدفاع عن النفس من غير تعد، ومن هنا تولد خلط بين (صراع) الحضارات و(حوار) الحضارات، فالحوار كان سنة الأنبياء، والصراع هو ديدن أعداء الأنبياء. فالحضارات القائمة على العقائد، أيا كان نوع هذا الاعتقاد، أكثر إصرارا على أن تسود عقيدتها يسرا أو قسرا، فالمنهج يختلف باختلاف الاعتقاد، وصراع الحضارات يعد أمرا محتوما يمليه الاعتقاد وفقا لنزعات الشمولية والهيمنة، أو دعوى الحرية والعدالة. ونعيش في عصرنا هذا كثيرا من (الفتن) التي تدخل في باب (الصراع) لا (الحوار)، رغم الأصوات المتعالية بالدعوة للحوار. فالحوار يقوم دائما بين المذهبيات، وهو منهج الأنبياء كما سلف. وأما الحضارات القائمة على أسس غير دينية أو دينية محرفة أو منحرفة، فهي جذوة الصراع، استعلاء في حالة القوة وتشبثا بالبقاء في حالة الضعف. ويستفحل صراع الحضارات في آخر الزمان ليسود الحق، وفقا للمفاهيم الاعتقادية، ويذهب الباطل جفاء، وفقا للتصورات، فكل حضارة تجزم بأن معتقدها (الحق) يجب أن يسود فينشب الصراع بدلا عن الحوار.

تأتي هذه الدراسة لتتناول واحدة من أقوى الحضارات المعاصرة، تتحدث عن صفاتها وأسباب زوالها وكيفيته، دراسة تحليلية من خلال الأسفار المقدسة (رؤيا الرسول يوحنا) و(دانيال)، ونحن نؤمن أن الإنجيل نزل على عيسى عليه السلام. والدراسة تأخذ في الحسبان ما

© أستاذ مساعد - جامعة أمدرمان الإسلامية.

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٧.

لحق هذا الكتاب من تحريف واضطراب، إلا أن هذا لا يلغي أن فيه نصوصاً صحيحة.

أهمية الدراسة:

تكمن أهميتها في أنها تتعلق بقضايا معاصرة ومستقبلية، وأن موضوعات الدراسة ذات تأثير مباشر على واقع الصراع الماثل، كما أن الدراسة تخرج عن المألوف بالحديث عن الحاضر والمستقبل بقراءات جريئة في (الكتاب المقدس).

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في السؤال المحوري التالي: ما هي أقوى الحضارات المعاصرة؟

وهذا السؤال تتفرع منه الأسئلة التالية:

- ما هي صفات أقوى الحضارات المعاصرة وصفات حاكمها؟
- ما هي أسباب زوالها؟
- ما هي علامات الزوال؟
- متى يكون الزوال؟
- كيف يكون الزوال؟

- مصطلحات الدراسة:

الحضارة في اللغة هي الإقامة في الحضر(٢)، والحضارة مادة محسوسة في آلة تخترع وبناء يقام، ونظام حكومة محسوس يمارس، ودين له شعائر ومناسك وعادات ومؤسسات، فالحضارة مادية وارتبطت بالعلوم والمعارف والفنون الحديثة.

منهج الدراسة: تعتمد الدراسة على المنهج الاستقرائي التحليلي، والمنهج الاستنباطي.

مباحث الدراسة: تشتمل الدراسة على ثلاثة مباحث.

المبحث الأول: الحضارة المعاصرة من خلال الأسفار.

المبحث الثاني: صفات الحضارة المعاصرة.

المبحث الثالث: أسباب زوالها وعلاماته.

- المبحث الأول:

- الحضارات المعاصرة من خلال الأسفار:

يتناول هذا المبحث الحضارات المعاصرة من خلال الأسفار والتي

(٢) محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، دار الكتب العلمية بيروت (د.ت)، ص ١٣٧.
نصر محمد عارف: الحضارة والثقافة والمدنية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٤م، ص ٤٧.

كانت تنزع إلى السيطرة المادية، كما أن النصوص في هذا السياق لا تتحدث عن حضارة دينية ملتزمة بالدين منهج حياة ومصدر عبادة. فالحضارات التي ترد في هذه الدراسة هي حضارات ذات أبعاد مادية، وليست هي كل الحضارات التي كانت موجودة على الأرض، وانما جاء ذكرها لأوجه الشبه بينها وبين الحضارة التي هي محل الدراسة، وجاء في النص «كنتُ أرى في رُؤياي ليلاً وإذا بأربع رياح السماء هجمت على البحر الكبير. وصعد من البحر أربعة حيوانات عظيمة، هذا مخالف ذاك. الأوّل كالأسد وله جناحا نسر. وكنتُ أنظر حتى انتتف جناحاه وانتصب عن الأرض، وأوقف على رجلين كإنسان، وأُعطي قلب إنسان. وإذا بحيوان آخر ثان شبيه بالدُب، فارتفع على جنب واحد وفي فمه ثلاث أضلع بين أسنانه. فقالوا له هكذا: قم كل لحماً كثيراً. وبعد هذا كنتُ أرى وإذا بآخر مثل النمر وله على ظهره أربعة أجنحة طائر. وكان للحيوان أربعة رؤوس، وأُعطي سلطاناً. بعد هذا كنتُ أرى في رؤى الليل وإذا بحيوان رابع هائل وقوي وشديد جداً، وله أسنان من حديد كبيرة. أكل وسحق وداس الباقي برجليه. وكان مخالفاً لكل الحيوانات الذين قبله»(٤).

وفقاً لتفسير الرؤيا أن الحيوانات الأربعة هي أربعة ممالك كل واحدة منها تختلف عن الأخرى، فهي ممالك مختلفة وليست دولاً متعاقبة على أرض واحدة. ويتضح أن الممالك الثلاث كانت قوية ثم ضعفت، وحتى في وقت قوتها فإنها أقل قوة وشراسة من المملكة الرابعة، فإن صح النص فإن الممالك الثلاث هي فارس والروم والاتحاد السوفيتي، فهذه الثلاث كانت قوية ذات سلطان، إلا أن قوتها ضعفت وسلطانها تضعضع "أما باقي الحيوانات فنزع عنهم سلطانهم، ولكن أعطوا طول حياة إلى زمان ووقت»(٥). ويشير النص إلى الحضارات (الممالك) الثلاث؛ فارس والروم والاتحاد السوفيتي، بأنها كانت قوية ثم نزع عنها سلطانها وعاشت واقعاً هي موجودة من غير سلطان معتبر. ويوحي النص بأن الحضارة (المملكة) الرابعة سيكون لها شأن مغاير تماماً لأنه جمل الثلاث واستثنى الرابعة بقوله: " وكان مخالفاً لكل الحيوانات الذين قبله"، ثم أن النص لم يسهب كثيراً في الحديث عن هذه الحضارات (الممالك) الثلاث، وذلك لأن سلطانها سينزع وفقاً للسنن المعروفة قوة وضعفاً، ثم إن صراعها مع المتدينين لم يكن بالعنف والقوة التي عند الحضارة الرابعة، إضافة إلى أن النص تتبعه نصوص أخرى تتحدث عن العقاب ومآلات الأمور، حيث تعتبر المآلات مألوفة

(٤) الكتاب المقدس: سفر دانيال الإصحاح ٧: ٢-٧.
(٥) نفسه ٧: ١٢.

للحضارات الثلاث ومفاجأة ومدهشة للحضارة الرابعة، لأن الجزاء من جنس العمل "بعد هذا كنت أرى في رؤى الليل وإذا بحيوان رابع هائل وقوي وشديد جداً، وله أسنان من حديد كبيرة. أكل وسحق وداس الباقي برجليه. وكان مخالفاً لكل الحيوانات الذين قبله" (٦).

فالمملكة هائلة وعظيمة وقوية وشرسة مخالفة لسابقاتها، وهو ما تستعرضه الدراسة تفصيلاً.

- المبحث الثاني : صفات الحضارة الأخيرة

لتقريب الصورة الذهنية لا بد من إيراد كل الأوصاف المتعلقة بالقوة والموقع الجغرافي وصفات الحاكم.

«بعد هذا كنت أرى في رؤى الليل وإذا بحيوان رابع هائل وقوي وشديد جداً، وله أسنان من حديد كبيرة. أكل وسحق وداس الباقي برجليه. وكان مخالفاً لكل الحيوانات الذين قبله»» (٧).

اتصفت هذه الحضارة بأنها هائلة وقوية وشديدة جداً وسخرت قوتها في القتل والسحق وإذلال الآخرين "وداس الباقي برجليه". وتكثر الرمزية في الأسفار، فغالباً ما توصف الدول بالحيوانات تشبيهاً، فالحضارات (الدول) الثلاث التي سبق ذكرها متقاربة وليس بينها فوارق كبيرة، أما الأخيرة الرابعة فهي مخالفة لسابقاتها وتميزت بالقوة الشديدة " أما الحيوان الرابع فتكون مملكة رابعة على الأرض مخالفة لسائر الممالك، فتأكل الأرض كلها وتدوسها وتسحقها» (٨)، ولا يتحقق لها هذا إلا بقوة كبيرة وسلطان عظيم لا يضاهى، وهو يعني أحادية القوة بلا منازع، وهو ما نعيشه في أيامنا هذه.

- الوصف الجغرافي للدولة:

ورد في النص «هلم فأريك دينونة الزانية العظيمة الجالسة على المياه الكثيرة» (٩)، وفي لفظ (العظيمة) دلالة على كبر المساحة إن هذه الدولة تحيطها المياه وتتخللها، وأما ما ورد في تفسير الرؤيا بأن المياه " المياه التي رأيت حيث الزانية جالسة، هي شعوب وجموع وأمم وألسنة» (١٠)، فإن صح هذا التفسير فإنه يعني أن هذه الدولة تتعدد فيها الأجناس وبالتالي تكثر فيها الألسن، فيها حضارة قائمة على الهجرة من كل حدب وصوب. فأقوى دولة في عالم اليوم من حيث العلم والقوة العسكرية والاقتصادية والسلطان السياسي تحفها وتتخللها المياه من محيطات وأنهار وبحيرات، علاوة على أن بها شعوباً وأمماً وألسنة شكلتها الهجرات المتتالية طلباً للمال والعلم، فكلا التفسيرين ينطبق على الحضارة العظيمة المعاصرة. وتتواصل النصوص " والمرأة

(٦) دانيال ٧: ٧.
(٧) نفسه، ٧: ٧.
(٨) المصدر نفسه، ٧: ٢٣.
(٩) رؤيا يوحنا اللاهوتي، ١٧: ١.
(١٠) نفسه، ١٧: ١٥.

التي رأيت هي المدينة العظيمة التي لها ملك على ملوك الأرض»(١١).

تكثر الرمزية في الإنجيل وبالتحديد في النسخ التي بين أيدينا حيث فسر المرأة بـ(المدينة العظيمة)، فإذا قرأنا متفرقات النصوص قراءة كلية فإنها الدولة العظيمة لأنه يقول التي تحكم ملوك الأرض، فالمدينة لا تحكم ملوك الأرض إلا إذا كانت دولة ذات قوة وجبروت، فالشاهد في هذا النص "لها ملك على ملوك الأرض". ونلاحظ أن العالم في يومنا هذا أحادي القوة، وأن هذه القوة لا تحكم شعوب الأرض مباشرة ولكنها تحكم ملوكهم فلا يتحدثون إلا بلغتها ولا يفعلون إلا ما تريد، وتكمن قوة النص في أنه قال "لها ملك على ملوك الأرض" ولم يقل شعوب الأرض، فواقعنا الآن يؤكد ذلك.

ومن أوصافها أنها مفسدة الملوك وقبلة التجار " وملوك الأرض زنوا معها، وتجار الأرض استغنوا من وفرة نعيمها»(١٢)، فهل ينطبق هذا النص على الحضارة المهيمنة في زماننا هذا؟، هل زنا معها ملوك الأرض، أي تعاونوا واشتركوا معها في سياساتها وأفعالها؟ وهل استغنى تجار الأرض من كثرة نعيمها؟ لا أعتقد أن أحداً يشك في ذلك، فالقرارات الدولية وميزان التجارة العالمي يؤكدان انطباق النص على هذه الحضارة.

وكذلك من سماتها أنها تجازي وتحاكم وتعاقب كل من يخالفها ويقف في وجه مصالحها، إنها حضارة براجماتية " جازوها كما هي أيضا جازتكم، وضاعفوا لها ضعفا نظير أعمالها. في الكأس التي مزجت فيها امزجوا لها ضعفا»(١٣). يدل النص على أنها آذت الكثيرين وحاكمتهم وحاربتهم وصاغت القرارات عقاباً للمخالفين. وفي النص دلالة على أنها كانت قاهرة الدول فكانت تمزج الكأس وتحيك الفتن.

هذه صفات الحضارة قوة وجبروتاً وفساداً وثروة، شعوباً وألسنة وموقعاً جغرافياً يتميز بكثرة المياه.

- المطلب الثاني: صفات الحاكم.

بعد أن استعرضت الدراسة ما تميزت به هذه الحضارة من قوة وبطش وجبروت وسلطان سياسي تحكم به ملوك الأرض، بعد هذا كله لا بد من معرفة صفات آخر حكامها، وهو الحاكم الحادي عشر كما سيرد في النص « هذا كنت أرى في رؤى الليل وإذا بحيوان رابع هائل وقوي وشديد جداً، وله أسنان من حديد كبيرة. أكل وسحق

(١١) نفسه ١٧: ١٨.
(١٢) نفسه ١٨: ٣.
(١٣) نفسه ١٨: ٦.

وداس الباقي برجليه. وكان مخالفا لكل الحيوانات الذين قبله، وله عشرة قرون. كنت متأملا بالقرون، وإذا بقرن آخر صغير طلع بينها، وقلعت ثلاثة من القرون الأولى من قدامه»(١٤). جاء في تفسير الرؤيا " أما الحيوان الرابع فتكون مملكة رابعة على الأرض مخالفة لسائر الممالك، فتأكل الأرض كلها وتدوسها وتسحقها. والقرون العشرة من هذه المملكة هي عشرة ملوك يقومون، ويقوم بعدهم آخر، وهو مخالف الأولين، ويذل ثلاثة ملوك»(١٥). والشاهد في النص وتفسيره أن الملك الحادي عشر مخالف للملوك العشرة ، حيث يسعى لتحقيق أهدافه السياسية والاعتقادية بوسائل حربية، ففي فترة حكمه يحارب ثلاث دول يذل ملوكها، وكلمة (يذل) واضحة الدلالة غير محصورة المعنى، فإقالة الحاكم عن عرشه ذل، وسجنه ذل، وإهانته ذل، فإذلال الحاكم أشكاله متعددة ووسيلته هنا الحرب. فملك الحضارة (الدولة) المعاصرة، ترتيبه الحادي عشر، وسيحارب ثلاث دول يذل ملوكها. فحارب أفغانستان، فذل ملكها بخلعه من عرشه، وحارب العراق وذل ملكها بسجنه وقتله، وسيحارب دولة ثالثة غالبا ما تكون هي لبنان وذلك لأسباب سيرد ذكرها. ويتواصل الوصف في دانيال " وهذا القرن له عيون وفم متكلم بعظائم ومنظره أشد من رفقائه. وكنت أنظر وإذا هذا القرن يحارب القديسين فغلبهم»(١٦)، والشاهد هنا "فم متكلم بعظائم" و"يحارب القديسين فغلبهم". يكون هذا الحاكم كثير الكلام في شؤون الحرب والنـزاع وهو ما يدل عليه " متكلم بعظائم"، وشديد الحرب على المتدينين الذين يخالفونه الاعتقاد فيحاربهم ويغلبهم "يحارب القديسين فغلبهم"، ولكن في نهاية الأمر يكون النصر لهؤلاء المتدينين "حتى جاء القديم الأيام، وأعطي الدين لقديسي العلي، وبلغ الوقت، فامتلك القديسون المملكة"(١٧).

ويتعرض الوصف للحاكم في قضايا مظهرية "لباسه أبيض كالثلج، وشعر رأسه كالصوف النقي"(١٨). لم يشرح هذا النص في تفسير حلم دانيال، أما تحليل الباحث لهذا النص فيشير إلى أن هذا الحاكم غربي، ذو أصول أوروبية، وبياض الملابس يدل على عظم الحضارة وازدهارها، وكما الرفاهية والتألق. ويتواصل النص "وعرشه لهيب نار"(١٩) كناية عن كثرة الحروب، حيث يلجأ إلى القوة دائما بدلا عن الحوار أو أن عهده حافل بقضايا ساخنة لا تهدأ، وأن النار (الحرب) هي الخيار المرجح. وجاء في وصفه أيضا "ملك جافي الوجه

(١٤) دانيال ٧: ٧-٨.
(١٥) دانيال ٧: ٢٣-٢٤.
(١٦) دانيال ٧: ٢٠-٢١.
(١٧) دانيال ٧: ٢٢.
(١٨) دانيال ٧: ٩.
(١٩) دانيال ٧: ٩.

وفاهم الحيل"(٢٠) دلالة على الصرامة وكثرة الحيل.

بعد هذا الوصف الدقيق لصفات الحاكم، يأتي الحديث عن سلطانه (وأعطي سلطانا على كل قبيلة ولسان وأمة. فسيسجد له جميع الساكنين على الأرض) (٢١)في النص دلالة على قوة الملك وعظم السلطان بحيث يتعدى دولته إلى دول أخرى ويتجاوز شعبه إلى شعوب أخرى فتنقاد له جميع الأمم، ففي النص مبالغة تدل على الجبروت وقوة السلطان ونفاذ الأحكام.

ما ذكر من صفات إذا قارناها بصفات الرئيس الذي يحكم أقوى دولة معاصرة نجد فيها توافقا كبيراً.

ما يلحق الحضارة من أذى في عهد هذا الرئيس (الملك):

ورد في سفر الرؤيا (ورأيت واحدا من رؤوسه كأنه مذبوح للموت)(٢٢) ويشير النص إلى ضربة كبيرة قد لحقت بهذه الحضارة حتى ظن الناس أنها القاضية، ولكن لقوة الدولة فقد شفي هذا الجرح " وجرحه المميت قد شفي»(٢٣) فخاف الناس خوفا شديدا وقالوا " من هو مثل الوحش؟ من يستطيع أن يحاربه؟»(٢٤).

أول الباحث هذا الجرح بأحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م وما تبعها من سياسات وحروب، فأصبح يقينا عند الكثيرين أنه لا أحد يستطيع الوقوف في وجه هذه الحضـــارة.

- المبحث الثالث: أسباب الزوال وعلاماته

ليس هنالك خلود لحضارة، فكل حضارة إما إلى زوال أو تفكك. والزوال هنا يقصد به نهاية الحضارة تماما. وزال الشيء من مكانه يزول زوالا(٢٥)، أي لم يبق منه شيء.

المطلب الأول: أسباب الزوال

إن أسباب زوال الحضارات تختلف عن أسباب السقوط أو الانهيار، فالزوال يكون للحضارة الظالمة عقابا من الله تعالى على ما اقترفت من آثام، ولخروجها عن توحيد الله تعالى استكبارا وعنادا، وإعمالا للقدرات العقلية في المكر « ومكروا مكرا ومكرنا مكرا وهم لا يشعرون فانظر كيف كان عاقبة مكرهم أنا دمرناهم وقومهم أجمعين سلطان فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا إن في ذلك لآية لقوم يعلمون»(٢٦). في الآية إشارة للخروج عن أمر الله مع المكر، فالهلاك كان للظالمين وقومهم فأصبحت بيوتهم خاوية بقدرة الله تعالى، وليس هنالك هلاك قبل الإنذار. وليس هلاك إلا بظلم " وما كان ربك مهلك

(٢٠) دانيال ٨: ٢٣.
(٢١) رؤيا يوحنا اللاهوتي ١٣: ٧-٨.
(٢٢) الرؤيا ١٣: ٣.
(٢٣) الرؤيا ١٣: ٣.
(٢٤) الرؤيا ١٣: ٤.
(٢٥) مختار الصحاح، ص٢٥٧.
(٢٦) سورة النمل، ٥٠-٥١.

القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون»(٢٧)، ثم إن الهلاك غالبا يحل بالأمم القوية الظالمة صاحبة البطر والجمع وهي في زينتها " أولم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة وأكثر جمعا»(٢٨).

وطرق الهلاك متعددة، منها الريح والصيحة والخسف " فخسفنا به وبداره الأرض فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين»(٢٩)، فالخسف من أنواع الهلاك السريعة والمباغتة لا تدفعها اتفاقيات الدفاع المشترك، كما لا يمكن التحسب لها، فبالخسف تزول الحضارات والأمم.

إن أسباب الهلاك (الزوال) من ظلم ومكر وفساد واستعلاء مع الإشراك بالله تكررت كثيرا فيما حكاه القرآن الكريم والكتب السماوية الأخرى، وهنا نستقريء الواقع من خلال النص لنعلم إلى أي مدى تنطبق هذه الصفات على الحضارة المعاصرة.

ليس ثمة جدل في أن عالمنا المعاصر حافل بالحضارات، إلا أن بعضها ضعيف وبعضها ميت، وحضارة قوية مهيمنة، فالحضارة المهيمنة إما أن تكون قائمة على العدل بمعاييره المدركة عقلاً وشرعا، وإما أنها قائمة على الظلم بخروقاته الظاهرة حكما وفعلاً، والمنهي عنها شرعا، وإما أن تقترف من هنا وهناك.

إن قضية الظلم تندرج في مجالات السياسة (الحكم) باعتبارها رأس الأمر كله وتتجذر في مسألة الاعتقاد والتي يكون الظلم فيها مستترا خوفا من ثورة الشعوب. في يومنا هذا نجد أن الظلم قائما في شتى ضروب الحكم من الدول وحتى المنظمات الدولية السياسية مثال (اللاشورى في الحكم ونشوب الحروب واستعارها في منطقة الشرق الأوسط (فلسطين- العراق- لبنان) إضافة إلى استصدار القرارات الدولية وإجبار بعض الدول على الالتزام بها عنوة وغض الطرف عن دول أخرى صدرت ضدها قرارات ولم تلتزم بها ولا أحد يستطيع إجبارها على ذلك لأن لها حماية من الحضارة (الدولة) العظمى. نموذج (القرارات الأممية المتعلقة بالنزاع العربي الإسرائيلي). وبما أن المسؤولية عن هذا الظلم جماعية، إلا أن الحضارة المهيمنة هي المسؤول الأول برعايتها للدكتاتوريات (واقعا) واستصدارها القرارات الظالمة قسرا (نموذج) قرارات الحظر الاقتصادي (العراق) فتكون هي الظالم الأكبر لأن العدل في مقدورها فحادت عنه، فلهذا الظلم دوافع عقيدية وسياسية واقتصادية وأشد أنواع الظلم ذلك الذي يبنى على مرتكزا عقيديا، فإن

(٢٧) سورة القصص - ٥٩.
(٢٨) سورة القصص - ٧٨.
(٢٩) سورة القصص - ٨١.

جذوته تظل متقدة استمداداً من ذلك المعتقد مع عدم اعتداده بالعقل والمنطق وغالبا ما يتفاقم مثل هذا الظلم حتى يصبح علوا في الأرض واستكبارا، سيما إن كان ذا قوة وجبروت. فالظلم والعلو هو سبب الهلاك والزوال وهذه سنن الله في الخلق فإنها لا تتبدل ولا تتحول "فهذان الأمران التبديل والتحويل لا يطرآن أبدا على ما بث الله من سنن في هذا الوجود، فإن سنن الله باقية على حالها منذ خلق الله السموات والأرض، وهي مستمرة على هذه الحال من الثبات إلى أن يشاء الله"(٣٠). فهل هذا المستوى من الظلم والعلو بلغته هذه الحضارة، إن الحضارة المعاصرة تقول " أنا جالسة ملكة، ولست أرملة، ولن أرى حزنا»(٣١)، كما قال فرعون " أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي»؟(٣٢)، فالملك هنا ملك هوى وليس ملك دين، وتصف الأسفار ظلمها " والمرأة كانت متسربلة بأرجوان وقرمز، ومتحلية بذهب وحجارة كريمة ولؤلؤ، ومعها كأس من ذهب في يدها مملوءة رجاسات و نجاسات زناها، وعلى جبهتها اسم مكتوب: «سر. بابل العظيمة أم الزواني ورجاسات الأرض». ورأيت المرأة سكرى من دم القديسين ومن دم شهداء يسوع»(٣٣). يدل النص على أن هذه الحضارة غاية في الرفاهية، وتسخر هذا الثراء في المفاسد والظلم حتى وصفت بأنها سكرى من دم القديسين وشهداء يسوع، وهؤلاء في نظر الباحث الذين يؤمنون بأنه رسول " إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم»(٣٤). فالوصف بأن يدها مملوءة رجاسات فيه دلالة قوية على الفساد الكبير، وكونها أم الزواني يدل على أن لها القيادة والريادة " والمرأة التي رأيت هي المدينة العظيمة التي لها ملك على ملوك الأرض»(٣٥)، وفي الحضارة السائدة التي تحكم العالم أنها تملك ملوك الأرض، وفي هذا دلالة على قوة سلطانها. والنصوص مجتمعة تشير إلى الظلم والعلو والفساد، وهذا من أسباب الهلاك والزوال.

المطلب الثاني: وقت الهلاك وكيفيته

لا يستطيع أحد أن يقطع بأن الهلاك سيقع بتاريخ محدد لا تقدم عنه ولا تأخر، فالقرآن مثلا لا يتحدث عن وقت محدد لهلاك الأمم الظالمة ولكنه يتحدث عن أسباب وعلامات يقع على إثرها العقاب، فالعبرة ليست بالوقت والزمن، إنما العبرة بالفعل والعمل. وحتى الإنجيل فإنه لا يحرص على تحديد الزمن، بل يؤكد أن هنالك عقابا كائنا، فالتحديد فيه نزر يسير « فرؤيا المساء والصباح التي قيلت هي حق. أما أنت فاكتم الرؤيا لأنها إلى أيام كثيرة»، فوقت

(٣٠) الدكتور أحمد محمد كنعان، أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق، ص٦٨، ط الأولى "د ت".
(٣١) الرؤيا ١٨: ٧.
(٣٢) سورة الزخرف ٥١.
(٣٣) الرؤيا ١٧: ٦.
(٣٤) سورة آل عمران ٥٩.
(٣٥) الرؤيا ١٧: ١٨.

الهلاك عندما تجتمع أسبابه وتستكمل من ظلم وعلو وفساد، وآخر علامات الزوال الحرب الثالثة في عهد الملك الحادي عشر « ويذل ثلاثة ملوك»(٣٦)، وسبقت الإشارة إلى الحرب الأولى والثانية، وأن الحرب الثالثة أغلب الظن ستكون في لبنان، إن لم تكن هي التي انتهت للتو، ونشوبها دوافعه عقائدية (قيام دولة إسرائيل الكبرى) تحت غطاء سياسي حيث يعتقد المهتمون بالحرب أنها حرب أو تمهيد للحرب النهائية (هرمجدون) والتي على إثرها ينزل المسيح ويحكم دولة الألف عام، كما يعتقد بعض الإنجيليين(٣٧). فقيام دولة إسرائيل عند الإنجيليين شرط لنزول المسيح، إذاً علاقة الإنجيليين باليهود علاقة دينية براغماتية.

أما لماذا تكون لبنان مسرحاً للحرب دون غيرها فالأسباب عديدة، أبرزها أن مدن الجنوب اللبناني ورد ذكرها في الإنجيل ويعتبرها اليهود حقاً إلهيا لهم، إضافة إلى أن المقاومة فيها تشكل خطرا على قيام دولة إسرائيل، ثم إنها أضعف الحلقات، يسهل ضم جزء منها إلى إسرائيل لتتحقق نبوءة الإنجيليين فيحكموا مع المسيح حسب اعتقادهم " فعاشوا وملكوا مع المسيح ألف سنة»(٣٨). هكذا يخوض الإنجيليون حرباً عقائدية لا تخضع لحسابات عقلية ولا مادية، بل تندفع من مصدرها العقائدي، فنجد أن الكاثوليك والأرثوذكس لا يتفقون مع البروتستانت في هذا التفكير.

وما يدل على قرب النهاية أن تكون لهذه الحضارة جيوش في مناطق عديدة يقاتلون ويأسرون " إن كان أحد يجمع سبيا، فإلى السبي يذهب. وإن كان أحد يقتل بالسيف، فينبغي أن يقتل بالسيف»(٣٩)، فقبل نهاية حضارتهم يجمعون السبي والذي سيساقون إليه بعد أن يفقدوا سلطانهم في تلك المناطق.

والتحديد الزمني لنهاية الحضارة الذي ورد في هذا النص "ويسلمون ليده إلى زمان وأزمنة ونصف زمان. فيجلس الدين وينزعون عنه سلطانه ليفنوا ويبيدوا إلى المنتهى"(٤٠). هذا التحديد الوارد في النص يصعب تفسيره، فيرى الباحث ـ على سبيل الظن ـ أنه ثلاثة أعوام ونصف من عمر ولاية القائم على أمر الحضارة، فالهلاك ليس هلاك الحاكم وحده، بل هلاك الدولة كلها "ليفنوا ويبيدوا إلى المنتهى"، هذا ولا يمكن لأحد أن يحدد وقت النهاية تحديداً دقيقاً على سبيل القطع بالتأريخ.

(٣٦) دانيال ٧: ٢٤.
(٣٧) أنظر: غريس هالسل: النبوءة والسياسة، ط الجماهيرية الليبية.
(٣٨) الرؤيا ٢٠: ٤.
(٣٩) الرؤيا ١٣: ١٠.
(٤٠) دانيال ٧: ٢٥-٢٦.

- كيفية الهلاك:

يأتي الهلاك بطرق عديدة؛ كما جاء في القرآن الكريم بالريح والغرق والخسف. أما الهلاك الذي يحل على هذه الحضارة وفقا للنصوص الواردة في الأسفار، فإنه ليس بيد بشر وليس هلاكا في حرب، ولكنه عقاب يحل بقدرة الله تعالى « ستأتي ضرباتها: موت وحزن وجوع، وتحترق بالنار، لأن الرب الإله الذي يدينها قوي»(٤١). فإن صح النص فإن العقاب ليس بيد بشر، بل يرجع لعوامل طبيعية كالبراكين والخسف "لن تقوم الساعة حتى يكون خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب"(٤٢). وتؤكد نصوص السنة النبوية المطهرة أن هنالك خسفا بالمغرب وليس المقصود المغرب العربي، لأنه عندما ذكرت أرض العرب عرفت بهم (جزيرة العرب) وأطلق المغرب بلا تقييد. فليس هنالك ما ينفي أن يقصد به أقصى غرب العالم.

- سرعة الهلاك:

ويوصف بأنه هلاك سريع «ويل! ويل! المدينة العظيمة بابل! المدينة القوية! لأنه في ساعة واحدة جاءت دينونتك»(٤٤)، فكون الهلاك في ساعة واحدة يدل على سرعته. أما ورود اسم بابل، وهي الآن ليست لها قوة، فلأن بابل كانت رمزا للقوة قبل ميلاد المسيح، فالتعبير على سبيل الاستعارة، فأحيانا تأتي بابل وأحيانا تأتي المرأة وأحيانا الحيوان.

ومن سرعة الهلاك أنها تحترق وتختفي قبل أن تصلها السفن المتجهة إليها " لأنه في ساعة واحدة خرب غنى مثل هذا. وكل ربان، وكل الجماعة في السفن، والملاحون وجميع عمال البحر، وقفوا من بعيد، وصرخوا إذ نظروا دخان حريقها»(٤٥). وهذه النصوص تدل على شكل العذاب والسرعة التي تحدث عنها النص تدل على احتراق بالبراكين.

- ما بعد الهلاك:

والناس منقسمون بعد الهلاك، ففريق يبكي على الدولة العظيمة، وآخر فرح بهذا الهلاك « وسيبكي وينوح عليها ملوك الأرض، الذين زنوا وتنعموا معها، حينما ينظرون دخان حريقها، واقفين من بعيد لأجل خوف عذابها، قائلين: ويل! ويل! المدينة العظيمة بابل! المدينة القوية! لأنه في ساعة واحدة جاءت دينونتك. ويبكي تجار الأرض وينوحون عليها، لأن بضائعهم لا يشتريها أحد في ما بعد»(٤٦).

(٤١) الرؤيا ١٨: ٨.
(٤٢) صحيح مسلم كتاب الفتن ج، ص
(٤٤) الرؤيا ١٨: ١٠.
(٤٥) لرؤيا ١٨: ١٧-١٨.
(٤٦) الرؤيا ١٨: ٩-١٢.

فالفريق الذي يبكي على الدولة الهالكة هو فريق براغماتي (الملوك والتجار)؛ فالملوك كانت تحمي عروشهم، والتجار لا يجدون من يشتري بضائعهم.

والفريق الثاني المبتهج بما حدث للدولة " افرحي لها أيتها السماء والرسل القديسون والأنبياء»(٤٧)، هؤلاء هم الذين ارتبطت علاقتهم بالله تعالى، وهم الملائكة والرسل والمتمسكون بالدين الحق.

- الخلاصة

ما ورد في هذه الدراسة عن الحضارة العظيمة والدولة القوية الجبارة التي تحكم وتستعلي، ثم صفاتها نصاً وواقعاً، وصفات حاكمها وسطوته وعلامات الهلاك وزمانه، ثم شكل الهلاك، كل هذا استقراء من النصوص مع التحليل والمقارنة.

وتخلص الدراسة إلى أن هذه الدولة هي أعظم الدول المعاصرة (أميركا)، وأن رئيسها الذي يحكم الآن هو آخر رئيس لها، ولن يكون هلاكها بحرب ولا بيد بشر، بل بقدرة الله تعالى، وذلك عقب الحرب الثالثة التي يشنها هذا الرئيس على دولة أخرى، فتكون هي الحرب الأخيرة، فلا يستطيع بعدها أن يذل أياً من الحكام بحرب، ثم تكون النهاية بقدرة الله تعالى.

مصادر الدراسة:

١/ القرآن الكريم.

٢/ الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ط الأولى ٢٠٠١م.

٣/ صحيح مسلم (كتاب الفتن).

٤/ الحضارة والثقافة والمدنية، نصر محمد عارف المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٤م.

٥/ النبوءة والسياسة، غريس هالسل، ط دار الجماهيرية، ليبيا.

٦/ أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الأرض، أحمد محمد كنعان، ط الأولى (د.ت).

٧/ مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت).

(٤٧) الرؤيا ١٨: ٢٠.

(٤٦) الرؤيا ١٨: ٩-١٢.

(٤٧) الرؤيا ١٨: ٢٠.



د. طارق أحمد عثمان ○

الدين والعولمة
الإسلام والمسيحية واتجاهات الوعي بالعولمة

ـ مقدمة:

تهدف هذه الورقة إلى الإشارة إلى مدى التأثير الذي يمكن أن تتركه العولمة في إطار تعاملها مع عقيدتين سماويتين، أنزلهما الله وبشر بهما رسله عبر حقبة زمنية بعيدة، وإلى أي درجة تفاعل أتباعُ هاتين الديانتين معها وبثوا آراءهم حولها. وقد طغت العولمة على السطح كحقيقة أساس تشكل حاضر الكون ومستقبله.

ورغم أن العولمة بنواحيها المتعددة ولدت نتيجة لسياسات وأعمال مجتمع ينتمي وينزع إلى ثقافة (الكتاب المقدس) بعهديه؛ القديم والجديد، إلا أنها تمثل في غاياتها النهائية عملاً إنسانيا وبشريا عاما تنسحب آثاره على الوجود الكوني بصفة كاملة. كما تركز هذه الورقة على الأبعاد الثقافية التي يخلفها السير وراء منظومة العولمة دون التطرُق إلى التفاعلات المركَبة والمعقَدة والمتباينة جراء نظرية أو مفهوم العولمة.

إن المكوِن الاقتصادي في نظرية (توحيد الكون) يبدو جلياً وطاغياً على تلك الجوانب المختلفة التي تبرز متزامنة مع هذه العملية، وعلى الرغم من أن المخاوف لدى السياسيين والمهتمين تنصب على الجانب الأول، إلا أن التشكُك والخوف من التغيرات العولمية يشمل هذه التغيرات برمتها.

ـ المسلمون وقضايا العولمة:

ينظر إلى العولمة في إطار تعريفها البنيوي على أنها عملية تاريخية جدلية تمثل مرحلة متقدمة من مراحل التاريخ الإنساني، المتطوِر دائماً، من حيث تراكم المعرفة العلمية والتقنية. ولذلك فالعولمة في إطار هذا التعريف ليست نهاية التاريخ، ويتضمن هذا التعريف أن العولمة تعبِر عن مرحلة متقدمة في نمو الرأسمالية تتجاوز الحدود الوطنية والقطرية عبر الفاعل الرئيس في هذه المرحلة، وهو الشركات متعددة الجنسيات. ولذلك فإن العولمة -حسب ما يرى- تقوم بطبيعتها وبنيتها الرأسمالية على أساس التمايز وعدم التكافؤ في مستويات نمو وتطور المجتمعات على

○ أستاذ مساعد بقسم الأديان والتاريخ ـ مركز البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة أفريقيا العالمية.

المستوى الدولي، ووفقا لذلك تنشيء العولمة تقسيما عالميا جديدا للعمل يتسم بعلاقات قوى غير متكافئة اقتصاديا وسياسيا وعسكريا(١).

ونظرا لهذه الطبيعة الاستقطابية في البناء العولمي ينظر إلى العولمة من قبل المجتمعات الضعيفة والمتأخرة، التي يمثل العالم الإسلامي الجزء الأبرز ونقطة المركز بها، على أنها: «رأسمالية متوحشة، لا تعترف للعمال الكادحين بحقوقهم ومكتسباتهم التي يحصلون عليها، بعد صراع مرير مع أصحاب الأعمال الرأسماليين طيلة العقود الخمسة من منتصف القرن الماضي»(٢).

وفي الاتجاه ذاته يرى الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي أن العولمة: «نظام يمكن الأقوياء من فرض الدكتاتوريات اللاإنسانية التي تسمح بافتراس المستضعفين بذريعة التبادل الحر وحرية السوق».

ويعتبر زكريا بشير إمام أن خطر العولمة العميق الذي ينتج عن الهيمنة الرأسمالية، وانتزاع مكتسبات العاملين مصدره الشركات عابرة القارات التي تساند مشروع العولمة التجارية والصناعية، وترفض حقوق الكادحين وعملت على إضعاف أجور العمال، وعدم وجود حماية قانونية أو تحقيق بيئة إنسانية آمنة، وانتفاء حق الرعاية الصحية أو وجود ساعات عمل محددة ومقبولة، الشيء الذي حرك الرفض تجاه العولمة الاقتصادية ومشروعها وأوجد جبهة مناهضة للعولمة(٤).

وعلى الرغم من أن طغيان الرأسمالية تحت مسمى العولمة أفرز معارضين له في الولايات المتحدة وأوروبا واليابان، إلا أن النتائج السلبية للعولمة تقع أيضا في دائرة الوجود الإسلامي في جنوب شرق آسيا وأفريقيا، حيث توجد العمالة بكثافة، وحيث تأمل شعوب هذه المناطق في إقامة نهضة اقتصادية شاملة في بلدانها، وإلى تغيرات حقيقية في رفاهيتها وخروجها من قمقم الجهل والمرض والتخلف الحضاري.

لكن على الرغم من أهمية هذا الواقع الذي تفرضه العولمة، وعظمة وتفاقم مستوياته في التأثير على المجتمعات الإسلامية، إلا أننا نجد أسئلة بديلة تطرح في سياق الحديث عن علاقة المسلمين بالعولمة على نحو:

علاقة العولمة بالاستعمار، وفرض نظريات الغرب وقيمه على

١. جيهان أبو زيد: الشباب والأهداف التنموية للألفية في الوطن العربي، ورقة عمل أولية، ورشة عمل الشباب العربي والعولمة، صنعاء ٢٢/٢٣/٦/٢٠٠٦، ص٤.
٢. زكريا بشير إمام: أفريقيا: تأثيرات العولمة وتحدياتها، ورقة عمل مقدمة للمؤتمر الدولي الإسلام في أفريقيا، جامعة أفريقيا العالمية، الخرطوم ٢٦-٢٧ ديسمبر ٢٠٠٦، ص١.
٣. روجيه غارودي: العولمة المزعومة، الواقع والجذور والبدائل، تعريب محمد السبيطلي، صنعاء دار الشوكاني للنشر والتوزيع، ط١٩٩٨، ص١٧.
٤. زكريا بشير إمام: أفريقيا... مرجع سابق ص ٢، ٣.

المجتمعات الإسلامية؟

هل العولمة هي الأمركة؟

وهل تعني إذابة الأديان والفوارق بين البشر؟

ارتباط العولمة وتأثيرها على المقومات الحضارية والأخلاقية للشعوب الإسلامية؟

وفي الواقع، إن اتجاهات المعرفة الإسلامية تتجه اليوم، في مقابل الانتشار العولمي وفي إطار دفاعها عن ثقافتها الخاصة، إلى إيجاد حراك أخلاقي يستند إلى صميم الثقافة الإسلامية، وليس -في أغلب الأحيان- إلى توحيد سلوك معرفي إسلامي قوامه العمل الفكري والجهد الروحي في نسق مشترك. إن مؤشرات النشاط الحضاري الأزلي، ترتبط بمعايير معينة في تطورها الحضاري، وعلى الرغم من وجود الدين والثقافة الخاصة ضمن هذه المقاييس إلا أن التواصل البشري يعتبر سنة نافذة وقدرا محتوما لمسارات النشاط الحضاري. فإذا سلمنا بالمنحى التاريخي ضمن سياق مراحل وجود العولمة، توجب علينا أن نلتفت إلى أهميتها في هذا الإطار.

ويقوم الفهم الإسلامي لإستراتيجيات العولمة على مبدأ الرفض والتشكك والخوف من إفرازاتها وعواقبها، وإلى ربطها بمقدمات الاستعمار والاستلاب الروحي والثقافي للشعوب الإسلامية.

وهي بهذا الفهم ضرب من (الأمركة) التي يعد جزءا من مظاهرها في مجتمعات العالم الثالث الفقير ارتداء قميص مايكل غوردان Michael Jordan T-Shirt، وأكل أطعمة ماكدونالدز McDonald>s.

ولهذا يعتقد علي مزروعي أن الغرب لا يريد من دول العالم الثالث أن تأخذ الجوانب القوية الصلبة من الغرب. ويعني بالجوانب الصلبة العلوم الطبيعية والتقانة المتقدمة والصناعة والعلوم الإنسانية، وكل ما يمكن أن يتصل بتطور الإنسان علميا، وأطلق على هذا الأمر: (التغريب الصلب) Hard Westernization. وفي المقابل فإن الغرب لا يمانع من تصدير التغريب الهش أو اللين أو الرخو إلى هذه الدول Soft westernization. وقد عرف مزروعي التغريب اللين بأنه تصدير للجوانب الثقافية والحياتية، وذلك في تشجيع أنماط الحياة الاجتماعية الغربية، في الملابس وتعاطي المشروبات الكحولية وإقامة الحفلات الراقصة، وإقامة علاقات غير شرعية بين الرجال والنساء، وفي اتخاذ الأثاث والمفارش وأسباب الرفاهية

الغربية، وربط النخب وقادة المجتمعات في هذه الدول بالحياة الاجتماعية والثقافية الغربية، وهجران وترك الثقافات الخاصة واللغات القومية واصطناع اللغات اللاتينية بدلاً عنها(٥).

وفي هذا الإطار يمكن النظر إلى ما سماه قيصر موسى الزين، بالسعي إلى وجود (دين جديد)(٦)، ويندرج هذا ضمن المشروع العالمي لتقليص نفوذ الإسلام اليوم بـ(تمييع الدين) أو (الإسلام الأميركي). ولكن تشخيص قيصر موسى الزين يبدو أكثر علمية، فهذا الأمر ضمن الإطار المعرفي هو السعي إلى إقامة دين جديد يتخذ أتباعه أخلاقهم ومصادرهم في بناء سلوكياتهم على ضوء النسق الحضاري الغربي، ويستمدون طرائق حياتهم من الثقافة المسيحية العلمانية، فيفقدون بذلك التعصب للإسلام ولا يرون ضرورة في التمسك بكل شكلياته. ففي الأنماط الاجتماعية تكون أوروبا والغرب هي التي توجه عقول أصحاب هذا الدين الجديد؛ في علاقات الزواج أو المعاشرة، وفي العلاقات بين العائلات، وفي مجال التعليم، والإعلام واتباع السنن الثقافية والسلوكية للمجتمعات الغربية، ومظاهر ذلك كثيرة، تظهر في اتخاذ بعض طقوس الثقافة المسيحية في عاداتنا وتعاملاتنا الاجتماعية، نحو لبس خاتم مناسبة الزواج، إذ يعني الخاتم في الثقافة المسيحية الارتباط الدائم والأبدي، وإحياء المناسبات المسيحية والابتهاج بها، وبعض العادات التي ليست لها جذور إسلامية، إضافة إلى ما ذكرناه من تقبُل سهل ويسير لما يرد على المسلمين من أعراف وأخلاق خارجة عن الأخلاق الإسلامية.

وقد تطور عن هذه المفاهيم والسلوكيات في ظل الغطاء العولمي ما أطلق عليه (الفكر الإنساني)، حيث تنتشر من خلاله التعاليم المسيحية بين المسلمين، وبعض القيم التي يدعو إليها ويبشر بها الغرب، على نحو حقوق المرأة وتحريرها، ومحاولات تعديل قوانين الأحوال الشخصية لتتمشى مع فكرة توحيد القوانين وتحقيقاً لمبدأ غلبة الفكر الإنساني في مجالات مختلفة(٧).

ثم بعد ذلك كانت هناك محاولات لإيجاد صورة مشابهة في طريقة إصدار الأحكام في التشريع الإسلامي، مثل الكنيسة بأن تجعل الجماعة ذات وزن تماماً مثلما نجد ذلك في الكنيسة. ومعلوم أن مبدأ الإجماع وهو مبدأ معمول به في أصول الفقه الإسلامي، ولكنه في جوهره بسيط وليست له جذور عميقة، فهو لا يتصل بما هو عقدي، وإنما يرتبط بعلم الفقه على وجه التحديد.

٥. نفسه، صفحات ٧، ٨.
٦. قيصر موسى الزين، الحوار الإسلامي المسيحي، الثابت والمتغير، ضمن أوراق منتدى مركز البحوث والدراسات الأفريقية، المجموعة الأولى، تحرير د. كمال محمد جاه الله، جامعة أفريقيا العالمية، إصدارة رقم (٤٦)، ٢٠٠٤.
٧. نفسه، ص٤٤.

كما أنه من ناحية أخرى يصعب تحقيقه، أو انعقاده كما في لفظ أهل الشريعة، ولكن لم يستطع أحد أن يؤسس مبدأ في الإسلام يشابه مبدأ المجامع الكنسية في المسيحية. لكن تحت ظل انتقال الأفكار والسيادة الكونية تأتي أقوال بأننا يمكن أن نعطي الجماعة الحق في إجراء تعديلات دينية في الإسلام وفي فهمه على وجه الخصوص، ويقصد بالجماعة هنا (الغمم) من الناس أو الجماهير، وكل ذلك يمكن إدراجه ضمن النظرة التابعة للفهم الذي أسميناه (بالدين الجديد) أو (الإسلام المسيحي)(٨).

وهذا الفهم ليس ضيقا بالحد الذي يشتمل على النخبة العلمانية في المجتمعات الإسلامية فحسب، ولكنه فيما يبدو تجاوز هؤلاء ليصور جانباً من أفكار بعض رواد المدرسة الإسلامية المعاصرة. ولكن من جهة أخرى ليس مثالياً أن نعتبر هذه الصفوة ضمن دعاة (الدين الجديد) بقدر ما يمكن أن نعتبر أن التأثر بمثل هذه الأفكار يأتي عبر بوابة هذه المعتقدات الجديدة التي تؤمن بمبدأ سيادة الفكر الإنساني، وليس ثمة تناقض. ومفكرو المدرسة الإسلامية المعاصرة ربما تختلف دوافعهم بصورة أساس عن تلك الأنماط المسايرة لنظرية التغيرات الكونية، ويقوم مشروعهم بطريقة منهجية على الدعوة إلى حضارة في مقابل حضارة أخرى، يؤمنون بأنها فقدت مقومات الحضارة الراشدة.

ولنوضح هذه الناحية يمكن أن نتطرق إلى فكر حسن الترابي، أحد قادة المدرسة الإسلامية الحديثة، فهو يؤمن بأن جزءا من إحياء الدين وبعث الإسلام، إقصاء طبقة رجال الدين، عن تفسير الدين للعمم، ويعتقد أن يترك ذلك للجماهير، وقد سمى هذه الطبقة بـ(الطبقة المغلقة) ذات النظام الرسمي، وهي -على حد رأيه- تحتكر الأحكام ملزمة بذلك الآخرين. وفي نظره أن كل مسلم عالم بدرجة ما، وبشيء ما، ولكل مسلم كسبه من ذلك، وعليه أن يجتهد اجتهاده. فالعلم والاجتهاد -لديه- حركة مجتمع، واعتبر أن الفقه التقليدي المتأخر جعل الاجتهاد درجة رقي بها حتى جاوزت الإمكان، وجعل الفقه اختصاص طبقة ولم يترك لسائر الأمة إلا التلقي. ويرى حسن الترابي أن هذا أقرب إلى الكنيسة منه إلى الإسلام(٩).

ومن الضروري أن نفرق بين مصادر الأنساق المعرفية هنا لأتباع المدرستين: الأولى تدعو إلى ما يشبه دينا جديدا في إطار اتحاد

٨. نفسه، ص٤٦.

٩. حسن عبد الله الترابي، منهجية الفقه في التشريع الإسلامي، سلسلة اقرأ السودانية (د.ت) ص١٣.

الفكر الإنساني، وتلك ذات المنشأ الإسلامي التي تؤمن بالتواصل الحضاري والإنساني وتحتفظ بمرجعيتها المعرفية الخاصة، مرتكزة ربما على أصل إسلامي قديم وعريق.

ونشير هنا إلى أن هناك تيارا إسلاميا سلفيا محدوداً لا يميز بين طبيعة وجوهر المدرستين، وفي الواقع هو يتجه إلى عدم الفصل بينهما ويميل إلى اعتبارهما شيئا واحدا. ويتطرف هذا التيار إلى ما هو أبعد من ذلك، فينحو إلى إبعاد هؤلاء من دائرة الالتـزام بالإسلام من ناحية أصولية، كما سنوضح ذلك.

وتأثر المدارس الإسلامية المعاصرة التي قامت على أساس إعادة نهضة الإسلام وبعث روحه، لا يقتصر فقط على أسماء محدودة هنا وهناك، ولكن يرتفع صوتها في أماكن عديدة. فنحن نجد جماعة (العدل والإحسان) في المغرب الأقصى يؤمن بعض روادها بأفكار تندرج تحت طائلة التأثر بما يسود عالميا من قضايا، خاصة تلك التي تنظر إلى العالم الإسلامي اليوم على أنه جزء من الحملة على الإسلام ونقض عراه، نحو الظلمات التي تجتاح شؤون المرأة، والوضع المخل للنساء المسلمات في أقطارهن. وقد دعت بعض المنتميات إلى هذه الجماعة إلى مراجعة النظر في مسألة تعدد الزوجات بالنظر إلى نهي النبي صلى الله عليه وآله سلم علياً أن يتزوج على فاطمة إلا أن يطلقها إن أراد، كما أكدن على مساندتهن لتعديل قانون الأحوال الشخصية بالمغرب(١٠). وقد اعتبر كثير أن السعي إلى تعديل هذا القانون هو محاولة لإرضاء الغرب بدعوى رفع الظلم عن النساء المسلمات.

واتجه أنصار التيار السلفي الإسلامي إلى إظهار أن كثيراً من الدعاة الإسلاميين اليوم يسايرون المسلك الأممي اليوم، بمسوغات مختلفة، وحيل متعددة -على حسب ما يرون-. فعلى سبيل المثال، في السعودية، أكد المشاركون في ندوة (العولمة وأولويات التربية) التي عُقدت بجامعة الملك سعود بالرياض في أبريل ٢٠٠٤م على ضرورة صياغة مشروع حضاري لحفظ الهوية الإسلامية مع تنمية روح الناشئة، وتحفظ المشاركون على ما أسموه عولمة الأخلاق، ودعوا إلى ضرورة وجود بديل أخلاقي تتم الدعوة إليه. وعلى صعيد آخر اعتقد بعض المسلمين أن عدداً من الدعاة الإسلاميين يتجهون إلى صياغة خطاب منفعي (براغماتي) يعترف بالتداعيات الجديدة ولا يرفضها، بل يشير بذكاء إلى طريق ومخرج ديني، منها ما أطلقه

١٠. لقاء مع المتحدث الرسمي باسم جماعة العدل والاحسان بالمغرب B.B.C العربية يوم ٢٤/١٢/٢٠٠٦.

عبد المجيد الزنداني من فتوى (زواج فرند)، الذي يسمح للشباب الصغير بالجامعات ومواقع العمل بالزواج بدون تبعات، واعتبر المؤمنون بهذا أنه شبيه لما يحدث في أوروبا، إلا أنه يحدث خارج المظلة الزواجية، والأولى أن يطبق في العالم الإسلامي بوسائل شرعية متفقة مع الإسلام وضوابطه. وهذه الفتوى تعكس تأثرا واضحا بالثقافة الوافدة، وإن كانت تستند على مبرر ديني وأخلاقي يظهر في أهمية الاعتراف الصريح بالأزمة التي يجدها الشباب والإلحاح الجنسي الذي يسيطر على حياتهم(١١).

وفي الواقع هناك العديد من الصياغات الجديدة نحو فهم الإسلام والتعامل معه نتيجة لوجود إشكالات عملية، أو بسبب تأثر كبير بأنماط الحياة الغربية. وقد أصبح العالم الإسلامي يعيش بالطريقة نفسها، وغدا المسلمون جزءا من النسيج العالمي الذي يشكل الوجود الإنساني، وانتفت الخصوصية الثقافية في وسائل العيش، وحقائق السلوك اليومي النمطي، فالحياة في أي مجتمع إسلامي لا تختلف عن الحياة في مجتمعات غربية من ناحية العيش وإمكاناته والعمل وطبيعته، فثقافة العمل والعيش هي ثقافة غربية خالصة، نحو مواعيد دوام العمل، أنظمة التعليم وقبول الطلاب والطالبات للمؤسسات للدراسة أو العمل.. كل ذلك تقريباً يأتي ضمن إطار حياة غربية. إلى أن تطورت أنماط العيش واتجاهاته في العقدين الأخيرين إلى ما يشبه مسايرة شبه كاملة لأنماط الحياة الغربية. وتأثرت المدارس الإسلامية، التي كانت في الأصل جزءا من عمليات تحديث المجتمع الإسلامي، بالتغيرات الكونية الجديدة.

وتحت الضغوط الملحة لاحتياجات المجتمعات المسلمة والتي باتت تشبه إلى حد كبير -كما أشرنا- احتياجات المجتمع الغربي، اتجه عدد من قادة المدرسة الإسلامية الحديثة إلى إيجاد تفاسير دينية تشبه العصر ولغته، وقد سقنا نماذج على ذلك. ويمكننا هنا أن نشير إلى أفكار أخرى حملت هذا الاتجاه التسويغي نفسه، من ذلك الدعوة إلى مراجعة فهم حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم»(١٢)، أو مراجعة وجوب أن تطيع المرأة زوجها، وغير ذلك.

واعتبرت طائفة من المسلمين أن الانتقادات التي يوجهها عدد من المسئولين في البلدان الإسلامية للنساء المحجبات هو جزء من تطبيق

١١. جيهان أبو زيد: الشباب والأهداف التنموية، مرجع سابق – ص١٣.

١٢. أخرجه البخاري في كتاب الحج في باب (حج النساء) وفي كتاب الجهاد في باب (اكتتب في جيش فخرجت امرأته حاجة)، وفي كتاب النكاح في باب (لا يخلون رجل بامرأة) ومسلم في كتاب الحج في باب (سفر المرأة مع محرم). راجع: نص محاضرة: نقد ذاتي لتجربة الحركة الإسلامية قدمها: أمين حسن عمر، هيئة الأعمال الفكرية رمضان ١٤٢٣هـ أكتوبر ٢٠٠٦.

مبدأ السيادة الكونية الجديدة، وتنفيذ لبرامج إذابة الثقافة الأخرى، والإبقاء على ثقافة الغرب ثقافة محورية وقطبية.

واعتبر بعض المنتسبين إلى التيار الإسلامي السلفي المحسوب على علماء (نجد)، أن الترويج المجرد للديمقراطية ضرب من تداعيات العولمة على العقل المسلم، وهي من أبرز انعكاسات الضغوط الثقافية الدولية، واعتقد أن العلمانيين والحداثيين في العالم الإسلامي هم في الأصل مطية نشر ثقافة العولمة وفلسفاتها، وقد وقع في هذا الفخ -على حد رأيه الإسلاميون كذلك(١٣).

وجعل هؤلاء أن من تداعيات العولمة، الحملة التي شنها علماء الأمة الإسلامية على الأصوليين والمتشددين والمغالين في دين الله عز وجل، إشارة إلى حركة طالبان في أفغانستان، وعملهم على فرض النقاب وأولئك الذين يحرمون مصافحة النساء، إشارة إلى السلفيين(١٤).

وقد أشرنا في جزء سابق من هذه الورقة إلى طبيعة المخاوف التي تصاحب المدافعين عن الإسلام من العولمة، ولكن فيما يبدو أن هناك مسائل أخرى ينبغي أن نستصحبها عند حديثنا عن هذه المخاوف، أو التساؤلات عن طريق علاقة الإسلام بالعولمة:

ومن ذلك طبيعة الصراع العربي- الإسرائيلي، وهو صراع بين أمتين، هل ينبغي أن ينظر إليه على أساس أنه صراع ديني، خاصة أن رواد العولمة في المقابل يطرحون فكراً سياسياً يقوم على أسس إنسانية وبشرية، جانب منها يتمثل في إمكانات التعايش أو التسوية، الذي يأتي في مجمله صورة من صور الهيمنة الاستعمارية الجديدة. ويعتقد نصر حامد أبو زيد أن أسس جعل الصراع دينياً هو الأزمة التي نتجت عن نهاية الخلافة الإسلامية في تركيا عام ١٩٢٤، ونتج عنها وعي إسلامي متأزم لم يفارق تأزمه بعد. ويرى أبو زيد أنه ربما كان الإبقاء على الخلافة رمزا لوحدة المسلمين قد عصم العالم الإسلامي من التأزم، فقد كان من شأنه أن يبقى وحده الرابطة الدينية مستقلة عن الشأن السياسي للدولة الحديثة(١٥).

وفي الواقع أن إشكالات هذا الصراع المعاصر هي إحدى وقائع الأزمة الإسلامية الحالية، وينظر العقل الإسلامي في أغلب أوقاته إلى هذه الأزمة ضمن الوجود الحضاري للمسألة الإسلامية، استناداً على الحقائق الإسلامية الواردة في الكتاب الكريم والسنة المطهرة، والسياسات الكونية الجديدة تسعى إلى نسخ كل هذا

١٣.عبد الرحمن إبراهيم محمد الفكي: تداعيات العولمة والثقافة المعاصرة على العقل الافريقي السودان نموذجا، ورقة عمل مقدمة للندوة الدولية عن الاسلام في إفريقيا ٢٦-٢٧/١٢/٢٠٠٦- الخرطوم جامعة أفريقيا العالمية - ص١٤.

١٤.نفسه، ص١٧، وما بعدها.

١٥.نصر حامد أبو زيد: الصراع العربي الاسرائيلي هل هو صراع ديني؟ htpt://www.Albadil.net

الموروث لدى المسلمين، وتبشر بقيم جديدة عبر مشروعات متعددة: (الشرق الأوسط الكبير) و(الجديد)، و(الفوضى الخلاقة)، تعبيرا عن النـزاعات الطائفية بين المسلمين التي يمكن لها أن تضع واقعا مغايرا لصالح النظام العالمي. وهناك أيضا قضايا الحوار والتبادل الحضاري تحت ظل النظام الكوني، وهو أمر يقوم به المسلمون والمسيحيون على حد سواء، أو يقومون بالدعوة إليه بشكل مشترك، وتتطرق موضوعاته إلى العولمة ومعضلاتها، فمثلا تجد يحيى بللا فيتشيني وهو مفكر إيطالي مسلم نائب رئيس المجموعة الإسلامية بإيطاليا وإمام جامع (الواحد) بميلانو، يتحدث عن أن الحضارة الإسلامية وضمن سياق الحوار الحضاري بين الشرق والغرب قادرة على الإسهام في إرساء تبادل أوروبي/ متوسطي، كما أن الإسلام يحث جميع المسلمين على ضرورة التفاهم. وقال إن بعض أشكال مواجهة العولمة مثل التطرف الديني والإقصاء الأيديولوجي تحتاج إلى دراسة معمقة لأنها تكشف أحيانا عن أزمة الإنسان المعاصر، وخاصة الإنسان الذي يخشى أن تتسبب العولمة في فقدانه لهويته، أو هكذا يخيل إليه. وقد أكد على أن الإسلام يتأقلم مع مختلف الثقافات المحلية ومن هنا تأتي صفته الكونية(١٦).

وتعمل منظومة العولمة على الكف من مخاوف المسلمين تجاه النظام العولمي، والذي يعمل على إبعاد العناصر التي تعارض هيمنة ثقافته واستبداد فكره وطغيانه على الانتماء الإسلامي. فنجد ألكسندر داونر Alexander Downer وزير خارجية أستراليا، في مؤتمر CSCAP بجاكرتا في الأول من ديسمبر ٢٠٠٣، تحت عنوان (الحملة ضد الإرهاب: كسب معركة الأفكار)، يقول: "إن الحملة المتعددة الأبعاد التي نخوضها ضد الإرهاب ليست حربا على المسلمين أو الإسلام"، ولكنه عبّر كذلك عن تشكك الكثيرين في أجزاء العالم الإسلامي من صدقية هذه العبارة(١٧).

وتبرز أطروحة الحوار بين الأديان وبحث سبل التعايش كإحدى أدوات العالم الكوني اليوم. وعلى الرغم مما يثار حول حقيقة هذا الحوار والمنفعة المترتبة عليه لأتباع الديانتين وضروراته ومقاصده، لكن تكمن فيه حقيقة مهمة هي أن الحوار فريضة إسلامية شرعية سنها القرآن وتحدث عنها، قال تعالى: «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم» آل عمران: آية ٦٤، كما أنها ضرورة حضارية للتعايش والسلام.

١٦ محاضرة حول حوار الحضارات والتبادل الأوروبي المتوسطي http://www. akhbar. tn ٢٠٠٦/١٠/٢٢

١٧ .خطاب معالي/ ألكسندر داونر وزير خارجية أستراليا في مؤتمر CSCAP العام في جاكرتا ٨ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣، http://www. Foreign minister

ويهتم عدد من البلدان الإسلامية التي تواجه تحديات العيش المشترك بإقامة ملتقيات للحوار، ولكن يظل الحوار إلى الوقت الحاضر قاصراً عن استيعاب المشكلات الحقيقية لأهل الأديان. ويعتبر عدد من المسلمين أن الحوار وجه آخر من الوجوه التي يظهر بها شيطان العولمة ويمثل فيها. فهو في نظرهم محاولة لإذابة الدين الحق وتعويمه، أضف إلى ذلك أن تيارات السلفية الإسلامية لا تركن إلى هذا المفهوم وما تزال تعتبر الخوض فيه أشبه بالكفر.

وقد يكون من الصحة القول إن النظام العالمي اليوم يعمل على إيجاد نوع من التفاهمات بين أصحاب الأديان الإبراهيمية، وبعض الأكاديميين الغربيين يسلم أن التاريخ في مضمونه لا يحمل نزاعاً بين الرسل الذين جاءوا بالإبراهيمية، ولكن الظواهر التاريخية مثل الاستعمار، وقيام دولة إسرائيل وغيرهما قد أحدثت توتراً كبيراً بين أصحاب هذه الديانات. ويعتقد ستيفان جوال تراشتنادغ، رئيس جامعة واشنطن، أنه ينبغي على أبناء إبراهيم، التعارف أكثر فأكثر، وأعمق فأعمق، وذلك عبر مزيد من انفتاح المؤسسات التربوية والتعليمية على الديانات الثلاث، وهو ما تنتهجه جامعة واشنطن منذ أحداث ١١ سبتمبر، بتخصيصها وحدات دراسية وحلقات لدراسة الإسلام ديناً وحضارة(١٨).

ولكن يظل جانب من المسلمين يتفقون على أن العولمة لا تصب في مصلحة الشعوب الإسلامية، وأنها موظفة لخدمة العناصر التي افتعلتها، وقد وصفها بعضهم بأنها تنطوي على صورة تآمرية على الأمة الإسلامية والشعوب المستضعفة، وهي شكل حديث للاستعمار ونصب لمصلحة إسرائيل والإستراتيجية اليهودية، وهي مجرد إعادة تسمية للمد الثقافي الغربي بفكره وتصوراته وأنماط سلوكه. كما أنها تقوم على عدة أوهام هدفها التطبيع مع الهيمنة، وتكريس الاستتباع الحضاري. ويعتقد بعضهم أنها تقع ضمن إطار تآمري على الأمة والنيل منها ثقافياً واقتصادياً وسياسياً واجتماعياً، وهي تطور لآلة الغرب الاستعمارية. ويعتقد يوسف القرضاوي أن الأمة الإسلامية تنساق وراء العولمة وهي مرغمة. أما عبد الوهاب المسيري فإنه يربط بين العولمة ومشروع الشرق أوسط الذي تبناه شيمون بيريز الذي يرمي إلى تطبيع عربي إسرائيلي عبر التبادل التجاري(١٩).

١٨. http:// wwwafkaronline.org

١٩. أماني عبد المجيد بشير الأحمدي: تداعيات العولمة والثقافة المعاصرة على العقل الأفريقي، مؤتمر الإسلام في أفريقيا ٢٦- ٢٠٠٦/١٢/٢٧، جامعة أفريقيا العالمية، الخرطوم، صفحة ٢٩ وما بعدها.

المسيحيون والعولمة:

يحاول ديفيد أندريس Brother David Andrews اعتبار أن للعولمة أصلاً دينياً في المسيحية، فهو يتساءل: هل هي أمر الرب للخروج إلى العالم لوعظهم بالنبأ الحميد؟ ويشير إلى الآية الواردة في إنجيل متى " فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الآب والابن والروح القدس» متى ٢٨: ١٩. ويتساءل كيف يمكن للعولمة وتغيراتها أن تتطابق مع الإيمان المسيحي؟، وهل بعض عناصر العولمة قديمة قدم المسيحية؟، وما هو الجديد بها إزاء هذه التغيرات؟، وعمد إلى بعض تعريفاتها التي من بينها: ربط البشر في الكون في نظام System واحد متداخل في الاقتصاد والثقافة بوسائط الكمبيوتر، وفوق ذلك الإنترنت(٢٠).

كما تطرق إلى بعض التعريفات الأخرى الواردة في هذا الشأن وهي في مجملها لا تخرج عن التعريفات التي اصطلح عليها في المصادر الأخرى، ومن ذلك نقله: «أن العولمة ليست تغيرات فريدة ولكنها تغيرات معقدة ومختلطة، وهي مراراً توجد سبلاً متناقضة، تصنع النزاعات» كما أشار إلى استخدام الحوار في الجامعات الكاثوليكية بينها وبين الأمة(٢١)، كما عبّر التبشير الكنسي عن حقيقة العولمة التي هي: كسر الحواجز الاجتماعية والتقنية عبر الكون لإيجاد عالم واحد(٢٢).

وأشارت هذه الورقة إلى تقرير عن المخابرات الأميركية يتنبأ أنه في العقود القادمة لا يكون لدى الحكومات أدنى تحكم لتدفق المعلومات والتقنية والأمراض والجيوش والاقتصاد، التي ستعبر بصورة ما عبر حدودهم. وتتساءل ماذا يمكن أن تقول الأمم لنا عبر الإنترنت؟(٢٣).

وترى الورقة أن التبشير لن يروج لثقافة واحدة (الإنجليزية، أو الديمقراطية، أو الاستعمار، فقط الإنجيل)، وأن أي ثقافة فشلت بطريقة ما لتؤكد على معيارية الكتاب المقدس «ولكن التبشير الخاص بنا يقدم مملكة الرب الكونية، العولمة هنا، والمسيحيون يمكن أن يستخدموا ميزات العولمة لمجد الرب»(٢٤).

وتحدثت عن استخدام ميزات العولمة لمصلحة الكنائس، ولتنسيق البعثات التبشيرية مع بعضها بسهولة كاملة، ولتشارك في المشروعات المشتركة، وقال « نحن الآن في حوار لإيجاد طريق رباعي للشراكة عبر الكنائس المحلية الأفريقية المشيخية إذا أراد الله»(٢٥).

.٢٠
David Andrews.
what is Globalization and how does Christian Faith relate ?to it
NCRL. Reports and Presentations
I paid.21
Globalization and.22 Christian missions
p.1 2005ـ9
I paid.23
Opcit. p.4.24
Opcit. p.3.25

صدر حديثاً



مركز التنوير المعرفي
Epistemological Enlightenment Centre

سلسلة رسائل التنوير

مفهوم "العلمانية" في الفكر الغربي

مركز التنوير المعرفي
Epistemological Enlightenment Centre

مشروع النهضة
بين
هزيمة التاريخ والعقل والواقع

الأستاذ/ أبو بكر هويدي

مركز التنوير المعرفي
Epistemological Enlightenment Centre

سلسلة رسائل التنوير

القسم في القرآن الكريم

بروفسير / عبدالرحيم علي

مركز التنوير المعرفي
Epistemological Enlightenment Centre

سلسلة حوارات التنوير (٦)

البديل الإسلامي للتمويل النقدي

د. التجاني عبدالقادر أحمد



د. وائل أحمد خليل◎

النظرية الفلسفية لمشروع العولمة ومنطق عالمية الرسالة الخاتمة

(أ) مقدمة:

هذا البحث يُعد فحصاً وراء التصورات الفلسفية النظرية للعولمة Globalization بنحو مجرد يمثل ضرباً من الاستنباط للأصول دون الخوض في مظاهرها الاقتصادية والثقافية والسياسية الدقيقة.

(ب) المحدد الماركسي والتحولات الشمولية:

لعله من أهم المحددات المرجعية لفكر العولمة في أصولها النظرية هو خلاصة ما ذهبت إليه الفلسفة الماركسية في طرحها للحد الفاصل بين ختام المنظومة الاشتراكية والتحول إلى الحالة الشيوعية المطلقة. ذلك التحول المرهون ببلوغ مرحلة (الأتمتة) Automation، وهي إدارة كل شيء بصورة آلية. وتفسير ذلك لدى التصور الماركسي أن نوع الصراع الناشيء داخل مجتمع الطبقة الواحدة- الطبقة العمالية (البروليتاريا) - لن يحله نحو التطور والانتقال الحتمي نحو المرحلة الشيوعية -أي مجتمع اللادولة واللاطبقية واللاحدود- إلا تطور الآلة. وكان لا بد حسب التصور الماركسي أن يأتي تطور الآلة ليس على حساب الإنسان والمجتمع كما هو نتاج الأيديولوجيا الرأسمالية الغربية. وذلك تفسير حدوث التطور التقني بدرجة أقل في الجانب الشرقي لأوروبا الداخلة في المنظومة الماركسية.

(الأتمتة) هي الناتج الحتمي لصراع الطبقة الواحدة، ومن ثم الناقل لها إلى مرحلة اللاصراع. وتبرير ذلك أن الصراع التاريخي بالمجتمعات البشرية فيما قبل المرحلة الاشتراكية العمالية كان دائماً ثنائي الأقطاب. فمرحلة الإقطاع الزراعي كانت صراعاً بين فلاحين وإقطاعيين ينتهي بحتمية تاريخية إلى الانتقال إلى المجتمع الصناعي الرأسمالي الذي يتولد شبه صراع بين قطبين جديدين هما العمال وأصحاب رؤوس الأموال حيث تتولد فجوة نظرية (فائض القيمة) ينتهي معها التحول التاريخي نحو مرحلة القطب الواحد وهو إشتراكية العمال ببلوغ العامل إلى ملكية العمل نفسه بصورة جماعية، فينتقل الجدل إلى نوع جديد هو جدل (العامل- العمل) أي الصراع بين العمال وبين مفهوم العمل في ذاته بكون العامل هو ما زال العنصر المدير لعجلة

◎ أستاذ مشارك
- جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا

الإنتاج ليكون قانون المرحلة هو (كل حسب عمله) وما فيه من إلغاء لنظرية أو مبدأ فائض القيمة، وذلك إلى حين تتطور الآلة لتحمل في طيها عقلاً انفعاليا تلقائيا (Mind) في مقابل العقل الحسابي المبرمج (Reason)، الذي هو عقل الآلة الإلكترونية في المرحلة الراهنة(١). هنا يطرح السؤال الذي كان حجر الزاوية في لفت انتباه منظري العولمة تجاه ذلك المحدد الماركسي وهو: هل يكون مصير الإنسان بعد بلوغه المرحلة الشيوعية المطلقة بفعل (الأتمتة)، والتي شعارها (كل حسب حاجته) على اعتبار أن إنتاج أسباب الحياة للإنسان يدار أوتوماتيكيا، وأن الآلة قد استولت كلية على مفهوم العمل - هل يكون مصير الإنسان حينئذ هو الانحطاط والخضوع لسيادة الآلة الذكية، أم أن ذلك سيؤدي على الأرجح إلى تحقيق حالة إيجابية تتمثل في حدوث نقلة نوعية للجنس البشري في سلم الترقي الإنساني نحو استغلال أعظم لإمكانات وقدرات الطاقة المخزونة لدى العقل البشري والذي لا يستغل منها بالفعل في الوقت الحالي سوى نسبة أقل من الربع أو الثلث. وما هذا الترقي إلا نتيجة لتغير الظروف الحياتية التقليدية للإنسان والذي أتاحه قيام الآلة الذكية ذات العقل الانفعالي Mind(٢) مقام الإنسان الراهن، وأن تصبح هي العامل المنتج والمحقق لمفهوم العمل عوضاً عن الإنسان لتترك أمامه الفرصة سانحة للانتقال إلى مرحلة مستقبلة ذات ظروف ومقدمات وأشكال حياتية تختلف جملة وتفصيلاً عما كان عليه إنسان الماضي.

تلك الإجابة الثانية -إذا أمكننا القول- كانت هي بمثابة التصور المستفاد لدى نظرية العولمة وهو إمكانية الترقي النوعي للجنس البشري بفعل الأتمتة، ومن ثم حشد كل ما من شأنه أن يدعم ويساند تحقيق ذلك من نظريات التفسير الاجتماعي والنفسي مثل (البنائية الوظيفية) و(الجشتالت) وغير ذلك..

(ج) المحدد السايبرني Cybernetics والأداة التقنية في برمجة الانتقال المعلوماتي الشامل:

إذا كان مما هو من قبيل الأوليات المنطقية ارتباط الترقي النوعي الإنساني المطلوب لمخطط العولمة بالتطور التقني للآلة Machine إلى مستوى الأتمتة Automation وإمكانية البرمجة الذاتية Self Programming لديها، فإن ذلك كان هو التقليل الكافي لاعتماد علم السايبرنتيك Cybernetic كعلم أداتي يقوم الباحثون من خلاله بعملية التخطيط والتنفيذ التحكمي على ناحيتين:

(١) راجع: بيار ريمون، لوي التوسير، القراءة الأبستمولوجية للماركسية.. مدخل إلى فلسفة العلوم، سلسلة دراسات اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية (٢)، إشراف الزواوي بغورة، منشأة المعارف، مصر.

(٢) راجع: وائل أحمد خليل- تصور منظومة التفاعلية الرباعية في قراءة النظام المعرفي القرآني. دراسة في منطق الفلسفة العلمية - تفكر، جامعة الجزيرة (إمام) مجلد ٤، العدد (١)، ٢٠٠٢.

أولاً: خلق شبكة مترابطة من التقنيات القائمة بوظائف الاتصال الشامل ونقل المعلومات المتباينة وتصنيفها في شكل نسقي متكامل.

ثانياً: وهو -من ثم- خلق منظومة إدارية تحكمية يتم بها استبدال الأنظمة السياسية والأيديولوجيات السيادية وإلغاء المقولات والمفاهيم الناتجة عنها مثل الحدود الإقليمية، وحقوق الأقليات، والفصل العنصري، واللغات الميتة، والسلطات القبلية وما نحو ذلك.

عليه، إذا كان المحور الأول القائم بخلق شبكة تقنية اتصالية يؤدي دوره بكونه المنظور الفعلي لتطور نقل المعلومات نحو البرمجة الذاتية في إجراء الفعل ورد الفعل ونحو (الأتمتة) المحققة للانتقال النوعي الإنساني. فإن المحور الثاني القائم بالعملية السايبرنية التحكمية يمتد فعله فيما وراء إدارة حركة نقل المعلومات تلك نحو الأداة التحكمية لكافة أشكال وطرق الحياة وفق (خصوصياتها التراثية واللغوية والاعتقادية، ولكن في إطار السياق الإداري الموحد والشامل.

وهذه الأداة تبنى على عملية منهجية عرفت بالتغذية المرتدة Feed Back، وتحسب بأنه إذا أردنا الحركة نحو نموذج معطى فإن الاختلاف بين هذا النموذج وبين الأداء الفعلي للحركة إنما يستخدم كناتج جديد لتحقيق التطور والإجادة النوعية(٤).

وهو ما سينسحب لاحقاً على بلورة هدف نظرية العولمة. وهو ما يمكن تفصيله فيما يلي:

فيما يُعرف بالرؤية الكونية الشاملة World-View لنظرية العولمة وإدارة السياق البشري: بحيث يمكن تفصيل الرؤية الكونية الشاملة لنظرية العولمة وإدارة السياق البشري والعمليات الإجرائية -على ذلك- والمترتبة على ما سبق طرحه في النقاط التالية:

أولاً: يثبت من الحقل الدلالي المعطى لمصطلح (عولمة) Globalization إنها تصب في جل معانيها نحو إطار الكرة الأرضية كمنظومة واحدة؛ أي أن مصطلح (Globalization) هو بمثابة العلامة Sign التي يمكن أن تحلل إلى سياق لغوي كامل يفيد -بطريقة الإضمار اللغوي في كيفية الاستخدام للمفردة(٥)- الإشارة إلى الضم النسقي Unit-System لأبعاد متعددة في هوية بنائية واحدة وهي كافة شعوب الكرة الأرضية. والهدف النهائي في ذلك -كما يمكن استنباطه- هو جعل الكرة الأرضية كلها كنسق واحد as one system في مسعى

٣) راجع:
Stuart A. Umpleby- strategies for winning Acceptance of Second order Cybernetics - www.GWU. Edu/ Umpleby

٤) راجع:
Norbert Wiener- Cybernetics or Control and Communication in the animal and the Machine- The M.I.T. Press, Cambridge. Massachusetts.

٥) راجع:
Ludwig Wittgenstein- Philosophical Investigations Basil Black Well, ١٩٥٣.

دبلوماسي Diplomatic بصدد عوالم أخرى سواء ثبت وتحقق وحددها لواقع الإشارات الكهرومغناطيسية والتي تمثل شفرات اتصالية ترد إلى كوكب الأرض تباعاً وتفيد وجود عوالم كونية عاقلة في إنماء المجرة أو مجرات مغايرة وتمتد عبر ملايين السنين الضوئية. أم كان ذلك كله من قبيل الفروض النظرية والتي لربما ثبت نحوها شيء جراء تطور البحث العلمي الفيزيائي في مرحلة مستقبلة لاحقة -ولعل في نظرية ميكانيكا الكم Quantum mechanics - لا سيما وفق مبدأ (هايزينبرج) Heisenberg في الارتياب Uncertainly- يمكن بصورة جلية توقع تحقيق تلك الفروض. حيث يشير (مبدأ الارتياب) إلى أنه لا يمكن قياس الجسيمات الدقيقة المؤلفة للكائنات بصورة حاسمة حتى نرتب عليها معارف يقينية، وترجع عدم القدرة على القياس هذه نوع العلاقة بين طاقة الوسيط المعرفي للجسيم، وهو الضوء وبين حركة الجسيم نفسه، فإذا بعُد مصدر الضوء عن الجسيم توجهت الطاقة الضوئية مشتتة فلا نقيس الجسيم، وإذا اقترب مصدر الضوء أدى تكثف الطاقة إلى زيادة سرعة حركة الجسيم بما لا يسمح أيضاً بقياسه(٦). وهذا المبدأ بدوره يفسر منطق اللانهايتين الذي طرحه الفيلسوف وعالم الرياضايات الفرنسي «بليزباسكال» B.Pascal في كتابه (الأفكار). حيث يفيد أن الإنسان يفقد المعرفة كلما اتجه إلى أعلى نحو الكوكب ثم المجرات ثم عناقيد المجرات، فيضيع في لا نهاية كبرى هو بالنسبة إليها جرم لا يساوي شيئاً. وكذلك يضيع كلما اتجه إلى أسفل نحو الذرات Atoms ثم أنوية الذارات ثم الإشارات والمدارات الكهربية من فوتونات والكترونات ثم ينتهي الأمر فيه إلى طاقة خالصة لا يعرف كنهها، هو بالنسبة إليها كون أكوان. فمبدأ التعدد الكوني والتأثير المتبادل أمر قائم مما يلزم معه التهيئة المادية والوظيفية للقيام بأعمال الدبلوماسية المشتركة أو إعلان الحرب وما نحو ذلك.

ثانياً: إن التهيئة الدبلوماسية تلك بصدد تعامل العالم الأرضي مع عوالم أخرى تحتاج إلى منظور جديد فيما يتعلق بمراجعة التصنيفات الاجتماعية والأثنية Ethnic والثقافية. فإذا كان الأمر في تحقيق الهدف الدبلوماسي المنشود رهين الصياغة الوحدودية التكاملية للكرة الأرضية في سياق واحد فهذا يماثل مقتضى الأمر في السياق اللغوي من ضرورة استماله على التعدد الدلالي للعلامات المؤلفة له، وإلا لما كان هنالك ما يطلق عليه (سياق) Context أصلاً. وتحقيق ذلك على

٦ يراجع:
ستيفن هوكنج، موجز في تاريخ الزمان من الانفجار العظيم إلى الثقوب السوداء، ترجمة عبد الله حيدر، مراجعة محمد دبس، أكاديميا، لبنان، ط. ١٩٩٠.

المستوى المجتمعي للعالم الأرضي هو اقتضاء الحفاظ على كافة ضروب وأنماط الحياة ومظاهرها وأشكالها التعبيرية من كيفيات الاستخدام اللغوي والمشابهات العائلية والمعتقدات الموروثة وما إلى ذلك(٧)، مهما صغرت فكانت خاصة جماعة ضئيلة من الناس أو عظمت فكانت خاصة شعوب بأكملها.

فالكل سواء في تمثيله لبعد من أبعاد ذلك العالم الأرضي، وأن إقصاء أي بُعد منه -أي طريقة حياة- هو كما يكون بتر طرف من أطراف الجسد الواحد ليفقد بعدها خاصية وظيفية كانت تساهم في تحقيق التوازن العضوي للجسد ككل.

كانت تلك أمام نظرية العولمة نهاية التصنيف الحضاري للمجتمعات وفق معايير التقدمية والبدائية، إذ لم تعد هنالك بدائية وإنما هي ضروب في التعبير عن علاقة نوعية للإنسان مع بيئته المحيطة تختلف باختلاف طريقة ونمط الحياة، ولكنها تقف موقفاً أفقياً سواء في الأهمية الوظيفية لها في تكوين وتكميل عالم الكرة الأرضية. وما يرجح ذلك أن هنالك في إسفار الأسرار لدى الشعوب المصنفة سابقاً بالشعوب الأقل تطوراً وفق المعيار التقني مثل بعض شعوب آسيا والشرق الأوسط أصول التدريب الروحاني اللازم للتنمية البشرية في طريق الترقي النوعي بفعل زيادة معدلات الطاقة الداخلية للإنسان وضبط وتفعيل نظام الاتزان لديه. ومن ذلك تعاليم رياضة (اليوجا) الهندية على سبيل المثال. هذا إضافة إلى الأصول القديمة لبعض اتجاهات العلم المعاصرة مثل مصادر ما يُعرف بالطب البديل Alternative Medicine.

عليه، فالمطلوب هو تفجير الحواجز والحدود أمام طرق الحياة وثقافاتها الداخلية (المحلية) بدافع أنها تمثل أبعاداً عضوية لوجود واحد. وذلك إنما يكون بما يلي:

أولا: ضرب النظم السياسية المسيطرة والمتحكمة في ضبط طرق الحياة المختلفة تلك وتبعاتها في إطار تنظيمي وأيديولوجي موحد بما يحد من حرية تعبيرها عن مكوناتها وموروثاتها.

ثانيا: إزالة كل ما هو من خارج طريقة الحياة من معتقدات ونظم، باعتبارها ضابط مفروض من أعلى يعمل على إعادة صياغة طرق الحياة وفق نماذج كلية عامة، ومن ذلك القواعد الأخلاقية الواجبة واللازمة بكونها أصول تجريدية. ومن ذلك أيضاً الأديان السماوية باعتبارها آتية من جهة علوية خارجية وإبقاء الدين الشعبي النابع من داخل تراث ومعتقدات طريقة الحياة لأن ذلك يتوافق وإحياء الخواص

(٧) راجع: British Philosohpy in the Mid. Century. A Cambridge Symposium. George Allen and Unwin، ١٩٦٦.

الإنسانية على اختلاف أشكالها.

ثالثا: إخضاع الكرة الأرضية والإنسانية جمعاء لنظام إداري موحد كبديل عن النظم السياسية وهو أمر مستوحى من الاتجاه الماركسي في إلغاء الدولة بمقوماتها التقليديـة.

رابعا: أن تتحول الأبنية الفكرية وظيفيا من الـدور النسقي الأيديولوجي الإيجابي إلى الدور النقدي التحليلي السلبي، وهو ما عبّرت عنه اتجاهات ما بعد الحداثة في راهننا المعاصر.

إن العولمة بهذا النحو بقدر ما تعطي رؤية وضعية مما يبدو فيها لأول وهلة. إلا أننا يمكن أن نلمح فيها سانحة للبرمجة وفق المصادر المبدئية في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. هذا إذا ما عينا ضابطا منطقيا يتيح لنا القفز وراء هذه النظرية والأخذ بناصيتها نحو آفاق مغايرة عن الأطروحة النقدية الغربية بصدد بناء مستقبل جديد للإنسانيـة.

(د) منطق العالمية الإسلامية:

إن مشروع العولمة كما قدّمت له النظرية الفلسفية لم يعد يجدي حياله المواجهة والصراع، ولكن ما نحسب أنه حق هو الإحاطة والاحتواء لمجمل المشروع بما يوجهه نحو تحقيق الغاية في إعمار الأرض، وهذا لن يتأتى إلا بتحويل عناصر ومسلّمات ومنطلقات المشروع ومبادئه الأساسية إلى نسق ضابط ليديره بنحو الغاية المنشودة. وهذا النسق الضابط لا يمكن أن يكون إلا القرآن الكريم بمقاصده الكلية التي يجد فيها مشروع العولمة ما يماثله بما يسهل عملية التحويل النسقي للإطار التحكمي الضابط من الإدارة الذاتية للإنسان بمفرده إلى الإدارة الموضوعية للقرآن الكريم في خطابه التكليفي للعالمين. وذلك بمراعاة القواعد التاليـة:

أولا: المحافظة على أدق تقسيمات وفواصل المجتمعات البشرية وأشكالها التعبيرية عن وقعها ونمط حياتها. وذلك وفق نص قول الله تعالى: (يا أيُّها النَّاسُ إنَّا خلقْناكُم مِّن ذكرٍ وأُنثى وجعلْناكُمْ شُعوبًا وقبائِل لتعارفُوا إنَّ أكرمكُمْ عِند اللهِ أتْقاكُمْ إنَّ الله عليمٌ خبيرٌ) (الحجرات - ١٣)

فالتعارف يتم بين متمايزات منفصلة بخصوصيات ذاتية وهو ما يفاد بالضرورة من تقسيمات الشعوب والقبائل. والإشارة هنا إلى الاستمرارية المستدامة لهذا التعارف بين الشعوب والقبائل، إذ قال (لتعارفوا) وليس (لتتعارفوا) والمقصود استمرارية تبادل المعروف. وهذا بدوره يفسّر قول الله تعالى: (وتعاونُوا على البِرِّ والتّقْوى ولا تعاونُوا على الإثْمِ والعُدْوانِ

واتقوا الله إن الله شديد العقاب) (المائدة-٢). بإشارة أن (الإثم والعدوان) يفيدان دستور السيادة السلطوية عرقيا أو حضريا، في حين أن (البر والتقوى) هما دستور العلاقة في إدارة الكرة الأرضية بشعوبها وقبائلها حيث يصبح معيار الأفضلية بين تلك الشعوب والقبائل ليس معيار أفضلية عرقية أو حضرية، وإنما هو معيار أفضلية معرفية ومنهجية.

ثانيا: إن منطق عالمية الرسالة الخاتمة يمضي على نسق System مؤلف من ثلاث شعب:

١. الظاهرة الكونية بما هي أبعاد ومجالات متعددة في ظل محددات مادية وطبيعية أساسية تمثل حقولا دلالية لمجالات الفعل والإعمار والتوظيف. وهذه الظاهرة الكونية يحق في شأنها التقسيم إلى (أمم) على مثال البشر (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون) (الأنعام-٣٨).

٢. الظاهرة المجتمعية بما هي طرق وأنماط حياة متعددة في ظل مبادئ وأوصاف إنسانية أساسية في ارتباطها بجانب من جوانب الظاهرة الكونية، لتتحد الظاهرة المجتمعية هذه من ثم هيئة الأمم، حيث أن مصطلح (أمة) هو أقرب إلى كونه الرابط الإداري الضابط والمنظم لعلاقة عدد من الشعوب والتي هي -بلغة أرسطوطاليس- الجنس الكلي للقبائل المندرجة تحتها أو المؤلفة لها. ولعله من هنا كان قول الله تعالى: (إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين) (النحل-١٢٠). فهو أمة -أي إبراهيم عليه السلام- بكون قد حمل بحنيفيته منهجا لإدارة شعوب وقبائل.

والإشارة في هذا أن الأمم (أي الأشكال والنظم الإدارية للشعوب والقبائل) ما تزال مختلفة بقول الله تعالى: (وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا) (يونس-١٩).

ثم يتم التوسط والتمهيد بقول الله تعالى: (ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة) (الزخرف-٣٣).

(ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة) (المائدة-٤٨).

(ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) (هود-١١٨).

ثم يستقر أمر الأهمية العالمية وفق الرسالة الخاتمة بما قاله الله تعالى في شأنها:

(إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون) (الأنبياء-٩٢).

(وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون) (المؤمنون-٥٢).

وما تكون هذه الأمة الواحدة في حفاظها على سنة الله تعالى في

الشعوب والقبائل، إلا بإقامة (العدل) المنصوص عليه في قول الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون) (المائدة٨).

وهو بخلاف (المساواة) التي تقضي بإلغاء الفوارق الثقافية الفاصلة لكل شعب من الشعوب أو قبيلة من القبائل على نحو ما تفعل الأيديولوجيات الشمولية بجعل الناس كافة على اتجاه واحد في الفعل والاختيار وطريقة الحيــاة.

ولتحقيق العدل المكافئ لاختلاف الشعوب ووحدة الإدارة ينبغي الفصل بين العادات والتقاليد الموروثة لدى أي من الشعوب والقبائل وبين مظاهر هذه العادات والتقاليد. فالأمة الواحدة لا تلغي اختلاف الألسنة والألوان للبشر، بل تديرها بما يضمن لها الحياة دون التجاوز لها لإفساد مكتسبات طرق حياة أخرى. هنا يستبين بالضرورة الأصل الفقهي القائل بأن الأصل في العادات الإباحة أما التحريم فيأتي استثناء. على ما من شأنه سلب الآخر في عاداته المباحة. فالأمر في الحفاظ على سنة اختلاف الشعوب والقبائل والألسن والألوان، إنما هو قرين بالحفاظ على أمم البيئة الطبيعية، حيث أن إفساد أو إبادة أمة من الطير أو الحيوان أو النبات بحكم أنها ضارة أو غير ذات فائدة إنما يؤدي إلى اختلال بيئي عام قد لا يعرف لدينا إلا بعد حين.

٣.الظاهرة النصية بما هي سياقات متعددة في ظل محددات نسبية أساسية. تمثل في كليتها (الكلمة) التي أخبر عنها الله تعالى بقوله:

(فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب أن الله يبشرك بيحيى مصدقا بكلمة من الله وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين) (آل عمران-٣٩).

(إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين) (آل عمران-٤٥).

(وتمت كلمت ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم) (الأنعام-١١٥).

(إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم) (النساء-١٧١).

فالكلمة هي النموذج Model في تصور التعدد العضوي للبنية الواحدة. فعندما يشير القرآن الكريم إلى المسيح عيسى عليه السلام بأنه كلمة الله، إنما هي إشارة إلى نسق Context مكتمل العلامات Signs من جسد ورأس وأيدي وأرجل وعقل وفكر ولغة ووجدان وتفاعل وعلاقات.

كذلك عندما يخبر بتمام كلماته إذن هو تمام النسق System الكلي لسياقاته الحاملة للعلامات على اختلاف مجالاتها ودلالاتها، وهذا الاختلاف هو ما وسم تمام الكلمات -أي النسق- بالصدق والعدل.

وأما الصدق فهو اكتمال أخذ الشعوب بما يدير طريقة حياتهم من سياقات وعلامات (الكلمة) (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) (المائدة٤٨).

أما العدل فهو بالمعنى المذكور آنفاً. ولا مبدل لكلمات الله إذ التبديل هو تغيير في إرادة وجود الأشياء بـ (كن فيكون):

(إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (يس-٨٢).

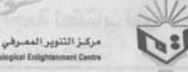
وهذا إنما يؤكد بأن الظاهرة النصية للرسالة الخاتمة ليست لغة اتصال فتخضع لعموم القواعد التواضعية للغة المحكية بين الناس، وإنما هي لغة تحقق وضبط؛ لغة تحقق بكونها الكلمات التي صدر عنها الكون بأممه وشعوبه وقبائله بإرادة الله تعالى، ولغة ضبط بكونها السياقات المنظمة إداريا لعلاقة التعاون على البر والتقوى بما يحفظ لهذه الاختلافات الوجودية للشعوب والقبائل بقائها من جهة، وتطورها في سلم الترقي النوعي من جهة أخرى لتكون المحصلة أمة واحدة ذات أبعاد كثيرة على غرار الجسد الواحد ذا الأعضاء الكثيرة. وهو ما يدعم إقامة الخطاب الدبلوماسي لعالمنا أمام عوالم أخرى ممن خلق الله تعالى.

(هـ) خاتـمة:

إن لزوم تحقيق عالمية الإدارة التحكمية الضابطة للرسالة الخاتمة إنما هو أن يأتي الاعتقاد فيها من داخل طرق وأنماط الحياة للشعوب والقبائل وليس من خارجها؛ أي أن يجدها الإنسان كامنة في ثنايا عاداته وتقاليده وليس جسماً شاذاً غريباً مفروضاً عليه. هذا ما عينه الله تعالى بقوله (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) (المائدة ٤٨). فأما (منكم) فتفيد المجال الذاتي لتوليد القيم وممارستها فإن كانت فطرة الله قائمة في الإنسان على اختلاف ألسنتهم وألوانهم، فكذلك تقوم له (كلمته) إدارة هذا التميز والاختلاف. وأما الشرعة والمنهاج فهما كيفيات الاستخدام والتوظيف لعلامات سياقات النسق القرآني لتبدو جزءاً أصيلاً من طريقة الحياة وكيفيات الاستخدام لمعاني ودلالات لغة الاتصال.

ولعل هذا ما أدركـه المعاصرون ممن عرفوا بأصحاب مدرسة أكسفورد في بريطانيا في منتصف القرن العشرين بقولهم أن مناهج وأساليب وبرامج ومخططات تنمية الانسان تأتي من أسفل إلى أعلى وليس من أعلى إلى أسفل.

بعض إصدارات التنوير



مركز التنوير المعرفي
Epistemological Enlightenment Centre

سلسلة ندوات التنوير (٣)

الأخلاق السودانية في منظور الآخر

(رؤى نقدية من واقع نموذج "نوردنستام")

المشاركون
- الدكتور/ عبد الله إبراهيم الشكري.
- الدكتور/ إدريس سالم.
- الدكتور/ محمد عبد الله النقرابي.
- الدكتور/ حيدر إبراهيم.
- الدكتور/ سليمان يحي محمد.
- الدكتور/ صبري محمد خليل.
- الدكتور/ شمس الدين يونس نجم الدين.
- الدكتور/ خالد المبارك.



مركز التنوير المعرفي
Epistemological Enlightenment Centre

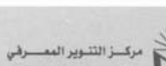
سلسلة ندوات التنوير (٢)

تقويم مفاهيم وتطبيقات التأصيل الإسلامي في السودان

المشاركون :

البروفسير/ أحمد علي الأمام — البروفسير/ محمد الحسن بريمة
البروفسير/ عبدالله حسن زروق — البروفسير/ حسن الساعوري
البروفسير/ علي الطاهر شرف الدين — الدكتور/ صلاح الدين الخليفة
الدكتور/ عبدالله الشيخ أحمد — الدكتور/ الطيب إبراهيم محمد خير
الأستاذ / طارق الصادق عبدالسلام



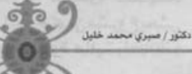


مركز التنوير المعرفي
Epistemological Enlightenment Centre

سلسلة حوارات التنوير (٤)

الأبعاد المعرفية لمفهوم الاستخلاف

دكتور / صبري محمد خليل





مركز التنوير المعرفي
Epistemological Enlightenment Centre

سلسلة كتاب التنوير (٢)

أصول الاجتماع الإنساني في المفهوم الإسلامي مشروع معرفي في الإصلاح الاجتماعي



الدكتور : محمد مجذوب محمد صالح

بين صراع الحضارات وتعايشها : مراجعة لكتاب قاي انكرل عن الحضارات المعاصرة المتعايشة (Coexisting Contemporary Civilizations)



د. محمد عبد الله النقرابي©

لقد كان التقسيم الارسطي لسكان العالم إلى أغريق وبرابرة، بداية للنظرة التي تقوم على التحيز والاستعلاء من جانب حضارة مزدهرة في تعاملها مع غيرها من الثقافات، والحضارات الأخرى. فقد كانت فئة البرابرة بالنسبة لأرسطو واسعة جداً، تضم العديد من الناس بغض النظر عن الإقليم أو الشعب أو العرف.

لقد تعمقت هذه النظرة، في شكل مدنية عدوانية، خلال فترات الاستعمار الأوربي لهذه الثقافات والمجتمعات الأخرى ـ وأصبح التحيز من خلال التمركز العرقي حول الذات (Ethnocentrism) هو رائد المسوغ الإنساني، التحريري، والتنويري للاستعمار.

فالمدنية الحديثة ـ كما وصف مارشال سالينز :- ((لا تعرف حدوداً وتلك الشعوب الغريبة الواقعة فيما وراء الحدود قد جذبها البحث الأوربي على مستوى الكوكب الدءوب بأكمله خلال القرون الأربعة الماضية إلى داخل الحدود. فما إن اكتشفت حتى استُعمرت، وعُمدت، وصُدمت حضارياً ـ أي إنها حسب المصطلح الفني، قد ((تكيفت))

تهاوت في خنوع استواني،
رضيت أن تبلى حضارياً،
بنت قرى فوضوية من الكسر الصدئة
من الحديد المغضن وحنفيات الماء المتفجرة)) (١)

لقد كان للعلوم الاجتماعية دوراً تبريريا في كثير من الأحيان بل كانت تعطي الغطاء العلمي المطلوب لكثير من مبررات التنوير أو التحديث أو التنمية التي صاحبت التوسع الرأسمالي في العالم أبان فترات الاستعمار السابقة أو طغيان المؤسسات الرأسمالية الحالي. وهي إشكالات ((أخلاقية)) يلمسها كل من يعمل في مجال البحث الاجتماعي.

والآن و نحن نشهد دوره جديدة من دورات التوسع الاقتصادي للغرب وفق طرح عولمي شامل تقفز إلى السطح مرة أخرى قضايا التباين والتوحد الثقافي في منظومة حضارية شمولية ـ كما يطرح الغرب الحضاري الآن.

كتاب قاي انكرل (Guy Ankerl) الذي صدر مؤخرا عن معهد ما بين الجامعات بسويسرا، والذي اسماه الحضارات المعاصرة المتعايشة (Coexisting Contemporary Civilizations) هو جزء من مشروع بحثي يقوم به المعهد المذكور عن : الاتصال العالمي بدون حضارة عالمية (Global

١. في اشلي مونتاغيو البدائية ترجمة د. محمد عصفور . الكويت . سلسلة عالم المعرفة . العدد ٥٣ . ص٢٦٨

Communication without Universal Civilization).

الفكرة الأساسية للكتاب، كما يوضح انكرل، تعتمد على تحليل علمي حر للطرح المتمثل في:

«.. أيديولوجية العولمة، التي تدعو إلى العولمة المالية العالمية (بدون كوابح من الدولة) ـ كمؤشر لحضارة عالمية تمثل نظاما عالميا يقوم على الخصخصة، أي جمهورية مالكي الأسهم. إن الحلف المقدس الجديد للعولمة يطرح انتصار الحضارة الغربية بقيادة الثقافة الانجلو ـ أمريكية وسيطرتها على الثقافات الأخرى. من جهة أخرى، فإن تمثيل العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية للإنسانية وادعاء هذه العلوم لموثوقية عالمية عامة وطرحها لهرمية قيمية وشكل واحد للنظم، يعطي غطاء نظريا لعالم الأعمال ليصبح أداة رئيسة لتنظيم المجتمع.

حسب هذا المفهوم العالمي، فإن الإنسانية لم تعد تتكون من أشخاص ينتمون لمكونات حضارية مختلفة، دون اعتبار لخصائصهم التي يولدون بها ـ من حقهم الحركة الواسعة والتفاعل بدون تباين نوعي (جندري) إذا اختاروا ذلك.. الخ)).

إذن نحن أمام طرح حضاري تمثله المركزية الغربية، ومحاولة لادماج الكيانات الحضارية الأخرى داخل هذه المنظومة الحضارية الغربية، وهو ما دعى انكرل إلى تبني نهج علمي ينشأ عن ما اسماه حرية شخصية (مكتسبة بصورة متجددة) أو استقلالية. هذا التحرير الداخلي عن قيود المركزية الثقافية الغربية ليس فكرا ليبراليا كما يذهب انكرل ولكنه توجه يحمل مكونا أخلاقيا. كيف إذن يمكن أن يتحقق هذا التحرير الداخلي المطلوب للتحليل العلمي الموضوعي؟ : هل هي تجربة ذاتية تقوم على استعداد نفسي مكتسب؟ وما هو حظ هذه التجربة في الخروج عن أسر التكوين الثقافي والشخصي؟ كيف يمكن أن تعمم (أو ربما ليس بالضرورة أن تتماثل مع تجارب باحثين آخرين)؟ أسئلة قمينة بالطرح والإجابة معا.

هناك قضية هامة أخرى تطرحها فكرة الكتاب وهي الدور الذي قامت به العلوم الاجتماعية في تبرير الواقع الاجتماعي الغربي وتطوير البحث العلمي في اتجاه نماذج متشكلة بأطياف هذا الواقع وتسويق هذه النماذج لتكون هي موجهات الحضارة العالمية المنشودة.

انكرل يرى أن مناهج العلوم الطبيعية قد زودت الإنسان بقدرة على التطوير المفاهيمي، الاختبار التجريبي والانفتاح على الخيارات الممكنة. وهو يرى أن علم الاجتماع يتعين عليه البدء من الاستمرارية واللااستمرارية القابلين للملاحظة ومن التشابه واللاتشابه في الواقع الاجتماعي نفسه. إن تمثيل الواقع الاجتماعي إحصائيا أو مفهوميا يجب أن تسنده الملاحظة.

مرة أخرى نلاحظ هنا أن قضية التحرير الداخلي للتعامل مع هذا الواقع الاجتماعي والتي طرحها انكرل، لا تزال تطرح قضايا منهجية مشكله ـ لكنها تظل واحده من تحديات العلوم الاجتماعية التي تحتاج إلى مزيد بحث واستقصاء.

يطرح انكرل أطروحته في هذا الكتاب كما يلي : ((ما يسمى بالحضارة العالمية، تحت التكوين، والتي يدعو لها الانجلو ـ أمريكيون ، لا يمكن أن تكون عالمية. ذلك لأنها لم تنشأ عن تجربة مشتركة وحاجات وممارسات مشتركة للإنسانية. العولمة تدفع بالحضارات المعاصرة لحرب تقارب تهدف إلى دمج هذه الحضارات في المنظومة الاقتصادية الغربية. إنها محاولة لفرص انتشار ثقافة معينة تولدت عن التجربة التاريخية للغرب. أن العصر العالمي المطروح وما يصاحبه من عولمة، إنما ينبعث عن طموح الغرب للهيمنة العالمية.من ثم فإن الحضارة العالمية المطروحة ليست متنوعة ولا متوازنة ولا هادية أو متكاملة.. إنها ليست تركيبية في أحسن الفروض)).

من جهة أخرى يطرح هذا الكتاب أسلوب التعاون العالمي (الفدرالي) والذي يعتمد على الاعتماد المتبادل. هذا التعايش بين الأمم والأجناس لا ينظر إليه هنا كمجرد اختلاط بشري لأفراد متحركين تحت راية العالمية الغربية ولكن توافق بين الحضارات القائمة كالصين والهند وغيرها مع حضارة الغرب وغيرها. إن دستور الحضارة العالمية لا ينشأ عن التعاون بين حضارة غربية عالمية مسبقاً في المركز وبين المناطق الأخرى ولا بين المناطق الجغرافية ولكن من خلال التعاون بين مناطق حضارية (Civilization spheres).

انكرل يطرح ثلاثة عوامل للحضارة : (أ) إدارة للموارد الاقتصادية لتحقيق البناء الجماعي (ب) تراث اجتماعي تحفظه الكتب المقدسة (ج) روابط أسلاف قرابية تحفظ النوع. هذه العوامل، كما يرى انكرل هي التي تحقق تماسك المجتمعات.

بهذا المعيار الثلاثي، يقول انكرل أن هناك أكثر من حضارة كبيرة واحدة في العالم، مثال لذلك الصينية، الهندية، الإسلامية، والكيان الممتزج (عن الإفريقية ـ الأوربية ـ الهندية) في أمريكا اللاتينية.

إن ما يطرحه انكرل في كتابه : الحضارات المتعايشة المعاصرة: العربية ـ الإسلامية، الهندية، الصينية، والغربية يشكل حلقة من حلقات كتابات متعددة حول الطرح العولمي الغربي المعاصر. وفي مقابل مقولة الصراع الحضاري أو نهاية التاريخ فإن مقولة التعايش الحضاري التي يطرحها هذا الكتاب والذي نشره معهد ما بين الجامعات السويسري في العام ٢٠٠٠م يطرح عدداً من الأفكار الجديدة ويعتبر من خلال التحليل المتعمق الذي قام به قاي انكرل إضافة إلى طرحه المنهجي المتميز، قراءة هامة في مجال أدبيات البحث الثقافي والحضاري إلى جانب إشكالات العلوم الاجتماعية المعاصرة.



مؤتمر قضايا التنوير والحرية في الفترة من ٢٧ـ ٢٩ أغسطس ٢٠٠٧

مقدمة:

مركز التنوير المعرفي، مركز بحثي مستقل يهتم بإنتاج المعرفة المستندة إلى مرجعية الوحي والتراث الإنساني في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية من خلال دوائر متخصصة (اقتصادية ، واجتماعية ، وسياسية ، وفلسفية ، تاريخية) تعمل على إنتاج وتأطير وتنسيق العلم في هذه المجالات ؛ من خلال الربط بين النظر والواقع .

استجلاء مفهوم الحرية في المدارس الفكرية المختلفة ، وبيان أهميتها في إعمار الأرض وتحقيق الاستقرار والعدالة وتوسيعا لدائرة النقاش حول قضايا الحرية وسعيا نحو تقديم رؤية تنويرية.

ينظم مركز التنوير المعرفي مؤتمرا دوليا. وهذه بمثابة دعوة لكل الباحثين والمهتمين من داخل السودان وخارجه لتقديم مستخلصات حول المحاور التالية :

١ـ محور مفاهيمي (الحرية ، التنوير ، حقوق الإنسان ، .. الخ)

٢ـ المقاربات النظرية لقضايا الحرية بين الفقه الإسلامي والفكر الغربي.

٣ـ الحرية وقضايا حقوق الإنسان .

٤ـ الحرية الفردية والمسؤولية .

٥ـ نماذج تطبيقية

٦ـ واقع ومستقبل الحرية في ظل النظام العالمي الجديد واستشراف المستقبل.

المستخلصات:

ـ لا يزيد المستخلص عن صفحتين .

ـ ترسل المستخلصات للبريد الالكتروني tanweerconference@gmail.com في مدة أقصاها مايو ٢٠٠٧.

ـ يحتوي المستخلص على عنوان كامل للمراسلة (تلفون ، بريد الكتروني ، فاكس) .

ـ تقيم المستخلصات بواسطة لجنة علمية ويتم إعلان المستخلصات المختارة لاحقا.

ـ المسودة النهائية للورقة يتم إرسالها بالبريد الإلكتروني أعلاه في موعد أقصاه ٢٠٠٧/٧/٢٠.

ـ تقوم اللجنة العلمية باختيار الأوراق التي تستوفي المستخلصات و الشروط العلمية المعروفة، ومن ثم إخطار أصحابها لتقديمها.

بالنسبة للمشاركين من الخارج، يتكفل المنظمون بالمنصرفات الكاملة لعدد محدود، ومنصرفات الإقامة فقط لعدد آخر محدود وذلك بعد التقييم النهائي للورقة.

لغات المؤتمر: العربية، الانجليزية، الفرنسية

لمزيد من المعلومات يمكن الاتصال ب: مركز التنوير المعرفي تلفون +٢٤٩ ٨٣ ٢٢٩٨٠٤ فاكس+٢٤٩ ٨٣ ٢٢٩٧ ٣٦

E-Mail:tanweerconference@gmail.com

موقع المؤتمر على الإنترنت:

www.Tanweer.center.net

حوار مجلة التنوير مع د. عبد المجيد النجار حول:

العولمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية كنظام أساسي

ـ أجرى الحوار: رئيس التحرير

أ.د. عبد المجيد النجار©

ـ السؤال الأول:

ما هي مؤشرات مستقبل الرسالة الإسلامية في ضوء المتغيرات العالمية.

ـ الإجابة:

لقد شهد العالم فشلا أخلاقيا وإنسانيا لكل المذاهب والايديولوجيات التي جربت فيه خلال القرنين الماضيين، فها هو يعاني من الحروب في كل مكان، ويحكم علاقات الدول والمجموعات البشرية فيه ما يشبه قانون الغاب، ويتعرض الإنسان الفرد فيه إلى اليأس وينقطع به الأمل، وتتهدد البشرية جمعاء أزمة بيئية تنذر بهلاك شامل. وفي الرسالة الإسلامية منقذ من كل ذلك، لما انبنت عليه من معادلة دقيقة بين مطالب البدن ومطالب الروح، وبين مطالب الفرد ومطالب المجتمع، ولما تحمله من قيم أخلاقية وإنسانية عالية ممتدة من حقيقة الدين نفسه. فإذا ما أحسن تبليغ هذه الرسالة فإنها ستكون مستقبل البشرية الذي ينقذها من مصيرها المظلم.

ـ السؤال الثاني:

العولمة كمشروع قدمه مفكرو أوروبا في البدء ، فإلى أي مدى يمكن أن يكون هذا المشروع مشروعا إسلاميا.

الإجابة:

العولمة التي قدمها الغرب تعني إدخال البشرية تحت نظام ثقافي وحضاري واحد، وهو نظام الحضارة الغربية، وذلك بوسائل تتردد بين الإكراه والإغواء والتغرير. ولكن الإسلام يقدم نفسه مشروعا عالميا بأن يطرح نفسه للناس لينظروا فيه بإرادتهم الحرة دون إكراه أو إغواء أو تغرير، فمن شاء فليدخل فيه مشروعا عالميا، ومن شاء فليتعايش معه ضمن مشروع حضاري آخر يختاره لنفسه.

© مدير مركز البحوث والدراسات بالمعهد الأوربي للعلوم الإنسانية

- السؤال الثالث:

إن جاز القول بأن مشروع العولمة في هدفه النهائي هو وضع الكرة الأرضية تحت نظام إداري واحد وليس نظاماً سياسياً، بل بما يفيد تخليص كافة طرق الحياة من سيطرة النظم السياسية لتدار بذلك النظام الإداري ضماناً للحفاظ على خصوصيتها واستمرارية هذه الخصوصية - ومن ثم تشكيل وحدة إنسانية متعددة الأبعاد تستعد للانتقال بالدبلوماسية في حيز ممارستها بين شعوب الأرض إلى حيز الممارسة الكونية مع عوالم أخرى بعد أن ثبت ضمن وثائق وزارة الدفاع الأمريكية -على سبيل المثال- الوجود الفعلي لمثل تلك العوالم. فإلى أي مدى يبدو ذلك هدفاً نبيلاً، وإن كان كذلك فإلى أي مدى أسهم التنفيذ الغربي (الأمريكي والأوروبي) لهذا الهدف في توليد ما يعرف (بالعنف السياسي).

- الإجابة:

لايبدو مشروع العولمة كما يطرحه الغرب اليوم هدفا نبيلا؛ ذلك لأنه يتضمن معنى الهيمنة على الآخرين، وإلغاء خصوصياتهم الثقافية، واستغلال مقدراتهم الاقتصادية؛ ولذلك فإن هذا المشروع أدى ويؤدي وسيؤدي إلى موجة من العنف تسود العالم اليوم، فالشعوب تتمسك بخصوصياتها الثقافية ومقدراتها الاقتصادية، وإذا ما تعرضت هذه الخصوصيات للانتهاك كما هو حاصل اليوم فإنها سوف تندفع للدفاع عنها وتحدث من ذلك دورة من العنف هي التي نشاهدها اليوم في أطراف كثيرة من العالم، فحركة العولمة إنما هي في حقيقتها حركة استعمارية، ولذلك فإنها ستقابل لا محالة بالمقاومة العنيفة.

- السؤال الرابع:

لا يمكن أن يكون ضابطاً إلا ما كان علماً ولا يمكن أن يكون علماً إلا ما كان مبنياً على قوانين وقواعد. فهل لك وصف قوانين وقواعد توضع في صورة أولاً وثانياً وثالثاً .. الخ مستمدة من الوحي الكريم لتكون بمثابة نسقاً يؤسس لعلم دبلوماسية وعلم سياسة إسلاميين.

- الإجابة:

يمكن أن ينبني علم السياسة والدبلوماسية الإسلامي على المبادئ التالية:

١ـ حرية الشعوب والأمم في أن تختار ما تريد من نظم دينية وثقافية وحضارية، ولا يمنع هذا من عرض كل لما عنده على غيره ولكن

بالطرق السلمية ظاهراً وباطناً.

٢ ـ التعاون بين بني الإنسان جميعا لما فيه المصلحة المشتركة بينهم دون حيف أو انتهازية أو استغلال سيئ لاختلال موازين القوى

٣ ـ نصرة المظلومين والمحرومين في أي مكان من العالم بقطع النظر عن جنسهم أو دينهم أو انتمائهم الثقافي والحضاري.

٤ـ قيام العلاقات بين الجماعات والدول على أساس من القيم الأخلاقية الإنسانية العامة، مثل الصدق والوفاء بالعهد وإرادة الخير للإنسان وما هو في حكمها.

٥ ـ تبادل العلوم والمعارف والخبرات بين جميع بني الإنسان دون كتمان شيء منها

٦ ـ مدّ يد العون للضعفاء من الشعوب والأمم والعمل على الرفع من مستوياتهم المادية والحضارية.

٧ ـ العمل على الترقي بالإنسان في سلم القيم الروحية والإنسانية وإنقاذه من الهبوط في وهدة المادة المفضية إلى قتل الإنسان والدفع به إلى مسالك العنف.

٨ ـ التعاون الأممي من أجل الحفاظ على البيئة الطبيعية سليمة قادرة على أن تعطي للإنسان ما به يقيم الخلافة في الأرض والعمارة فيها.

٩ ـ الإفساح للأمم والشعوب أن تمتلك إرادتها بيدها وأن تقرر مصيرها بنفسها دون وصاية داخلية أو خارجية.

١٠ ـ الإفساح للأمم والشعوب أن تقيم العلاقات بينها بصفة مباشرة، وأن تتعرف على بعضها وتتعاون فيما بينها دون أن تكون موجهة في ذلك من أصحاب المصالح ومراكز القوى العاملة على تحقيق منافعها الخاصة.

ـ السؤال الخامس:

فيما يتعلق بمفهوم العدالة الاجتماعية والسياسية نرى خلطاً كبيرا بين ذلك المفهوم ومفهوم المساواة؛ أي أن العدالة بين الناس تعني في عرفها العام المساواة بينهم. ومن ذلك ما كثر الحديث عنه من دعوى المساواة بين الرجل والمرأة في الحق الاجتماعي والسياسي على إطلاقه في حين نحسب أن ضوابط الإسلام تؤسس لمفهوم العدالة بالنحو الذي يليق بالاختلاف النوعي على مستوى مميزات الرجل والمرأة، بل وعلى مستوى مميزات الأفراد والعناصر داخل الجنس الواحد. فما إيضاح ذلك تفصيلاً في وجهة نظركم.

ـ الإجابة:

المطلوب في النظام الاجتماعي والسياسي أن يتحقق فيه العدل بين جميع الأفراد والفئات. ولكن ليس معنى العدل المساواة الحسابية المطلقة، وإنما معناه أن يحصل كل الأفراد وكل الفئات على الأنصبة التي يستحقونها، وأن يُحمّلوا الواجبات التي يتحملونها، وأما المساواة الحسابية بين كل الأفراد وكل الفئات فقد تؤول إلى الحيف لأنها قد تُحمّل البعض أكثر مما في الطاقة، وقد تُخلّ بما يبذله البعض من الجهد. ومن العدل والمساواة أن يتساوى الجميع في قدر من الحقوق والواجبات، ثم ينفرد البعض ببعض الحقوق لما يبذلون من جهود أكبر، كما ينفرد البعض بالإعفاء من بعض الواجبات لقصور طاقاتهم عنها.

ـ السؤال السادس:

باعتباركم مقيمين بصورة أساسية في أوروبا - إلى أي مدى كان تأثير التيارات الحداثية وما بعد الحداثة في تشكيل العقل المسلم المعاصر ومن ثم ظهور مشكلات فكرية تميز راهن المسلمين المعاصر.

ـ الإجابة:

إن التيارات الحداثية التي ظهرت بأوروبا كانت ناتجة عن وضع ثقافي واجتماعي خاص بالحياة الأوروبية، وليس هو الوضع ذاته الذي كان سائدا في العالم الإسلامي. وقد كان لهذه التيارات تأثير في عقول بعض المسلمين الذين استهوتهم الحاثة ومبادئها، ولكنها كانت تناقض الفكر الإسلامي الذي ينتمي إليه أولئك المسلمون، ومن ذلك على سبيل المثال موقف الحداثة من مصادر المعرفة الذي يلغي من بينها مصدر الوحي وهو مصدر أساسي من مصادر المعرفة في الفكر الإسلامي؛ ولذلك فقد نشأ عن هذا التأثر بالحداثة ارتباك في راهن هذا الفكر، فظهرت نزعات تدعو إلى إلغاء الدين مصدرا للمعرفة، وإلى فصله عن شؤون الحياة العامة، وأفضى ذلك إلى انشقاقات كبيرة في الثقافة الإسلامية فكرا وسلوكا ونظما سياسية واجتماعية.

ـ السؤال السابع:

ما قولكم فيما يدور في العالم الإسلامي من أطروحات لحوار الحضارات وقبول الآخر ضمن الدعوى العالمية لإحلال السلام العالمي. وهل من موجهات عامة من جانبكم لقيام إجراءات تطبيقية بصدد مسألة حوار الحضارات تلك.

ـ الإجابة:

الدعوة إلى الحوار بين الحضارات هي دعوة حق من حيث المبدأ، فقد حاور القرآن الكريم أهل الأديان ورسم منهجا للحوار معهم، وحاورت الحضارة الإسلامية الحضارات التي كانت قائمة على عهد ازدهارها، فأخذت منها وأعطتها. والدعوة الراهنة إلى حوار الحضارات تندرج ضمن هذا الإطار العام، ولكن ينبغي أن تكون مؤطرة بجملة من القواعد التي من أهمها.

١ ـ أن تعترف كل حضارة بحق الأخرى في الوجود وفي التعبير عن نفسها ثقافيا ونظام حياة، دون سعي إلى الإلغاء أو الاستقواء.

٢ ـ أن تتكافأ فرص الحوار من حيث الإمكانيات المادية والدعائية.

٣ ـ أن تنفتح هذه الحضارات على بعضها بحيث ينتفي فيها الادعاء باكتساب الحق المطلق وانتفاء هذا الحق على الآخرين.

٤ ـ أن يكون هذا الحوار قائما على الندية لا على الاستعلاء والاستكبار.

٥ ـ أن يركز الحوار على ما يمكن أن يكون فيه تعاون عملي على حل المشاكل العملية التي يعاني منها الإنسان بدل الانسياق وراء جدل في الأصول والمبادئ الإيديولوجية.

ـ السؤال الثامن:

قضية اليسار الإسلامي والمحاولات الجديدة لتوفيق بين التيارات العلمانية والفكر الإسلامي في نقاط مشتركة تمثل برامج وخطط عمل لصياغة الواقع الإسلامي الجديد. إلى أي مدى يمكن نقد هذه المحاولات من جانبكم أو تأييدها، وما الآثار المتوقعة كنتاج لها.

ـ الإجابة:

لقد باءت تجربة فكر اليسار الإسلامي بالفشل كما هو ملاحظ في واقع الفكر الإسلامي بصفة عامة، فهذه التجربة لم تحقق شيئا في واقع المسلمين، وإنما انتهت في الغالب إلى الذوبان في معسكر الفكر العلماني؛ وذلك لأنها لم تقم من أساسها على منهج تأصيلي به يقع تفسير الدين تفسيرا متجددا من داخل آلياته المنطقية، وإنما هي كانت حصيلة ضغوط من قبل الواقع المتمثل في الفكر العلماني وفي الحضارة الغربية، فحاولت أن تلبي مطالب تلك الضغوط تحت عناوين إسلامية ظاهرية، فلم يكن لها من الصفة الإسلامية إلا الاسم، ولم تقنع المسلمين ولا غير المسلمين.



دائرة العلوم السياسية

ورشة عمل التعددية السياسية في الإسلام ٢٥-٢٦ يوليو ٢٠٠٧

تعيش المجتمعات النامية تنوعا ثقافيا ولغويا ودينيا الأمر الذي يتطلب قدرا من الحكمة في إدارته وليس لحسمه من قبل الحكومات التي تقود الدولة القطرية. ومع تنامي الوعي الإنساني بقضايا الحقوق السياسية تبرز بقوة الحاجة إلى الحوار في تنظيم العلاقة بين المجتمع والسلطة بسبب الممارسة النظرية والعملية للشمولية في دول العالم الثالث التي تتراجع أمام المد الليبرالي المدعوم بالرأسمالية الاقتصادية وهي تتمكن عبر ترتيبات العولمة من توسيع نفوذها على غالب المجتمعات المعاصرة.

التعددية السياسية تقع في صلب هذا الحوار الذي يستدعي أسئلة تستوجب الاستهداء بالنظر إلى الهدى القرآني والسنة النبوية ومقايسة ذلك بمطلوبات الإرث الإنساني الماثل اليوم، وغير هذه من الأسئلة ذات الصلة تطمح هذه الورشة لتغطيتها عبر المحاور الآتية:-

- محاور الورشة

١.
٢. تعدد الأراء السياسية في ضوء القران الكريم والسنة النبوية المطهرة
٣. التعددية الحزبية في النظريات السياسية المعاصرة.
٤. حرية الاختيار السياسي في الإسلام ومفهوم الليبرالية.
٥. النزوع العالمي نحو التعدد والتنوع.
٦. تقييم التجربة الحزبية كآليات للتعددية السياسية.
٧. الانفتاح السياسي - تعريفات ومتعلقات.
٨. الثقافات السياسية العابرة والنزعة نحو العالمية.
٩. تجارب التعددية السياسية في إفريقيا والعالم العربي

- طريقة المشاركة

- تتوقع إدارة الورشة من الراغبين في المشاركة إرسال ملخص في حدود صفحة واحدة للورقة في احد المحاور المذكورة أو ذات العلاقة، في فترة أقصاها ٣٠.٥.٢٠٠٧ على البريد الالكتروني

pluralismislam@hotmail.com

- تخطر اللجنة العلمية أصحاب الملخصات المختارة لتطويرها ومن ثم تسليمها كأوراق متكاملة في فترة أقصاها ٣٠.٦.٢٠٠٧

- الشروط العامة

١. لا تزيد صفحات البحث الواحد عن ٣٠ صفحة A4.
٢. تكتب البحوث طبقا للأصول العلمية المتعارف عليها مع إثبات المراجع في صفحة منفصلة في نهاية البحث.
٣. تخضع جميع البحوث للتحكيم العلمي.
٤. لا تقبل بحوث نشرت في مجلات علمية أو قدمت في مؤتمرات أو ندوات سابقة.
٥. يفضل أن يرسل الباحثون نبذه قصيرة عن سيرتهم الذاتية من اجل التعاون مع المركز.

لمزيد من المعلومات يمكن الاتصال ب: مركز التنوير المعرفي تلفون +٢٤٩ ٨٣ ٢٢٩٨٠٤ فاكس+٢٤٩ ٨٣ ٢٢٩٧ ٢٦

أستاذ/ عبد الله
أحمد بازماندكان
الهاشمي©

الأصول الحضارية في ضوء السنة النبوية
- دراسة موضوعية للأحاديث الواردة في التحضر والمدنية -

(مستخلص أطروحة ماجستير نوقشت بجامعة إفريقيا العالمية)

هذه دراسة تبحث في علوم السنة النبوية، ومن المعروف أن السنة هي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم، وهي متمة ومكملة وشارحة ومفصلة لآيات الكتاب العظيم، ومصدرية السنة لا يمكن حصرها في الجانب التشريعي وحده، بل إن هناك جوانب متعددة يمكن دراستها والبحث حولها من الحديث النبوي.

ومن هذه الجوانب موضوع هذه الأطروحة والتي تتناول حقيقة وطبيعة الأصول الحضارية الواردة في أحاديث النبي صلى الله علية وسلم، والبعد الحضاري الذي برز في السنة المطهرة وجوانب التمدن والأخلاق الحضارية التي تظهر من خلال سنة النبي صلى الله علية وسلم، أو قد بشرت بها ودعت إليها السنة النبوية.

حرصت هذه الدراسة إلى الإشارة إلى أن الهدي النبوي ذم البداوة وشجع المسلمين على رفض حياة التبدي وتحريضهم على التخلق بأخلاق المدنية، التي تقوم على مراعاة الأداب العامة والحرص على حقوق الأخرين واحترام رغباتهم وعدم التطفل عليهم، ثم تحدثت الدراسة عن منهج النبي r، في عمارة الأرض وتحقيق مبدأ الاستخلاف وكذلك بيان موقف الرسول الأكرم r من الحياة الجاهلية.

وتناولت الدراسة الأصول العملية والتطبيقية في السنة النبوية في بناء وتأسيس المشروع الحضاري الإسلامي وذلك من خلال أربعة مواقف:

١. الاهتمام البالغ والكبير بطلب العلم واعتباره فريضة على كل مسلم.

٢. اتخاذ الشورى كواسطة حضارية لتحقيق الحياة الحرة التي تحترم آراء الأخرين وتستجيب للأخر وتؤمن بوجوده.

٣. استخدام الوسائل الإعلامية في عصر النبي صلى الله علية وسلم لتبليغ الرسالة وإيصالها إلى المجتمعات، والتواصل مع الأمم الأخرى عبر الرسائل والخطابات والمكاتبات بما يشبه أو هو في الحقيقة سفارة إسلامية.

٤. توزيع المسئوليات والواجبات والمهام وفقاً للتخصص والكفاءة

والمقدرة على ممارسة الدور سواء كان اجتماعياً أو سياسياً أو اقتصادياً.

كما اشتملت الدراسة على توضيح أن النبي صلي الله علية وسلم تبنى أساليب الدولة المدنية، وأحدث تغييراً حضارياً واعياً في حياة العرب، واستخدم مناهج الدولة الحضارية فاعتمد الحوار في أغلب مواقفه الدعوية والتربوية وكذلك في مواقفه مع مخالفيه، مما جعل الحوار معلماً حضارياً بارزاً للسنة النبوية.

وتطرقت الدراسة إلى موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأوضح الباحث كيف أنه عبر حكم حضاري ودولة راقية حاولت فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن تضبط حركة المجتمع وتقود أبناء هذه الأمة نحو الأخلاق العليا التي تليق بأصحاب الدول الكاملة التي تحقق الأمن والعدل والسلام، وبين أن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وضعت في التشريع الإسلامي طبقاً لقواعد وأصول يجب مراعاتها عند القيام بها، ولا بد للدولة الإسلامية حينما تطبق هذا الجانب أن تستصحب مسائل في الفقه والفهم استناداً على سنة النبي r منها:

- فقه التدرج.
- فقه الأولويات.
- فقه الواقع والظرف والمصالح.

وتوصل الباحث في خاتمة دراسته إلى أن السنة النبوية القولية والعملية والتقريرية قدمت إلى الفكر الإنساني نموذجاً مميزاً في الإصلاح والتغيير وتوجيه أحوال العباد نحو التحضر والمدنية والرقي في الأخلاق والمعاملات والسلوك. فالبداوة لا تشبه الإسلام، والتبدي نبذته سنة النبي صلي الله علية وسلم ودعت إلى نبذه، كما أن حياة النبي صلي الله علية وسلم وتوجيهاته قامت في اتجاه ترسيخ معاني الحضارة والمدنية والتطور المادي والمعنوي.





دورية - علمية - ثقافية - مُحَكمة
تصدر عن مركز التنوير المعرفي - العدد الرابع ديسمبر ٢٠٠٧ م

التصميم والتنفيذ الطباعي
شركة الدينونة للنشر والصحافة
والإعلام المحدودة
عمارة الامارات الطابق الثاني مكتب رقم (٧)
تلفون: ٧٧٦١٦٧

التوزيع
شركة قماري للنشر والتوزيع

■ أوراق بحثية:

■ أوراق النقاش:

■ حوارات ومحاضرات:

■ مراجعات نقدية:

■ ملخصات رسائل علمية:



دعوة إستكتاب

مجلة التنويرعبارة عن دورية علمية ثقافية محكمة يصدرها مركز التنوير المعرفي، وهي تعنى بإنتاج المعرفة المستندة إلى الوحي والتراث الإنساني في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية نظرياً وتطبيقياً.

تستقبل المجلة البحوث التي تقدم إضافات علمية دقيقة وعميقة وتعالج موضوعات معاصرة وفقاً للشروط الآتية:

١. أن لا يكون البحث قد سبق نشره كلياً أو جزئياً.

٢. يلتزم الباحث بالأمانة العلمية في نقل المعلومات وإقتباس الأفكار وعزوها لأصحابها وتوثيقها بهوامش البحث حسب الطريقة العلمية المعروفة، وذلك بذكر إسم المؤلف، عنوان المؤلف، دار النشر، تاريخ الطبعة ورقمها ورقم الصفحة/ الصفحات في حال ورود المصدر لأول مرة، أما في حال ورود المصدر مرة أخرى في صفحة منفصلة فيتم إستعمال إسم المؤلف وعنوان المؤلف ورقم الصفحة.

٣. أن يكون البحث مكتوباً بلغة صحيحة وصياغة وتركيب سليمين.

٤. في حال ذكر الآيات أو الأحاديث، على الباحث إيراد رقم الآية وإسم السورة وشكلها وتخريج الأحاديث.

٥. أن يكون البحث مطبوعاً على الكمبيوتر (Hard and Soft Copy) برنامج (Simplified Arabic- Word) حجم الخط ١٤ Double Space.

٦. ألا يزيد حجم الورقة العلمية عن ٢٥ صفحة.

٧. على الباحث إرفاق مستخلص للبحث فيما لا يزيد عن صفحة واحدة كحد أعلى.

٨. على الباحث إرفاق سيرة ذاتية مختصرة في صفحة مستقلة تحتوي على إسمه كاملاً ووظيفته ومجال عمله والخبرات السابقة وعنوان كاملاً للإتصال: تلفون، فاكس، بريد إلكتروني... إلخ.

٩. تعرض البحوث على ما لا يقل عن إثنين من المحكمين الخارجيين من أهل الإختصاص.

١٠. للمركز الحق في إبداء الملاحظات على البحث، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه على ضوئها.

١١. تخضع البحوث لخطة النشر العامة بالمركز من حيث التوقيت والإعتبارات الفنية ... إلخ.

١٢. يمنح المركز مكافئة مالية معتبرة للبحث المجاز للنشر.

ترسل البحوث عبر البريد الإلكتروني: tanweermagazine@hotmail.com

للإتصال: ٠٠٢٤٩-٨٣-٢٢٩٨٠٥ - ٠٠٢٤٩-٨٣-٢٢٩٨٠٤

الموقع على الإنترنت: www.tanweer-center.net

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمـة العـدد

المعرفة بتوصيفاتها المختلفة، أس القدرات الإنسانية – كما أن المفارقة والتباين في حظ الأمم والمجتمعات منها أصبحا يدعمان بصورة واضحة أشكال التباين الاقتصادي والاجتماعي والتكنولوجي بين الدول المتقدمة (بمعنى التقدم الاقتصادي والاجتماعي والتكنولوجي) وبين تلك الساعية نحو هذا التقدم. فالتنمية وفق هذا المنظور أصبحت تعني حظاً أوفر من سبل العيش الرغد من خلال التطور التكنولوجي الذي تتصاعد وتائره يوماً بعد يوم . هذا المفهوم وإن كان قد أرتبط بثورة الصناعة الأوروبية في القرون القليلة الماضية – إلاّ أنه قد ترك أثره الواضح على الفهم المعاصر للمعرفة وسبل تحصيلها. في هذا السياق فقد ظلت الرأسمالية الليبرالية تنظر إلى عمليات التنمية كإشكال ذات صفة عالمية: إذ يحدث التطور – كنتيجة للاكتشافات العلمية ولقوانين السوق. أي أن أي تدخل سياسي أو خلافه يخل بهذه العملية ويعرضها لمشاكل عدة. ولم تخرج الماركسية عن هذا الفهم إذ أعتبرت أن مبادئ التنمية محددة علمياً وذات طبيعة عالمية. لقد تأطرت معارفنا المعاصرة بذلك واستعصمت بهذه المبدئيات وأعتبر أي حديث عن التباين الثقافي بين الأمم عود إلى الوراء. صحيح أن معطيات ونتائج المعارف المعاصرة قد أسهمت في جعل حياة الإنسان أكثر يسراً، وجعلت من يمتلكها يمتلك القوة والقدرة على الهيمنة على من لا يمتلكونها – ولكن كل ذلك لم يفلح في أن يضع حلاً نهائياً لمشكل المعرفة بماذا؟ ولماذا؟.

إن الحديث الذي بدأ يبرز في الآونة الأخيرة عن التنمية المستدامة هو في إطاره العام حديث عن استيعاب المعارف والعوامل (الأخرى) التي لم يستوعبها الإطار الآحادي السابق.

إن نمو وتطور وسائل الاتصال –أو مجتمع المعلومات كما يسمى

حالياً- لا يكفي وحده لقيام مجتمع المعرفة. فلابد من الإشارة هنا إلى أن المعلوماتية هي مولد للمعرفة ولكنها ليست هي المعرفة في حد ذاتها. كما أنها، أي المعلوماتية، في غالب الأحيان تعبر عن سلعة - تباع وتشترى- بينما تظل المعرفة مرتبطة بالعقل الإنساني.

ولا ريب أن التركيز الكبير على المعلوماتية مقارنة بالمعرفة يشي بالمدى الكبير للتمدد الواضح (لاقتصاد) وأثره الكبير على التغيرات التي تعم العالم المعاصر في علاقته بقضية المعرفة.

إن التحدي الذي يواجه دول (الجنوب) كما أصبحت تسمى الدول غير الصناعية أو غير اليرو - أمريكية، هو كيف تتعاطى مع قضيتي المعلوماتية والمعرفة: أي بمعنى آخر كيف تتفاعل مع معطيات النماذج المطروحة، وهو تفاعل يعني مشاركة ومساهمة ثقافية وحضارية وليس إنفعالاً سالباً . ولعل طرح الموضوع بهذه الزاوية هو ما يحتاج إلى وقفه من مثقفينا ومفكرينا تواصلاً موجباً مع الفكر الإنساني وعطاء يحمل هموم مجتمعنا واولوياته.

ومن ثم فإننا نجد بعضاً من التعاطي مع قضايا المعرفة مبثوثاً في هذا العدد من أعداد مجلة التنوير. ولا اخال ذلك إلاّ دعوة - مطلوبة- إلى شحذ فكري نحاول من خلاله أن نفعِّل الوعي بذواتنا وثقافتنا وحضارتنا.

■ **رئيس التحرير**

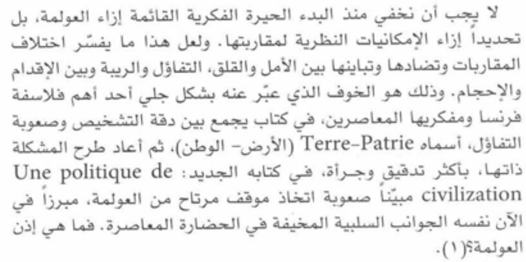


العرب والمسلمون في مرحلة الانفجار المعرفي
التعاون والتكامل بين الوهم والحقيقية



• د. المنصف ونّاس

• باحث - جامعة تونس



■ **توطئة عامة:**

لا يجب أن نخفي منذ البدء الحيرة الفكرية القائمة إزاء العولمة، بل تحديداً إزاء الإمكانيات النظرية لمقاربتها. ولعل هذا ما يفسّر اختلاف المقاربات وتضادها وتباينها بين الأمل والقلق، التفاؤل والريبة وبين الإقدام والإحجام. وذلك هو الخوف الذي عبّر عنه بشكل جلي أحد أهم فلاسفة فرنسا ومفكريها المعاصرين، في كتاب يجمع بين دقة التشخيص وصعوبة التفاؤل، أسماه Terre-Patrie (الأرض- الوطن)، ثم أعاد طرح المشكلة ذاتها، بأكثر تدقيق وجرأة، في كتابه الجديد: Une politique de civilization مبيّناً صعوبة اتخاذ موقف مرتاح من العولمة، مبرزاً في الآن نفسه الجوانب السلبية المخيفة في الحضارة المعاصرة. فما هي إذن العولمة؟(١).

يمكن أن تعرف العولمة، بداية على أنها ظاهرة قديمة -جديدة، تعود جذورها الأولى إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فقبل أن تصبح العولمة حركة اقتصادية عالمية ترتكز على أضلاع أساسية مثل توسيع السوق والعمل على انصهار الاقتصاديات المحلية والوطنية فيما يسميه المؤرخ والمفكر F. Braudel بالاقتصاد -العالم، فقد مرت الرأسمالية بمراحل تاريخية متعددة. ويمكن ان نذكر، في هذا السياق، مرحلة التشكل الصناعي والتجاري وتوسع رأس المال وتنقله في إطار ما يمكن أن يسمى بالتدويل Linternationalisation أي الانتشار بحثاً عن المواد الأولية والأسواق. وقد تلت ذلك مرحلة انبثاق رأس المال متعدّد الجنسيات ممثلاً في الشركات عابرة القارات، أي مرحلة ما بعد التدويل Transnationalisation وصولاً إلى المرحلة الراهنة المسمّاة بالعولمة.(٢)

■ **المشكليات:**

هل أن العولمة يمكن أن تكون حظاً بالنسبة إلى البشرية؟

وهل هي مستقبل جدير بالتفاؤل والأمل؟

ج. وكيف يمكن أن يتموقع العرب والمسلمون في إطارها وكيف يمكنهم كذلك الاستفادة منها من خلال التعاون مع الآخر سواء أكان أوروبياً أم أمريكياً؟

ولعل هذا ما يؤكد، بجلاء، كثرة التساؤلات المرافقة للعولمة والمحايثة لها.

فليس مبالغة القول إن العولمة، من حيث أهميتها وخطورتها، هي «ثورة»

(1) Edgar Morin. Terre-Paris ed. Seuil 1993.
(2) Jean Baechler. Le Capitalism. tome 1 et 2. Ed. Gallimard 1996.

توازي اكتشاف البشرية الخط، وخاصة اكتشاف «غوتنبرغ» المطبعة، آخذا في الاعتبار آفاقها المستقبلية واحتمالاتها من حيث انتشار المعلومات وهيمنة الثورة الرقمية(٣) وسيطرة التقنية على كل مجالات الحياة وتطور تقنيات الإنتاج والتوزيع والخدمات(٤).

■ **مشروعية التشبيه:**

مهما تباينت المقاربات، فإنه يمكن القول بأن العولمة، إذا قيّض لها أن تنجح، هي قادرة على أن تغير مستقبل البشرية وأن تفتح آفاقاً جديدة لم تعهدها من قبل، حتى وإن كانت التأثيرات الثقافية والحضارية تتسم إجمالا بنوع من السلبية.

ولعل هذا ما يفسر جزءًا كبيراً من حيرة النخب إزاء العولمة، وخاصة إزاء مقاربتها وكيفية التعامل معها من الناحيتين التحليلية والعملية. وتنعكس هذه الحيرة حتى على مستوى المفاهيم والتسميات. فثمة من بين الكتّاب العرب والأوروبيين، من يقترح مفهوم الكوكبة (Globalization) مفهوماً بديلاً عن العولمة(٥)، انطلاقاً من أن الكوكبة هي الصيغة التي تتلاءم أكثر مع هذا النزوع الصريح إلى السيطرة، إقتصادياً وسياسياً، على الكوكب، وفق مبدأ علوية الاقتصاد على السياسة والثقافة. وهي تعني كذلك تعميم النموذج الرأسمالي الليبرالي على الكوكب من خلال الانصهار القسري لكل الاقتصاديات في اقتصاد السوق والتحكّم في التحركات المالية العالمية ومختلف الأنماط الإنتاجية. ولكن (مهما تباينت التسميات) فإنَّ الآليات والنتائج تكاد تكون واحدة. فالعولمة ليست مرحلة عادية في تاريخ الإنسانية، بل هي مرحلة مفصلية، ولا تقل أهميتها عن اكتشاف المطبعة.

■ **تدقيق مقاربي ضروري:**

إن العولمة عولمتان، أي يمكن أن تقارب بطريقتين مختلفتين:

المقاربة المرحة أو المتفائلة للعولمة:

وهي التي تعتبر العولمة مناسبة متاحة أمام المجتمعات حتى تبرز قدراتها، فتنافس وتتنافس، لتستفيد من الموارد المالية الموجودة في الأسواق العالمية، وتحقق رخاءها ونموها ورفاهية شعوبها، وتنجز بذلك تقدّمها على الطريقة الأمريكية، خاصة بعد أن تمت مراجعة مفهوم التنمية المستقلة مراجعة جذرية. وهي مناسبة متاحة كذلك لكل من يريد الاستفادة من الفرص التمويلية والتنموية المتوفرة في السوق العالمية. فالعولمة هي فرصة مثلى لاستعراض الإمكانيات واقتحام الأسواق والمنافسة القوية.

وتعدّ هذه المقاربة غالباً مقاربة اقتصادية ولكنها، سياسية واجتماعية أيضاً بحكم أنها تعتبر العولمة حظاً من حظوظ الإنسانية في المرحلة المعاصرة. ولعل الجدل الذي دار على أعمدة مجلة M.A.U.S.S بين عالمي اجتماع ينتميان إلى مرجعيتين مختلفتين، وهما Immanuel

(٣) نخبة من الكتاب، مستقبل الثورة الرقمية، العرب والتحدي القادم، كتاب العربي عدد ٥٥، جانفي ٢٠٠٤.

(4) Gerard LAFAY. Comprendre la Mondialisation. 3 eme edition. paris. ed. Economica 1999.

(٥) أنظر على سبيل المثال: إسماعيل صبري عبد الله، الكوكبة، مجلة الكرمل عدد ٥٣/ خريف ١٩٩٧، ص٨٥-١٠٧.

Wallerstein(٦) و Jean Baechler تدليل ساطع على عمق الاختلاف في المقاربة والتناول، حتى وإن بدت مقاربة عالم الاجتماع الفرنسي والاستراتيجي المعروف في المسائل الدولية Baechler متفائلة بمستقبل العولمة. وهو ينطلق، وفق مقاربته الليبرالية، من أنَّ الرأسمالية وحدها هي التي تسمح بالثراء، باعتباره غاية الغايات، ومنتهى الجهد الإنساني، وذلك انسجاماً مع فكرة توقف التاريخ عند اللحظة الليبرالية التي دافع عنها لاحقاً المنظر الأمريكي فوكوياما.

■ المقاربة القلقة للعولمة:

تركِّز هذه المقاربة بشكل أساسي على النتائج الصعبة المترتبة عن العولمة من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية، وخاصة من حيث الكلفة البشرية، مثال:

ارتفاع حالات الطرد والتسريح في عالم التشغيل بحكم مرونة قوانين العمل.

ازدياد حالات الفقر والإحباط والحرمان والميل إلى التطرف.

فإذا اعتمدنا مقاربة تحليلية ونقدية لمفهوم العولمة، فإننا نجد أنفسنا أمام محاذير متعددة واحتمالات مستقبلية صعبة خاصة بالنسبة إلى المجتمعات التي لا تملك موارد كافية للمنافسة، ولا حتى إمكانيات ذاتية تخوّلها دخول السوق العالمية وتحصيل حصتها من الاستثمار والإنتاج والترويج. فيكفي أن نشير إلى أن أوروبا، رغم خطابها السياسي الذي يركز على قيم التضامن والتعاون في مواجهة الفقر والحرمان، لا تفعل الكثير من أجل تنمية محيطها الجغرافي والسياسي القريب والبعيد، وخاصة منطقة المغرب العربي، التي لا تحصل على الحد الأدنى من حقها في الاستثمارات. فأقطار المغرب العربي -على سبيل المثال- لا تحصل إلا على ٤٥, ٠٪ من الحجم الإجمالي للاستثمارات الفرنسية وتتمركز ترتيبياً في الموقع السادس والعشرين من حيث تمتعها بالاستثمارات. ولا تحصل دولة في أهمية المغرب الأقصى إلا على نسبة ٢, ٠٪ من مجمل الاستثمارات، في حين أنها تصدر ما يفوق عن ٦٥٪ من إنتاجها باتجاه السوق الأوروبية المشتركة. وليس ذلك بغريب، إذا ما علمنا أن مجمل الاستثمارات الأمريكية في العالم العربي والإسلامي، الرسمي منها وغير الرسمي، لا يتجاوز نسبة ٥, ٠٪ من الحجم الإجمالي؛ وتتسم هذه الاستثمارات بكثير من التسييس والتوظيف إن لم نقل الابتزاز الظرفي والمرحلي(٧)... مثلما تدلل على ذلك علاقات أمريكا بمنطقة الشرق الأوسط عامة، وبمصر خاصة.

■ العولمة والتعاون الدولي: الموجود والمنشود:

١/ مفارقات الخطاب السياسي العالمي:

إنَّ مفاهيم التعاون والتضامن والتكامل لم تكن مستعملة بإلحاح مثلما هي

(6) Immanuel Wallerstein. Impenser la science sociale. pour sortir du 19eme siecle. de. P.U.F 1996. انظر ايضاً: Le systeme du XVeme siecle a nos jours. Flammarion. 1997

(7) Le Monde diplomatique. mars 1997. p. 611

مستعملة اليوم، وخاصة منذ مطلع التسعينيات من القرن المنصرم. فنحن إزاء خطاب عالمي يصر في كل مناسبة على أنّ من أولى أولوياته التركيز على ضرورة التضامن والتعاون في مواجهة الفقر والتخلّف في العالم. ولذلك، فمختلف المنتديات العالمية سواء السياسية منها أو التجارية أو الاقتصادية أو البيئية تجمع كلها على ضرورة التعاون إن لم نقل على حتميته في مرحلة العولمة الزاحفة. فالتعاون كلمة مفصلية ومحورية في مختلف هذه المنتديات، سواء في اجتماع قمّة الأرض بريو Rio سنة ١٩٩٢، أو القمة العالمية للتنمية الاجتماعية بنيويورك ١٩٩٥، أو قمة جوهانزبورغ في أوت ٢٠٠٢ أو اجتماع كانكون في سبتمبر ٢٠٠٢. كما يتوجّب أن نشير إلى أن كل اجتماعات منظمة التعاون والتنمية الاقتصاديين OCDE والمنتديات الإقليمية في أوروبا وآسيا وأفريقيا تتفق على ضرورة التعاون خاصة في المرحلة الراهنة في مختلف مجالات الحياة وقطاعاتها. فقد لا نبالغ إذا قلنا إن مفهوم التعاون أصبح من أقدس مقدّسات الخطاب السياسي العالمي وبالتالي مسألة ثابتة في المنتديات الدولية.

فهل يعيش العالم المعاصر اليوم، تعاوناً حقيقياً ينجز ما تجمع عليه مختلف الملتقيات والمنتديات أم إنّ الأمر لا يتعدى مجرد وهم فكري أو مخدِّر يسكن الآلام؟

وهل أن العولمة تمثل فرصة لإنجاز الوعود «الوردية» وممارسة هذا التعاون وتجسيده، أم هي على النقيض من ذلك لا تساعد على التعاون ولا تحقق التضامن الذي تتعطش إليه أجزاء واسعة من المعمورة؟

يبدو ضرورياً أن لا نخفي منذ البدء الحيرة الفكرية القائمة إزاء العولمة بالتحديد، وإزاء تأثيراتها في واقع الأفراد والمجتمعات. فحتى المقاربات الفرحة التي كنا أشرنا إليها، لا تكاد تخفي بعض تشاؤمها من المحاذير المرافقة لآلية العولمة، في حين أنَّ المقاربة المتشائمة تشدد أكثر على السلبيات وحتى على المخاطر المحدقة بالإنسانية، وخاصة الأجزاء الفقيرة والمحتاجة منها، إذا أخذنا في الاعتبار مختلف النتائج السلبية، مثل:

- ارتفاع مستويات الفقر والتفقير.
- تزايد قيم الفردية والأنانية والاستئثار بالثروات.
- تراجع التضامنات التقليدية والمتمثلة في المساعدات الفنية والمعونات غير المباشرة وانغلاق التجمعات الاقتصادية والسياسية على نفسها قياساً بما كان سائداً في مرحلة الخمسينيات والستينيات من القرن المنصرم. فأوروبا هي اليوم أكثر حمائية لإنتاجها وأسواقها من ذي قبل، عكس ما تصوره خطابات الاتحاد الأوروبي.
- انتشار ثقافة الاستهلاك والعنف والوهم على حساب قيم الوعي والعقلانية والاعتدال.

فإذا ما تأمّلنا كذلك مستويات ووتائر توزيع الثروة في العالم، فإنه يمكن أن نلاحظ بأن حالات البؤس والفقر والاحتياج هي في تزايد وارتفاع، وليست في تناقض، مثلما قد يتهيّأ لنا، خاصة إذا ما علمنا بأنَّ الفجوة الحضارية هي في ازدياد مما قد يجعل اللحاق بالدول المتقدمة غير ممكن تقريباً.

■ الاختلالات الكبرى في عالمنا المعاصر: واقع الفقر وتوزيعه:

١- تنامي الفقر:

وللتدليل على هذا الواقع المأسوي، يمكن أن نشير إلى أن حوالي ثلاثة مليارات من سكان المعمورة التي تعد ٦,١ مليار نسمة يعيشون بأقل من دولارين (٢ يورو) في اليوم، حسب التقرير الأخير لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، في هذا السياق ذاته، إلى أن مجمل الناتج الاقتصادي المحلي العربي، في نهاية القرن العشرين، يقارب ٦٠٤ مليار دولار؛ وهو يتعدى بالكاد ناتج دولة أوروبية متواضعة الإمكانيات الاقتصادية مثل أسبانيا التي يصل مجمل ناتجها إلى حوالي ٥٦٠ مليار دولار(٨). ولعل ذلك ما يوحي بمفارقة «عجيبة» جديرة بكل تأمّل وتحليل.

ولذلك، فالوضع السياسي والاقتصادي العالمي متوتر ومأزوم، رغم كلّ المقاربات السياسية والتحليلية المتفائلة. ولعلّ هذا ما يشجّعنا على أن نتساءل عن مستقبل الإنسانية حيث من المنتظر أن يبلغ عدد سكان المعمورة، في حدود سنة ٢٠٥٠، حوالي ٩,٣ مليار نسمة. وتشير الإحصائيات كذلك إلى أن ١,٢ مليار فرد سيعيشون بأقل من دولار واحد في اليوم(٩). ففي الوقت الذي يزداد فيه الجنوب فقراً وتوتراً وحروباً، من المنتظر أن يستأثر الشمال الغني بطبيعته بأكثر من ٨٠٪ من ثروات العالم المعاصر.

إنّ مثل هذا التشاؤم ليس شخصياً، وإنّما هو تشاؤم يؤكد عليه حتى تقرير البنك الدولي لسنة ٢٠٠٢. فالعولمة، وفق تصوّرها الأمريكي المهيمن، ليست عادلة وليست معنية حقيقة بالتعاون العالمي والمساعدة الفعلية على تقليص الفقر والحدّ من مساحاته ونسبه. فدول منظمة التعاون والتنمية الاقتصاديين (OCOE) لا تخصّص من ميزانياتها الهائلة سوى نسبة ٠,٢٢٪ لدعم التنمية في دول الجنوب.

ولذلك، فمجموع ما يخصصه الغرب الأوروبي والأمريكي من تمويلات لا يتجاوز ١٥٪ من احتياجات العالم الثالث أي مجمل دول الجنوب، في حين أنّ التعاون الدولي يحتاج إلى التقاء الإرادات الصادقة وإلى سخاء أكبر وخاصة إلى الاقتناع بأنّ مصير المعمورة واحد. ذلك أنّ ما تخصّصه أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية من مساعدات لا تتجاوز في مجملها ٥٠ مليار دولار؛ وهو رقم ضئيل، قياساً باحتياجات القارة الإفريقية فقط، في مواجهة سوء التغذية والفقر والحروب ومرض السّيدا. فما بالكم إذا تعلّق الأمر بقارات أخرى؟

(٨) تقرير برنامج الأمم المتحدة للتنمية، سنة ٢٠٠٣.

(٩) انظر تقارير برنامج الأمم المتحدة للتنمية لسنوات ٢٠٠١ و٢٠٠٢ و٢٠٠٣.

فالقارة الإفريقية هي اليوم أقل القارات من حيث الناتج الداخلي الخام ومن حيث الاستفادة من محفظة الاستثمار العالمي، ولكنها مع ذلك أفضل استفادة من الاستثمارات قياساً بالمنطقة العربية والإسلامية التي لا تعد محظوظة من هذه الناحية. فعن أيّ مستقبل مشترك يمكن أن نتحدث؟

فقد بات المستقبل صعباً، إذا علمنا بأنّ نسبة ٥٦٪ من سكان العالم يعيشون فقراً حقيقياً. ولم يعد يعني الفقر فقط، مثلما عرّفه التقرير الأخير للبنك الدولي، الجوع المجرّد، وإنّما يعني ذلك مواجهة صعوبات في السكن والتطبّب والتعلّم وتربية الأبناء وتعليمهم. كما تشير دراسات أخرى إلى أنّ الأطفال هو أولى ضحايا هذا الفقر، حيث يقدّر عدد الأطفال الذين تتراوح أعمارهم ما بين ٥ و ١٤ سنة والمجبرين على العمل بأكثر من ٢٥٠ مليون طفل في العالم. كما يشير تقرير البنك الدولي لسنة ٢٠٠٢ إلى أنّ الفقر يتوزّع حسب القارات كالتالي:

■ **الجدول رقم (١) توزيع الفقر في العالم حسب المناطق:**

عدد الأفراد الذين يعيشون بأقل من دولار	
القارة	العدد
آسيا الجنوبية	٤٩٠ مليون نسمة
أفريقيا غرب الصحراء	٣٠٠ مليون نسمة
آسيا الشرقية	٢٦٠ مليون نسمة
أمريكا اللاتينية	٧٧ مليون نسمة
أوروبا الشرقية	٧ مليون نسمة

• المصدر: تقرير البنك الدولي لسنة ٢٠٠٢.

٢/ ضمور التعاون الدولي وتأثيره السلبي في التنمية المستدامة:

لا يبدو أنّ التعاون الدولي في شكله الراهن يؤسّس لفعل تضامني يحدّ من الفقر ويساعد دول الجنوب على النهوض الحقيقي، كما لا يساعد كذلك على تأسيس علاقة جديدة بين دول الجنوب ودول الشمال. فشروط تحقيق التنمية المستديمة، مثلما حددتها قمة جوهانزبورغ (أغسطس ٢٠٠٢) لا تكاد تتوفر اليوم، بل هي منعدمة، إذا ما أخذنا في الاعتبار خصائص العولمة المهيمنة، وشح الدول المانحة وتخاذلها، وعدم الحماس حقيقة لتنمية العالم الثالث تنمية متوازنة تأخذ في الحسبان الأبعاد الإنسانية والبيئية والاقتصادية. فالتعاون الدولي ضروري للحد من التفاوت من جهة ولمساعدة الدول المحتاجة على مواجهة مشاكل كثيرة من جهة أخرى.

ولكن الحاصل حالياً لا يدلل على وجود التزام فعلي من أجل تحقيق التنمية المستديمة، الأمر الذي يؤكد ضرورة إنجاز إصلاح هيكلي في الاقتصاد العالمي. وتزداد الأوضاع تفاقماً جراء عدم وجود تعاون حقيقي بين دول الجنوب ذاتها التي لم تتوصل إلى حد الآن إلى صيغ فعلية لتدعيم

تكاملها وإلى خلق أنماط إنتاجية خاصة بها. إنّ التعاون الإيجابي ليس بالضرورة ثمرة المساعدات الأوروبية، وإنما يمكن أن يكون نتاج تعاون الجنوب فيما بينه من جهة ومن خلال الحرص على محاربة الفساد ودعم الحريات واحترام حقوق الإنسان من جهة أخرى. فالتنمية المستديمة ليست منفصلة عن مقاومة الفساد والحد من الاعتباط في التعامل مع الإمكانيات والطاقات الطبيعية وحسن استثمارها.

ولكن الثابت أن دول الجنوب ما تزال بعيدة عن روح قمّة RIO بالبرازيل سنة ١٩٢٢. فمن الواضح أنّ مجتمعات الجنوب لم تنتج بعد سبلها الخاصة بها في النهوض وتحقيق أنماطها الخاصة في التقدّم. ولعلّ هذا ما يؤكد بأنّ دول الجنوب ما تزال تعيش مشاكل حقيقية (الفقر والأمراض والأوبئة) وفي مقدمتها سوء التغذية الذي من المفترض أن يكون قد تم التغلب عليه نهائياً.

٣/ سوء التغذية مظهر من مظاهر الاختلالات الكبرى:

إنّ دول الجنوب ما تزال تواجه مشاكل حقيقية في مجال التغذية والصحة والازدياد الديمقرافي المفرط. فهناك في حساب إحصائيات برنامج الأمم المتحدة للتنمية لسنة ٢٠٠٢ - ما لا يقل عن ٧٧٧ مليون فردً يعيشون فعلاً سوء التغذية. كما يمكن أن نشير إلى أنّ أكثر من ٣٢ دولة من ٩٩ دولة نامية يعيش سكانها حالة دائمة من سوء التغذية(١٠).

وللتدليل على ذلك، فقد أشارت إحصائيات منظمة الأمم المتحدة للصحة سنة ٢٠٠١ إلى أنَّ عدد المصابين بالسّيدا يفوق ٤٠ مليون فرد، توجد نسبة ٩٥٪ منهم في الدول النامية. كما لا تنفق دول الجنوب على إنتاج الأدوية وتوريدها إلا نسبة ٨٪ فقط من ميزانياتها. وتتوزع أعداد مرضى السّيدا جغرافياً كالتالي:

الجهة	العدد
أفريقيا غرب الصحراء	٢٩,٤ مليون نسمة
آسيا المحيط الهادي	٧,٢ «
أمريكا اللاتينية	١,٩٤ «
أوروبا الشرقية	١,٢ «
أمريكا الشمالية	٠,٩٨ «
أوروبا الغربية	٠,٥٧ «
أفريقيا الشمالية والشرق الأوسط	٠,٥٥
أستراليا	٠,١٥
المجموع	٤٠ مليون فرداً

• المصدر: الأمم المتحدة: تقرير السّيدا لسنة ٢٠٠٢م.

كما تجدر الإشارة إلى أن دول الجنوب لا تواجه فقط مشاكل الفقر

(١٠) تقرير برنامج الأمم المتحدة للتنمية لسنة ٢٠٠٢م.

وسوء التغذية وانتشار الأمراض والأوبئة، ولكن أيضاً أزمة أخرى لا تقل حدة وتوتراً؛ وهي أزمة المديونية. فمنذ سنة ١٩٨٠م عرفت أزمة الاستدانة الخارجية ارتفاعاً ملحوظاً وتحولت تدريجياً إلى هوة حقيقية تبتلع جزءاً كبيراً من الجهد التنموي ومن الدخل القومي، وتعرقل عملية النهوض الاقتصادي والاجتماعي. فالمديونية ظاهرة معوقة للتنمية، مثلما يدلل على ذلك تقرير البنك الدولي لسنة ٢٠٠١م. ويمكن أن نشير كذلك إلى أن حجم المديونية العربية فقط يفوق ٤٥٠ مليار دولار حسب التقرير الاقتصادي العربي الموحد لسنة ٢٠٠١م. رغم أن هذا الرقم لا يمثل مشكلة في حد ذاته، ولكن جوهر الأزمة يتمثل في أن دول الجنوب تستدين بغية توفير تمويلات «التنمية»، ولكن ذلك يعطي نتائج عكسية مثلما تدلل على ذلك حالات المديونية في مصر (٣٤ مليار دولار) والأردن (٨ مليار دولار) ولبنان (٣٠ مليار دولار) وتونس (٨ مليار دولار) وموريتانيا (٨ مليار دولار) والجزائر (٣٢,٥ مليار دولار) والسودان (١٦ مليار دولار) وأندونيسيا (+٦٠ مليار دولار) وربما حالات أخرى لا نعرفها.

فرغم تفاقم أزمة المديونية واستشرائها، فإن الدول والهياكل المقرضة غير مستعدة للتنازل عن جزء من هذه المديونية لتخفيف أعباء دول الجنوب؛ وهي غير متحمِّسة كذلك لإعادة استثمارها في مجالات نافعة مثل الزراعة والري والتعليم والصحة، الأمر الذي يجعل نسبة مهمة من الدول المشار إليها في وضعية صعبة جداً. ولتأكيد عمق أزمة المديونية، يمكن أن نورد الجدول التالي الذي يبيِّن بوضوح حدة الصعوبات التي تعيشها مناطق الجنوب في هذه المعمورة.

■ الجدول رقم (٣): حجم المديونية حسب الجهات بالمليار دولار.(١١)

الجهة	العدد
أمريكا اللاتينية	٧٩٠ مليار دولار
آسيا الشرقية والمحيط الهادي	٦٠٠ مليار دولار
أوروبا الشرقية وروسيا	٣٧٠ مليار دولار
أفريقيا الشمالية وبلدان الخليج العربي	٣٢٠ مليار دولار
أفريقيا غرب الصحراء	٢١٠ مليار دولار
آسيا الجنوبية	١٦٠ مليار دولار
المجموع	٢٤٥٠ مليار دولار

● المصدر: تقرير البنك الدولي لسنة ٢٠٠١م.

إنّ هذا الرقم على أهميته لا يشكِّل واقعاً مستحيلاً، لو توفر تعاون دولي من أجل تقليصه أو إعادة استثماره بشكل أكثر عقلانية وإنسانية، وإذا ما توفرت شراكة حقيقية بين الدولة والقطاع الخاص من أجل تحمّل أعباء هذه المديونية وتخليص الأجيال الحالية والمستقبلة من مساوئها وآثامها.

(١١) انظر: «الأمم المتحدة، القمة العالمية للتنمية الاجتماعية، عولمة الإجرام»، إدارة الإعلام العام التابعة لمنظمة الأمم المتحدة، نيويورك ١٩٩٥م وكذلك تقرير مؤتمر الأمم المتحدة حول الوقاية من الجريمة ، القاهرة، مايو ١٩٩٥م: انظر أيضاً: جان هرفي ديلر، «أرباح سنوية قدرها ألف مليار دولار لصالح تنظيمات الإجرام الدولية، لابريس مونتريال، ٣٠ أبريل ١٩٩٦م.

فمثل هذا الرقم المشار إليه ليس مأساة، إذا علمنا بأن تقديرات منظمة الأمم المتحدة للمداخيل السنوية للتنظيمات الإجرامية الدولية تشير إلى ما يقارب ألفي مليار دولار؛ وهو ما يعادل تقريباً الناتج المحلي الإجمالي للبلدان ضعيفة الدخل والتي يقدّر عدد سكانها سنة ١٩٩٦م بحوالي ٣,٥ مليار نسمة. وتتأتى هذه الموال الطائلة من تجارة المخدرات والمبيعات المحظورة للسلاح وتهريب المواد النووية والمضاربة بالعملات في الأسواق السوداء. كما لا يقارن هذا المبلغ بالأموال الطائلة التي تتراكم في الفراديس الضرائبية المنتشرة في العالم وفي البنوك وفي المؤسسات المختصة في عملية تبييض المال المشبوه والتي يقدّر عددها بـ٨٠٠ بنك و٤٨ ألف مؤسسة تجارية منتشرة في العالم. فالمال الغامض الذي يجوب أطراف المعمورة يقدّر بأضعاف حجم المديونية العالمية.

ولعل هذا ما يؤكد بشكل جلي أن الإرادة الدولية الصادقة للتحكم في أزمة المديونية والتعامل معها بعقلانية وإنسانية غير متوفرة، بل على النقيض من ذلك، نلاحظ هيمنة النزعة الحروبية في العالم وحرص الولايات المتحدة الأمريكية على السيطرة على المعمورة وعلى إلغاء المعارضات وشطبها من الوجود. ولذلك، ارتفعت ميزانيتها الحربية إلى ما يفوق ٤٠٠ مليار دولار، بحكم أن النظام العالمي الأمريكي لا يزدهر إلا من خلال الحروب. وهو مستعد في سبيل ذلك إلى أن يدمّر أجزاء مهمة من الإنسانية؛ وهو نظام حروبي في جوهره إلا أنه يقوم على خدمة مصالح فئة اجتماعية وسياسية محدودة لا تتجاوز نسبتها ١٪ من المجتمع الأمريكي؛ وهي فئة أثرياء الحرب ولصوص ثروات الدول النامية؛ وهي تريد كذلك أن تختصر المجتمع الأمريكي برمته وأن تختزل تنوعه واختلافه وأن تحتكر التعبير عن كل هذا المجتمع. وهي لذلك تتعمّد إشعال الحروب لاستنضاب ثروات العالم الثالث، وإغراقه في الاستهلاك الريعي الرخيص، وتغييب إرادة الإنتاج لديه.

■ **تأثيرات العولمة الزاحفة في بنية المجتمعات العربية والإسلامية:**

١/ تأثيراتها في مجتمع الأطفال والنساء:

يصعب أن نعرّف العولمة تعريفاً مقنعاً لكل الأطراف ولكننا مع ذلك أميل إلى القول بأنها أداة من أدوات الضغط الدولي من أجل ممارسة سياسة النهب والهيمنة التي تتبناها النظم والمؤسسات المعولمة. وهي، في تقديرنا، تؤدي إلى استباحة ثروات الأمم والشعوب بحكم امتلاك الدول القوية للمعارف والتقنيات والخبرات المساعدة على ذلك. وذلك فالمواد الأولية هي عديمة الأهمية بالنسبة إلى أصحابها الأولين ولكنها مهمة جداً بالنسبة إلى أصحاب المعرفة الفنية والعلمية.

وبناء على هذا التفوّق العلمي والتقني، تعمد الدول المهيمنة والشركات

الرأسمالية عابرة القارات إلى اعتبار كل مصادر الطاقة والثورة ملكاً مباحاً لها، بل إنها تسعى كذلك إلى استبعاد الإنسان والتحكّم فيه. فالعولمة تعني فيما تعني استعباد الإنسان لمصلحة الإنسان وفق المعنى الذي كان تحدّث عنه الفيلسوف هوبس. كما تعني كذلك استعباد العمال بعضهم بعضاً لمصلحة رأس المال المتوحش والحروبي.

ولا غرابة في ذلك، فالعولمة تغلب منطق الفردية، بحكم أن الفرد هو السيد والمسؤول في الآن نفسه. وهي بذلك تولد مشاكل وتوترات وعاهات اجتماعية لا حصر لها. وهي تعتبر أول دول العالم الثالث دولا للزرع والصنع والخدمة مثلما تقتضيه هياكل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي.

وللتدليل على ذلك يمكن أن نشير إلى أن تأثيرات العولمة في بنية المجتمعات العربية والإسلامية شديدة الوقع وعميقة النتائج من حيث ارتفاع المشاكل والتوترات الاجتماعية ومستويات التفكك وارتفاع العنف والإقبال على ممارسة الجريمة المنظمة، بحكم تراجع آليات الرعاية الاجتماعية وتحجيمها، وإيقاف العمل بالاتفاقيات الجماعية والمعاهدات النقابية، واستبعاد المؤسسات الديمقراطية والنقابية، وتهميش المجتمع المدني والتقليل من شأنه ومن دوره. فالعولمة الزاحفة لا تؤمن كثيراً بمجتمع المواطنة ولا تحرص على تقديم بديل مقنع، بل إن الفئات الأكثر استفادة من العولمة لا تخفي مصلحتها الحقيقية في تهميش دور المؤسسات الديمقراطية والدستورية والقضائية والاجتماعية، وذلك بغية إخضاع العالم لهيمنة منطق الخوصصة المتوحشة التي تهدف إلى اقتحام أدق خصوصيات الدولة والمجتمع وإلى بعث هياكل بديلة تتوقف وظيفتها عند خدمة مصالحها. وهي لذلك مستعدة لبناء أجهزة عسكرية وأمنية واستخباراتية تدافع عن مصالحها مثلما يحصل الآن في الكونغو (زائير سابقاً) من أجل تأمين مناجم الذهب والألماس. وبناءاً على ما تقدّم من معطيات ومعلومات نشير إلى أن فئة الأطفال في المجتمعات العربية والإسلامية هي أقل الفئات متانة وصلابة، وأكثرها قابلية لتأثيرات العولمة، خاصة في المستوى الاجتماعي. فآخر تقارير المجلس العربي للطفولة والتنمية يشير إلى أن نسبة الأطفال في المنطقة العربية تقدّر بحوالي ٥٠٪. ولكنه رغم أهميتها العددية، فهي عرضة لمشاكل التخلّف والفقر والنزاعات والحروب بحكم عدم وجود هياكل رسمية وشعبية حاضنة لفئة الأطفال ذات الأوضاع الصعبة أو الاحتياجات الخاصة.

كما تشير الدراسة ذاتها إلى أنه في مستهل الألفية الجديدة، توجد نسبة ١٠٪ من الأطفال العرب الذين لم يذهبوا قط إلى المدرسة. وتتوزع هذه النسبة على عدد من الأقطار العربية؛ وهي تشمل دولاً تتوفر على إمكانيات اقتصادية لا بأس بها مثل الجزائر والمغرب الأقصى والعراق. فمن المتأكد

أن نسبة التمدرس في الإبتدائي قد وصلت في العشرية الأخيرة إلى ما يقارب ٩٠٪ في كامل المنطقة العربية، إلا أنها تتراجع في المرحلة الثانوية بدرجة أقل بالنسبة إلى الذكور وبشكل ملحوظ بالنسبة إلى الفتيات(١٢).

وسواء تعلق الأمر بالمنطقة العربية أو الإسلامية، فالفتيات أقل تمدرساً من الذكور، مثلما نلمس ذلك في الباكستان وبنغلاديش، ولكن أيضاً في موريتانيا والجزائر والمغرب وسوريا ودول الخليج العربي. وليس هذا القول تشاؤم إذا ما علمنا بأن نسبة الأمية في صفوف الأطفال العرب تصل، حسب تقديرات المجلس العربي للطفولة والتنمية، إلى حوالي ٤٨،٨٪. وهي أكثر ارتفاعاً من ذلك في دول إسلامية مثل باكستان والنيجر وتشاد ومالي. ولا غرابة في ذلك، فنسبة الوفاة بين الأطفال الرضع تصل في المنطقة العربية إلى حوالي ٢٨،٨٪، وقد تصل في بعض الأقطار العربية الفقيرة إلى حوالي ١٠٠٪(١٣).

ولا يجب أن نغفل في هذا السياق الأطفال المتروكين والمهملين وأطفال الشوارع الذين لا توجد دراسات علمية دقيقة حولهم. فرغم أهمية الظاهرة وخطورتها في المنطقة العربية، ورغم ارتفاعها العددي الملحوظ خاصة في الأقطار ذات الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية الصعبة إلا أنّ ذلك لا يمنع البتة من ضرورة الاهتمام بها وإيلائها كل الدراسة والتحليل.

كما تشير كذلك التقارير العربية المختصة إلى صعوبة أوضاع المرأة وهشاشة حياتها اليومية وارتفاع نسب الفقر التي تواجهه، وهو يقدّر نسبته لدى المرأة الحضرية بحوالي ٤٢٪ في حين يرتفع لدى المرأة الريفية إلى أكثر من ٥٧٪، الأمر الذي يؤكد ضرورة تأطير المرأة العربية في مرحلة العولمة ومدها بسبل مقاومة الفقر والصمود أمامه وتجاوز الصعوبات والأزمات. كما يتوجب أن نشير إلى أن نسبة الأمية تصل لدى المرأة العربية الريفية إلى ما يقارب ٦٠٪. وما تزال تتعرض المرأة العربية إلى وتائر مختلفة من الاستغلال والظلم وهضم الحقوق والتهميش وعدم المشاركة في القرار السياسي وحتى الاجتماعي. وهي في حالة صعبة بدليل أنها تواجه صعوبات كبيرة في العالمين العربي والإسلامي. وهي معضلة تحتاج إلى دراسة عميقة من أجل فهم جذورها grassroots ومنطلقاتها وتأثيراتها في العلاقات والروابط الاجتماعية والأسرية.

ولكن الرجل لا يعيش ظروفاً أفضل من ظروف المرأة، مثلما تدلل على ذلك إحصائيات ومعلومات تقرير التنمية البشرية العربية لسنة ٢٠٠٣؛ حيث تعيش نسبة ١٥٪ من المواطنين العرب بطالة حقيقية. ومن المنتظر أن يصل عدد الشبان العرب العاطلين عن العمل سنة ٢٠١٠ إلى حوالي ٦ أو ٧ مليون شاب يطلبون العمل لأول مرة أي بنسبة ٣٠٪ عما هو موجود حالياً، في حين أن نسبة الشبان العرب الذين يستعملون الأنترنت، جزئياً او كلياً، لا تفوق

(١٢) وفاء الحلو، تأثير الفقر على النساء والأطفال، مجلة الطفولة والتنمية عدد ١٢/ شتاء ٢٠٠٣م، ص٢٥٢.

(١٣) تقرير المجلس العربي للطفولة والتنمية، عن واقع الطفولة العربية، سنة ٢٠٠٣م.

٦٪. ولمزيد توضيح هذه المعطيات يمكن أن نشير إلى أن عدد العاطلين عن العمل في بلد مثل الجزائر يتمتع بثروات بترولية وغازية هائلة توفر للبلد حوالي ٢٣ مليار دولار سنوياً، يصل إلى حوالي ١٢ مليون عاطل عن العمل، توجد من بينهم نسبة ٤٧٪ من الشبان الذين يتقدمون في مجملهم طلباً للشغل لأول مرة(١٤). ففي الفترة الفاصلة بين ١٩٩٨ و٢٠٠٠ غادر أكثر من ١٥ ألف طبيب عربي إلى أوروبا وأمريكا(١٥) وأقطار أخرى.

إن كل المعطيات المشار إليها آنفاً تؤكد بشكل قاطع صعوبة الأوضاع الاجتماعية والمعيشية والحياتية التي تعرفها الفئات المتوسطة والضعيفة والدنيا. وستتعمق هذه الأوضاع في سوئها وسلبيتها في مرحلة العولمة التي ستزيد الشمال ثروة وترفاً في حين تزيد مجتمعات الجنوب فقراً وضيقاً في الإمكانيات. وللتدليل على ذلك نشير إلى أن الدخل السنوي للمواطن المصري لم يتجاوز سنة٢٠٠٣ مبلغ ٦٩٠ دولارا أي ما يعادل دولاراً واحد كل يوم. كما يشير آخر تقارير المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم إلى وجود ٦٨ مليون أمّي في الوطن العربي.

ومن شأن هذه التوترات العميقة أن تجعل المجتمعات أقل صلابة ومتانة وقدرة على التكيّف، ولو جزئياً، مع ضغوط العولمة المتزايدة، مثلما تدلل على ذلك واقع دول العالم الثالث التي تزداد فقراً واحتياجاً. فيكفي أن نشير، في هذا السياق، إلى أن أكثر من ٨٠ مليون فلبيني يعيشون بأقل من دولارين يومياً، وهو ما يؤكد حجم التفقير المتولد عن دينامية العولمة في مجتمعات العالم الثالث عامة والمجتمعات العربية الإسلامية خاصة.

فما هي العوامل المفسّرة لمثل هذه الظاهرة؟

وكيف يمكن أن نحلل نظرياً ومنهجياً، الواقع الجديد المتولّد عن العولمة؟

٢/ التوترات الاجتماعية والعرقية وتأثيراتها في بنية المجتمعات:

لا يجب أن نخفي، منذ البدء، أن العالم العربي والإسلامي مقبل على مرحلة صعبة من حيث نتائجها وتأثيراتها المستقبلية. في الواقع فالعولمة مولدة بطبيعتها لعديد التوترات الاجتماعية والاقتصادية وخاصة العرقية. ذلك أن العولمة هي مدعمة لرأس المال أي لنفوذ أقلية عددية على حساب أغلبية فقيرة؛ وهي تستند في ذلك إلى ديكتاتورية السوق وإلى هيمنة منطق الربح السريع على كل الأنشطة الاقتصادية والخدمية. فالمشكلة المستعصية هي أن الديمقراطية ورأس المال لا يلتقيان ولا يتكاملان، ولا يمكن أن يستفيدا من بعضهما بعضا. فيمكن أن تتوسع دائرة المشاركة والتعبير السياسيين، ولكن ذلك لا يؤدي بالضرورة إلى تحقيق العدالة الاجتماعية أو حتى إلى توسيع دائرة توزيع غلات التنمية وفوائد الثروة ومنافعها والحد من الفوارق الاقتصادية والاجتماعية وخاصة الطبقية. وذلك هو منطق السوق، وتلك هي

(14) Ahmed Mahiou et Jean Robert Henry. Ou va l' Algerie. ed. Karthala-IREMAM 2001.

(١٥) تقرير التنمية البشرية العربية لسنة ٢٠٠٣.

نتيجة تحرير التجارة وإلغاء الحواجز وتفكيك آليات الحماية الاجتماعية. وللتدليل على هذه المفارقة التاريخية والسوسيولوجية، يمكن أن نشير إلى أن البيض الذين لا يمثلون سوى ١٪ من مجموع سكان زمبابوي ولكنهم، مع ذلك يستأثرون لوحدهم بحوالي ٧٠٪ من الأراضي الزراعية الخصبة أي ما يزيد عن ٥ مليون هكتار(١٦).

فالعولمة لا تكترث بمشكلة توزيع الثروة؛ وهي غير حريصة كذلك على العدالة الاجتماعية، الأمر الذي ينتج توترات اجتماعية وصراعات عرقية واقتصادية بالغة التعقيد والخطورة في الآن نفسه مثلما حدث في ماليزيا وأندونيسيا وكينيا ومصر ودول أفريقية أخرى. فالتوترات الاجتماعية ظاهرة ملازمة للعولمة، بل هي محايثة لها إن أردنا أن نستعمل تعبيراً فلسفياً.

وللتدليل على ذلك، يمكن أن نشير إلى أن انهيار نظام سوهارتو في مايو ١٩٩٨ ترافق مع صراعات اجتماعية واقتصادية وعرقية بالغة الصعوبة. فقد ولد هذا الانهيار عنفاً غريباً عن المجتمع الأندونيسي اتجه أساساً إلى طبقة التجار الصينيين التي لم تكن تمثل عددياً وديموغرافياً سوى ١٠٪ من مجمل السكان في حين أنها تستأثر بأكثر من ٦٠٪ من تجارة أندونيسيا؛ الأمر الذي أدى إلى ضياع عشرات مليارات الدولارات. ومن أجل الصينيين وتأميم أملاكهم بمبلغ إجمالي يفوق ٥٨ مليار دولار. فالعولمة المرتكزة أساساً على اقتصاد السوق لا يمكن أن تولّد روابط اجتماعية عقلانية ومتينة بحكم ما ينجز عنها من حرص على الإثراء السريع ومراكمة الأموال والمنافع وحرمان الآخرين منها. ففي مختلف البلدان التي تتراكم فيها الثروات عند أقلية عديدة واجتماعية، يهيمن الفقر على الأغلبية، وتنتفي تماماً أواصر التكامل والتعاضد بين الديمقراطية والرأسمالية. فهما لا يمكن أن يتلاءما وأن يتكاملا بل من الممكن أن يولدا صراعات اجتماعية وطبقية حادة.

ولا غرابة في ذلك، فقد عرفت ماليزيا إبّان عشرية الستينيات صراعات اجتماعية واقتصادية وعرقية جديرة بالتحليل، لعل أبرزها انتفاضة ١٩٦٩ ضد أقلية التجار الصينيين «الاستغلاليين» أدت إلى خسائر بشرية ومالية لا حصر لها. ولذلك، تبنّت ماليزيا سياسة اقتصادية جديدة NEP تحترم خصائص الخارطة العرقية والطائفية والاجتماعية الماليزية وتوزع الثروات والمنافع حسب نسب الأهمية الديموغرافية. وقد أعطت هذه السياسية الراشدة والجريئة نتائج مذهلة من حيث إيجابيتها تمثلت في بروز طبقة وسطى وكثيفة العدد مرفهة نسبياً ومشاركة سياسياً في آلية الحكم واتخاذ القرار(١٧).

ولكن هذه السياسة الراشدة لا يبدو أنها متاحة لكل الأقطار العربية والإسلامية. فهناك دول كثيرة تواجه مشاكل عديدة في مجال الدمقراطية وتحقيق العدالة الاجتماعية والتوصل إلى صيغ من الملاءمة تحقق التوازن،

(16) Amy Chua. World on fire. How exporting free market democracy Breed ethnic Harted. edited by. doubleday united states 2003. p.48.

(١٧) المرجع السابق ص٤٨.

مثل: موريتانيا، وتونس، والجزائر، والمغرب الأقصى، وسوريا. فتجارب الديمقراطية ليست متماثلة من حيث نتائجها الآنية وتأثيراتها المباشرة. فيكفي أن نشير هنا إلى أن محاولات تحقيق التحوّل الديمقراطي أدت في كل من أندونيسا والعراق إلى نتائج كارثية بحكم التعدد الطائفي والاجتماعي والثقافي والديني. فالزواج بين الرأسمالية الوحشية والديمقراطية زواج صعب المراس، وغالباً ما يؤدي إلى نتائج وعواقب وخيمة. فمن الواضح اليوم أن التحوّل الديمقراطي في المجتمعات العربية والإسلامية يحتاج إلى مرتكزات أساسية لا بديل عنها، لعل أولها تحقيق العدالة الاجتماعية ومراجعة توزيع الثروة توزيعاً عادلاً ومقاومة الفقر، رسمياً وشعبياً؛ من أجل الحد من تأثيراته في بنية المجتمع وواقع الفئات الاجتماعية.

فكيف يمكن تحقيق الديمقراطية وتوسيع دوائر المشاركة السياسية والحد من الفساد إذا كانت نسب الفقر مرتفعة جداً وتصل في بعض الأقطار العربية إلى حد ٦٠٪ من السكان؟ وكيف يمكن إنجاز الإصلاح السياسي المنشود إذا كانت فئة قليلة لا تتجاوز في أفضل الحالات نسبة ١٠٪ تحتكر الثروات والاقتصاد وتعمل على إقصاء الغالبية العظمى من المواطنين؟

فالمشكلة العويصة التي تواجه العالم العربي والإسلامي الراهن هي التوصل إلى صيغ ملاءمة ومواءمة بين الديمقراطية والعدالة الاجتماعية من أجل تجسير الفجوة بين الحاكم والمحكوم، وبين السلطة والنخب، وبين الغني والفقير. ولكن أهم ما يمكن استنتاجه من مراقبة تطورات العالم العربي والإسلامي في العشريات الثلاث الأخيرة هو صعوبة التوصل إلى ما أسميناه بصيغ الملاءمة، ذلك أن الفجوة عميقة بين الواقع السياسي وبين توقعات الجماهير. فلا نكاد نلمس اتجاهاً حقيقياً نحو الدمقرطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فحتى بعض تجارب التحوّل السياسي والديمقراطي التي عرفتها المنطقة العربية والإسلامية لم تنتج بالضرورة مراجعة معقولة ومحدودة لآليات توزيع الثروة وتحقيق العدالة الاجتماعية وتوسيع استفادة الفئات الاجتماعية الضعيفة والدنيا من مردود النمو الاقتصادي حتى لا نتحدث عن التنمية.

ولكن، ذلك لا يرتبط فقط بتوفر الإمكانيات المادية وإنما خاصة بآلية اتخاذ القرار السياسي التي ترتبط هي بدورها بكثير من الاعتبارات الذاتية والفردية والأسرية والقبلية وحتى الإقليمية. ولذلك كثيراً ما تكون القرارات متفردة وغير عقلانية، الأمر الذي تنجم عنه نتائج كثيرة غير إيجابية(١٨).

ولعل هذا ما يفسّر بأن العلاقات العربية الأوروبية من جهة والعلاقات العربية الأمريكية غير متوازنة الأمر الذي يقلل من إمكانيات الاستفادة الحقيقية والتعاون الإيجابي، مثلما تدلل على ذلك نسب الاستثمار في المنطقة العربية وانتقال التكنولوجيا والاستفادة من التقدّم العلمي.

(١٨) تقرير التنمية البشرية العربية لسنة ٢٠٠٣.

٣/ **مشاكل تلوث البيئة وانخرام التوازن البيئي:**

يتوجب الإقرار منذ البدء بأن البيئة لم تعد مشكلاً عرضياً أو مسألة ثانوية بحكم ارتباطها بمشاكل الإنسان ارتباطاً عضوياً من جهة وعلاقتها المباشرة بالتنمية المستديمة. فالبيئة ليست منفصلة علمياً عن جهد التنمية ولا عن الحياة ذاتها، بل ثمة ترابط عضوي ما بين التنمية والبيئة. فمن شروط استمرارية الحياة ذاتها وديمومة نشاط الإنسان توفر بيئة سليمة وقادرة على ضمان متطلبات الحياة التي تقتضي توفر مياه طاهرة وهواء غير ملوث ومستويات لائقة من الرفاه والخدمات. ولكن، المتأمل في الوضع العالمي الراهن يلاحظ بأن الشركات العالمية الكبرى لا تهتم بالمتطلبات الأساسية التي كنا أشرنا إليها، ولا تحرص على مصلحة البلدان النامية ولا تعمل جاهدة على استبعاد الأضرار التي يمكن أن تلحق بيئاتها. فكثيرة هي الأقطار العربية والإسلامية التي تحولت إلى مواطن لاستقبال النفايات الكيماوية والبيولوجية وخاصة النووية. وهي كذلك فضاءات لاستقرار الصناعات الملوثة التي لا تريد الدول الأوروبية المصنّعة استقرارها في أراضيها. فمن أجل أن تحقق ألمانيا الغربية نسبة زيادة في الدخل القومي الخام تساوي ١٪، فإنها اضطرت إلى استهلاك الطاقة استهلاكاً إضافياً قدر بحوالي ٨,٠٪ (١٩).

إن أكثر الدول إنتاجاً للمواد الكيماوية الملوثة هي دول السوق الأوروبية المشتركة بنسبة ٢٨٪ والولايات المتحدة بنسبة ٣٩٪، روسيا بنسبة ١٠٪ واليابان ١٠٪. ولكن إنتاج هذه الصناعات الملوثة لا يستقر في البلدان المنتجة له، بل ينتقل في أغلبه إلى الدول النامية التي تقوم باستهلاكه دونما مراقبة تذكر بحكم ارتباطه باتفاقيات التعاون الفني والتبادل الاقتصادي اللامتكافئ(٢٠).

فرعاية البيئة والاهتمام بها يتطلبان وعياً جلياً بالمشاكل الحقيقية المترتبة عن انخرام التوازن البيئي وتخصيص جهد علمي ثابت من أجل إنجاز الدراسات الضرورية واقتراح السياسات العلمية البديلة. ولكن - رغم كل ما يبديه الخطاب السياسي من اهتمام - فإنَّ ذلك لم يتحوّل إلى سياسات عملية لمعالجة المشاكل البيئية المتفاقمة. فما تحقق إلى حد الآن لا يمكن أن يلبي إلا المستوى الأدنى من متطلبات المواجهة ومن مقتضيات الحفاظ على بيئة الإنسان، رهان الحاضر والمستقبل.

ولذلك يمكن أن نتفهّم تشاؤم يعني المقاربات المهتمة بثنائية الإنسان والبيئة في المنطقة العربية التي تنطلق من عدم قدرة الجهد المبذول على مواجهة المشاكل الحقيقية آخذاً في الاعتبار الصعوبات الحقيقية التي تواجهها المنطقة العربية والإسلامية:

عدم التلاؤم بين الكثافة السكانية والإمكانيات والموارد الطبيعية.

(١٩) أسامة الخولي، البيئة وقضايا التنمية والتصميم، دراسات حول الواقع البيئي في الوطن العربي والدول النامية، عالم المعرفة، الكويت ٢٠٠٢، ص٢٣.

(٢٠) المرجع السابق، ص٢٧.

خصوبة ديموغرافية عالية.

ج- «فشل» جهود التنمية العربية في تحقيق أوضاع أفضل والنهوض بالإنسان نهوضاً مادياً وروحياً، والحفاظ على البيئة ومقومات الحياة السليمة.

د- عدم الاستعداد الكافي لمواجهة المستقبل والملاءمة الفعلية بين الضغط السكاني، والديموغرافي من جهة، والموارد الطبيعية من جهة أخرى.

يمكن أن نشير هنا إلى حجم الضغوط المستقبلية، ويمكن أن نعطي رقماً جديراً بالاهتمام والتحليل. فقد ارتفعت قيمة واردات المنطقة العربية برمتها من الغذاء من ٢٠ مليار دولار سنة ١٩٨٤ إلى ما يزيد عن ٣٥ مليار دولار سنة ١٩٩٨، وفق ما تشير إلى ذلك مختلف الدراسات الاقتصادية العربية. ولعل هذا ما يؤكد أن البيئة تشكل تحدياً مستقبلياً مهماً لا يقل خطورة عن سوء التغذية والأمراض المعدية وتفشي الفقر والأمية والتخلّف. فرغم الاهتمام بالبيئة الذي سبق أن أشرنا إلى بعض مستوياته، إلا أن ذلك لا يمنع تفاقم مشاكل المياه الصالحة للشراب والري، وارتفاع معدلات تلوث الهواء والمياه، وانتشار التصحّر وخاصة عجز البنية الإنتاجية العربية عن توفير مستلزمات الأمن الغذائي. وهو ما يستلزم بطبيعة الحال مراجعة طبيعة العلاقة بشؤون البيئة، وكيفية التعامل مع الموارد البيئية من أجل ترشيد استخدامها، والعمل على ديمومة الاستفادة منها في التنمية. ومن ثم، يمكن أن نلخّص أمهات المشاكل البيئية التي تواجهها المنطقة العربية وحتى الإسلامية كالتالي:

عدم الاستخدام الرشيد لمواردالبيئة الناضبة جراء الاستخدام المفرط. وربما المتوحش.

عدم احترام شروط استهلاك الموارد المتجددة وعدم الاهتمام بقدرتها على تجديد نفسها.

ج- عدم وجود آليات ناجعة لمواجهة تلوث البيئة وانخرام توازنها.

فإذا كانت بعض الأقطار العربية تتوفر على موارد مائية لا بأس بها مثل السودان ومصر والعراق، فإن أقطاراً عربية أخرى تواجه مشاكل حقيقية جراء قلة الأمطار وشح المياه وتأثيرهما المباشر في بنية الإنتاج الزراعي. ومن المنتظر أن تزداد مثل هذه الوضعيات صعوبة جراء محدودية الإمكانيات من جهة وعدم وجود مخططات رسمية وشعبية واضحة المعالم تساعد على تجاوز الصعوبات الراهنة والتمهيد للمستقبل. ولكن أية مواجهة مقتدرة تحتاج إلى توفر إرادة وطنية صادقة وإلى وعي شعبي بخطورة تلوث البيئة وانخرام توازنها. فرغم الجهود الرسمية المبذولة ومساهمة المنظمات العربية المتخصصة ومعاضدة الجمعيات الأهلية، فإن متطلبات

البيئة العربية كثيرة ومتعددة جداً، إذا تأملنا مختلف الصعوبات المعترضة ومتطلبات مستقبل الأجيال القادمة في ظل استمرار درجة الجو المحيط بالأرض على مر السنين، وفي ظل التلوث البيئي المتصاعد جراء استهلاك الطاقة والارتفاع الحراري. ولكن الغرب الحريص على أن يصدر صناعاته الملوثة إلى المجتمعات العربية الإسلامية، لا يبدي الحرص ذاته من أجل التعاون معها على مجابهة التأثيرات السلبية المتفاقمة، بل إن بعض الأقطار العربية ذات الطبيعة الصحراوية التي قبلت أن تكون «مدافن» للنفايات النووية السامة لم تتمتع إلا بدعم متواضع جداً من قبل الدول المنتجة للنفايات، رغم خطورة العملية الانتحارية التي أقدمت عليها.

ولكن ما هي آليات مجابهة هذه المشاكل وكيف الاعتماد على الذات في ظل عولمة متوحشة وتعاون دولي ضعيف، لا يفي بحاجيات دول العالم الثالث عامة، والدول العربية والإسلامية خاصة؟

وهل تملك الذات العربية والإسلامية موارد كافية لمواجهة تحديات القرن الواحد والعشرين وفي مقدمتها تحديات بناء الإنسان وضمان مستقبله وتحقيق رفاهيته؟ وما هي الآفاق المستقبلية وهل ما يزال الأمل ممكناً؟

■ **شروط تحصين الذات ومتطلبات التعاون العقلاني مع الآخر:**

١/ تجاوز تراث الماضي ومعاودة النهوض:

يبدو أنه من الضروري أن ينجز العرب والمسلمون، حكاماً وشعوبا ونخباً، قراءة تحليلية وتقويمية ونقدية في الذات من أجل عبور الهزيمة وتجاوز تاريخ الشعور بالفشل المتنامي. ولعل ذلك ما يمكن أن نسميه بالممارسة العلنية والعقلانية للنقد الذاتي. فليس الفشل خاصاً بثقافة دون أخرى، وليس حكراً على أمة دون أخرى. فقد عرفت الشعوب والمجتمعات تجارب فاشلة كثيرة ومرت بمحن لا حصر لها، ولكنها استطاعت النهوض ومعاودة البناء وتجاوز نفسية الهزيمة وعقلية الإحباط. إن من أوكد متطلبات المستقبل العربي والإسلامي تقويم إخفاقات الماضي، وتمحيص زوايا الفشل، والوقوف عند مستويات ضعف الذات العربية وأسباب وهنها وسلبيتها، والنظر في كيفية تلافي الوضع الراهن.

إن ما أسميناه بعبور الهزيمة يقتضي العمل على تجاوز تراث الفشل ومراجعة الذات مراجعة جذرية وتفعيل مواردها الروحية والإنسانية والثقافية من أجل توفير متطلبات النهوض من جديد؛ وهو نهوض نراه ممكناً في ظل توفر الموارد الضرورية سواء أكانت روحية أم إنسانية أم مادية واقتصادية. فلسنا في حاجة، في هذا السياق إلى التذكير بأن العالم العربي والإسلامي يتوفر على موارد طاقوية ومادية وبشرية لا حصر لها. كما يتمتع كذلك بمواقع استراتيجية مهمة تساعده على الحوار مع الآخر وعلى ضبط شروط التعاون مع أوروبا وأمريكا وفق ما تقتضيه مصالحه الراهنة والمستقبلية.

ولسنا في حاجة، أخيراً، إلى التذكير بثقله الديموغرافي ووزنه السكاني الأمر الذي يجعل منه فضاء إنتاجياً مهماً وسوقاً استهلاكية لا يستهان بها. ولكن التعاون المنبني على أسس عقلانية ناجعة يحتاج إلى تحرر الإرادة وإلى تكامل بين صانع القرار والشعب والنخب من جهة وإلى إيمان حقيقي بقدرات الذات على مجابهة تحديات المستقبل والنجاح في المعركة الحضارية التي فرضتها العولمة الزاحفة من جهة أخرى.

فإذا ما أردنا، بناءً على ما تقدّم من معطيات ومؤشرات - أن نضبط أولويات المستقبل العربي وحتى الإسلامي، يمكن أن نضع الترتيب التالي:

أ) ضرورة بناء جسور التواصل والحوار السياسي بين الحاكم والمحكوم؛ من أجل ترسيخ تقاليد المشاركة البنّاءة وتجاوز حالات التوتر والاحتقان التي تعيشها بعض المجتمعات جراء غياب تقاليد الحوار، وعدم توفر مستلزمات العدالة الاجتماعية.

ب) العمل على دمقرطة المجتمعات العربية بشكل مرحلي وتدرجي يسمح بخلق توعية عامة وبنضج المجتمع المدني، ويساعد على تفعيل الإرادة الشعبية وعلى عقلنة الأداء السياسي الرسمي.

ج) بذل قصارى الجهد من أجل الاستثمار في تنمية المعرفة والعمل بجدية على نشرها. فهو رهان المستقبل الحقيقي؛ وهو كذلك استثمار في بناء الإنسان وبناء قدرات المجتمع المنشود.

د) الإيمان بضرورة احترام حقوق الإنسان والعمل على صيانة البشرية لتطويق كل التجاوزات والحيلولة دون خلق حالة من الإحباط العام يستغلها أعداء الأمة لإنجاز بعض الاختراقات والفجوات لينفذوا منها، خاصة وأن تجربة العراق ماثلة أمامنا وأمام كل الباحثين الموضوعيين.

هـ) السعي بجدية من أجل بناء القدرات الإنتاجية الحقيقية والخروج من مرحلة الاكتفاء بالريع السريع والاستهلاك غير النافع. فكثيرة هي الاقتصاديات العربية التي لم تغادر بعض مرحلة الريع السريع والآني المتأتي من السياحة أو الخدمات أو حتى من الطاقة سواء أكانت بترولاً أو غازاً.

٢/ الهروب من الثروات السهلة وبناء القدرات الإنتاجية الحقيقية:

يمكن أن نعرّف الريع على أنه مجمل الدخول المالية والثروات السريعة المتأتية من عملية، هي في أساسها، غير إنتاجية أي إنها لا تنمّي قدرات الإنتاج وقواه؛ وهو لا يعد مساهمة حقيقية في تحقيق التنمية وإن كان قادراً على ضمان النمو الاقتصادي. وغالباً ما يتأتى الريع، مثلما أسلفنا القول، من الخدمات والسياحة والأنشطة الاقتصادية اللاشكلية وخاصة من إنتاج البترول والغاز. فالريع لا يشجع عملياً إلا على الإنفاق والاستهلاك، ولا يحفز على الاستثمار وتنظيم الإنتاج في مجتمعات تتسم بانخفاض الكفاءة وهشاشة البنى الاقتصادية.

ولا غرابة في ذلك، فالبترول سلعة رأسمالية بالدرجة الأولى؛ وهي - وإن لم تكن إنتاجية - فهي مصدر أرباح ضخمة قياساً بما يتأتى من الزراعة والصناعة. وقد حاولنا أن ندلل على مصداقية هذا التحليل من خلال بناء الجدول التالي الذي يعطي فكرة تقريبية عن الدخول المتأتية من البترول فقط:

■ الجدول رقم: الدخول السنوية التقريبية من إنتاج البترول (بالدولار)

البلد	الدخل
قطر	٩ مليار دولار
الإمارات	١٢ مليار دولار
السعودية	حوالي ٢٠ مليار
الكويت	١٠ مليار
العراق	١٤ مليار قبل سنة ١٩٩١
ليبيا	ما بين ١١ و١٢ مليار
الجزائر	أكثر من ٢٠ مليار دولار
أندونيسيا	حوالي ١٤ مليار دولار

● المصدر: معلومات مستقاة من التقارير الاقتصادية العربية لسنتي ١٩٩٩- ٢٠٠٠.

لكن، لماذا نطرح موضوع الإنتاج والإنتاجية بمثل هذا الإلحاح؟ ولماذا نربط عملية التحوّل الديمقراطي بالقدرة على الإنتاج؟

إن بناء المستقبل العربي يقتضي إعادة النظر جذرياً في عملية الإنتاج والتصرف في الثروات الوطنية. فقد بات متأكداً اليوم صعوبة التحكّم في المستقبل وتحقيق العدالة الاجتماعية في ظل الاقتصاد التداولي والريعي بحكم ارتباطه عضوياً بالنظام العالمي الخارجي. ولذلك، يصعب التحكم في آلياته وتأثيراته. فإذا كانت الاقتصاديات العربية لا تقوم على الإنتاج والإنتاجية، ولا تعتمد فعلياً على الجهد الذاتي، فإنه يصعب تماماً الإستقلالية عن النظام العالمي من جهة؛ كما يصعب خاصة تحقيق العدالة الاجتماعية من جهة أخرى. ولعل هذا ما يجعل من أولويات المستقبل العربي بناء القدرات الإنتاجية والعمل بجدية على خلق روح الإنتاج والإبداع والخيال العلمي ومقاومة ظاهرة الحد الأدنى من المجهود والربح السريع والإثراء الأسرع؛ وهي - في تقديرنا - آفات اجتماعية تتهدد مجتمعاتنا الراهنة.

ولعل هذا ما يقتضي من الدول الوطنية الإبقاء على دورها في رسم السياسات، وتحديد الأولويات، والعمل على إنجاز التنمية الفعلية بدل التوقف عند مرحلة الرهان على النمو الاقتصادي السريع والظرفي و «الهش». ويقتضي مثل هذا الاختيار التحوّل تدريجياً نحو اقتصاد إنتاجي، والتصدي بحزم لظواهر المضاربات والسمسرة والتجارة الموازية، إضافة

إلى تشريك القطاع الخاص والجهد الشعبي في عملية حضارية على قدر من الهيمنة، وهي بناء قاعدة اقتصادية إنتاجية بديلة للريع الظرفي وللطاقات المهيأة للنضوب في العشريات القادمة. فمن شروط هذه العملية الحضارية التحوّل في عملية الإنتاج وبناء الإرادة الوطنية المخلصة وتقاليد التضحية الجماعية، ذلك أن الاستقلالية الاقتصادية هي الشرط الأساسي الذي لا محيد عنه لتحقيق استقلالية القرار السياسي في الداخل والخارج.

ولكن، الدخولات المالية المتأتية من الريع في مختلف مظاهره وأشكاله - لم تولد تطوراً نوعياً في معيش السكان وواقعهم، إذ يبلغ متوسط دخل الفرد في نيجيريا -وهي من أكبر الدول الإفريقية إنتاجاً للبترول- حوالي ٢٥٠ دولار سنوياً، أي أقل مما كان عليه عند قيام دولة الاستقلال في منتصف الخمسينيات من القرن المنصرم. فرغم أهمية الريع البترولي، تعد نيجريا، إضافة إلى عدد آخر من الأقطار، أكثر ابتلاء بالصراعات والمشاكل الاقتصادية والتوترات الاجتماعية جراء الكثافة السكانية وازدياد حالات الفقر والتفقير. ويعاني العراق، رغم أهمية دخله البترولي من مديونية خارجية قدرت سنة ٢٠٠٣ بحوالي ٣٠٠ مليار دولار، إضافة إلى انهيار البنية التحتية وتدمير الخدمات وانتشار الفقر انتشاراً مذهلاً؛ نتيجة الحصار الشامل الذي عاشه على امتداد ١٣ سنة(٢١) وتمزق أوصال مجتمعة جرّاء الاحتلال البغيض.

كما تشير التقارير العلمية المطلعة إلى أن دولاً مثل تشاد والسودان لم تستفد كثيراً من ريع الدخول المترتبة عن البترول، ذلك أن جزءاً مهماً منها تم توظيفه في شراء الأسلحة من مختلف المصادر، وبناء القدرات الأمنية والعسكرية، ومحاربة المتمردين في المناطق الانفصالية خاصة، ذلك أن النفط مصدر كبير للثروة يغري في ظل غياب الديمقراطية والرقابة المؤسساتية بممارسة العنف واللجوء إلى الحروب في محاولة لحل النزاعات الداخلية وحتى الخارجية. كما يمنح النفط قدرة كبيرة على تجاهل مطالب الشعب وتوقعاته، ويعفي من متطلبات الدمقرطة والتحديث، سواء أكانا سياسيين أم اجتماعيين.

ولعل هذا ما يفسّر الطلب «الغريب» الذي أبدته شركة أكسون موبيل الأمريكية العملاقة والتي تستثمر في البترول التشادي، حين أبدت رغبتها في أن يراقب البنك الدولي اعتماداً على حساب مصرفي خارجي، دخل التشاد من البترول، بغية استخدامه في برامج فعلية لتحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية والبيئية. إن مثل هذا الموقف لا يحتاج - في ما يبدو - إلى أي تعليق، أو أي تحليل؛ للتدليل على حجم التبعية الخارجية.

ولكن، في مقابل ذلك، تعتبر الدراسات العلمية المطلعة التي أنجزت سنة ٢٠٠٢م دولة النرويج أفضل دولة في العالم من حيث جودة الحياة ونظافة

(21) Amy Chua. World on fire. How exporting free Market democracy Breed ethnic Harted. edited by. doubleday united States. 2003. p48.

التسيير السياسي والمالي وشفافيته واستقامة الحكومة التي استطاعت في سنوات قليلة من التحكم الذكي في عوائد النفط من ادخار أكثر من ١٠٠ مليار دولار تحقق هدفين متكاملين: مواجهة هبوط أسعار البترول والحفاظ على نسق الرفاهية المجتمعية.

ومن ثم، لا يتوجب أن يعفي الريع المجتمعات العربية والإسلامية من التوجّه نحو الإنتاج الحقيقي والعمل على توفير مستلزماته من خلال نشر التعليم الراقي وحسن تكوين الموارد البشرية المقتدرة والكفاءات العالية ومراكمة الخبرات والتجارب والمعلومات، أي العمل على توفير ما يمكن أن نسميه ببيئة ثقافية قوامها الذكاء الإنساني. وهو رهان مستقبلي وأي رهان!

كما تحتاج هذه البيئة إلى بناء أنماط قيمية جديدة تغلب روح الإنتاج والمبادرة وقدسية الإنسان والجهد والعمل والوقت في مواجهة قيم الولاء الشخصي والأسري والربح السريع والفساد، وغياب الشفافية وانعدام المصداقية. ولعل هذا ما يؤكد ما ركزنا عليه سالفاً، من ضرورة الاستثمار الحقيقي في مجال بناء الإنسان وإعادة ترتيب قيمه وأولوياته من خلال تعميم التعليم والصحة والثقافة ونشر المعرفة الراقية وتوسيع دوائر وفضاءات المشاركة في مجال الديمقراطية.

فتحقيق العدالة الاجتماعية لا ينفصل عن إنجاز التحديث السياسي، وتطوير آلية صنع القرار، وتحقيق نهضة اجتماعية واقتصادية تتلاءم مع توقعات المجتمعات ومتطلباتها. فالديمقراطية ليست فقط سياسية بل هي أيضاً اجتماعية وثقافية. فالمنطقة العربية - رغم توفر رأس المال والتكنولوجيا والخبرة الوطنية والعالمية - وما تزال تعيش مأزق التحديث السياسي والاقتصادي والاجتماعي بحكم سيطرة القيم اللا إنتاجية والاستهلاكية والريعية على السلوك العام؛ الأمر الذي يعيق التحوّل القيمي المنشود.

وبناءً على ما تقدّم يمكن ان نشير إلى أن أوكد أولويات المستقبل هي إعادة الاعتبار للإنسان وصون حقوقه وحماية كرامته وتحفيز قدراته الخلاّقة وتفعيل خياله تفعيلاً إيجابياً يساعده على الإبداع والإنتاج والتألّق في قادم السنوات. كما يعد تعميم المعرفة الراقية، أفقياً وعمودياً، وتأصيل كيانها في المجتمعات من أهم أولويات المستقبل العربي والإسلامي. فالعالم العربي والإسلامي من أقل المناطق في العالم استفادة من التكنولوجيات الحديثة في مضمار الطب والاقتصاد والاتصال والبحث العلمي.

إن مثل هذه الأولويات ليست شأناً داخلياً محضاً مرتبطاً ببنية العلاقات الاجتماعية والسياسية، وإنما هي تتنزل في صلب العلاقات العربية مع العالم الخارجي. فأي تموقع في العلاقات الدولية يقتضي تفاعلاً شعبياً

وجماهيرياً من جهة وجبهة داخلية متراصة وملتفة حول عدد من الخيارات الوطنية المقنعة والمعبئة والمحفزة من جهة أخرى. وأما إذا انتفت هذه الشروط، فإن العلاقة بالعالم الخارجي غالباً ما تكون ضعيفة إن لم تكن مختلة.

٣/ دعم الحضور العربي والإسلامي في العلاقات الدولية:

ليس خافياً على أحد أن العالم العربي والإسلامي يعيش صعوبات جمة في مجال ضبط علاقاته الخارجية والتموقع الصحيح في النظام العالمي. فهو يواجه تحديات كثيرة ومتنوعة في هذا المجال بالذات ازدادت صعوبة وتعقيداً بعد حرب الخليج الثانية وانفجار الاتحاد السوفياتي وتلاشي المنظومة الاشتراكية؛ الأمر الذي أدخل بعض الارتباك على النظام الإقليمي العربي والإسلامي وأوجد حالة من الفراغ السياسي انعكست سلباً على حصانة الأمة العربية والإسلامية ودفاعها عن ذاتها. وتتأتى صعوبة التموقع هذه من العجز عن تجاوز الإرث الاستعماري وتباين المصالح العربية والإسلامية واختلاف النظم. ولعل اللافت للانتباه هو تعدد الصعوبات التي يواجهها النظام الإقليمي العربي والإسلامي بدليل هذه السرعة على السقوط المتكرر في الفخاخ التي ينصبها الأعداء، والرهان المتكرر على وعود غير حقيقية وغير متبوعة بالإنجاز، مثل وعود كامب ديفيد، وحرب الخليج الثانية والثالثة، وأسلو، ووادي عربة، وأخيراً خريطة الطريق.

كما لا يجدر بنا أن نغفل أن العالم العربي والإسلامي تعرض، خلال العشريتين الأخيرتين إلى الغزو والاحتلال مثلما حصل في فلسطين وفي أفغانستان الذي احتله الإتحاد السوفياتي سابقاً والولايات المتحدة راهناً، ومثلما يحدث الآن في بلد عربي وإسلامي وهو العراق. كما تعرضت أقطار عربية وإسلامية مثل ليبيا والعراق والمغرب الأقصى واليمن إلى اعتداءات من قبل عدو خارجي أو حتى من جيرانها، جراء غياب مقومات التضامن العربي والإسلامي وعدم تفعيل آليات الدفاع المشترك.

فإذا كان الوضع العربي بمثل هذه الصعوبة والتعقيد وعدم المتانة، فكيف يمكن للأقطار العربية أن تتموقع داخل النظام العالمي السائد وأن تتمتع بالاحترام اللازم في مرحلة العولمة، في حين أن إنتاجها الزراعي لا يساهم سوى بنسبة ١,٥٪ من الإنتاج الزراعي العالمي. وأما نسبة الإنتاج الصناعي العربي فلا تفوق ٠,٥٪ من الإنتاج الصناعي العالمي. وأما صادراتها الاقتصادية والتجارية الخارجية، فهي لا تمثل قيمة ذات بال قياساً بالضغوط المنجرة عن المديونية الخارجية والتي تقدر بحوالي ٥٠٠ مليار دولار(٢٢).

إن مثل هذه الأوضاع لا يمكن أن تساهم في التموقع العربي داخل النظام العالمي السائد من جهة وفي خارطة التعاون الدولي من جهة أخرى جراء

(٢٢) أنظر بخاصة التقرير العربي الموحد لسنوات ١٩٩٨ و١٩٩٩ و٢٠٠٠.

الاختلالات التي كنا أشرنا سالفاً، وجراء عدم فاعلية القدرات الذاتية العربية في مواجهة التحديات المتعددة وفي مقدمتها تحديات التنمية. ذلك أن بناء تعاون دولي فعلي يقتضي القدرة على الحضور السياسي والاقتصادي، والقدرة كذلك على الدخول في علاقات اقتصادية وتجارية قوامها الندية والإفادة والإضافة. فقد بات التعاون الدولي اليوم ظاهرة مركبة وشائكة ومتعددة الأطراف والمقومات.

ولعل ذلك ما يؤكد ضرورة معالجة أسباب الوهن والضعف، والعمل على تقوية الذات وتدعيم حضورها من أجل النجاح في عملية التعاون. فلا شك أنَّ الذات الضعيفة غير قادرة على مواجهة استحقاقات التعاون الدولي والدفاع عن مصالحها في مرحلة تهيمن عليها الليبرالية الجديدة المعروفة بتوحشها وهيمنتها على الأسواق العالمية. فمثل هذه الأوضاع الشائكة تحتاج أساساً إلى مراجعة مرتكزات النظام الإقليمي العربي والإسلامي، وإلى وضع شروط جديدة في مجال التعاون البيني. فلا مناص اليوم من مراجعة تراث السلبيات السابقة والعمل على تجاوزها من خلال ميثاق عمل جديد يرصد الإحتياجات ويبرمج كيفية تلبيتها مستقبلاً...

فهل نحن فعلاً في حاجة إلى مراجعة مرتكزات النظام الإقليمي العربي وإلى رسم سياسات جديدة تتجاوز السلبيات وتعد لمراكمة الإيجابيات؟ فالإجابة لا يمكن أن تكون إلا بنعم.

٤/ تفعيل مقومات النظام الإقليمي العربي والإسلامي البديل:

فبعد انهيار كل مقومات النظام الإقليمي العربي، وبعد عودة المنطقة العربية إلى الاستعمار التقليدي من خلال احتلال العراق، بات ضرورياً أكثر من أي وقت مضى العمل على معاودة بناء أسس النظام الإقليمي العربي ومرتكزاته وفق روح جديدة تتجاوز سلبيات الماضي. ففي ظل غياب التعاون العربي والإسلامي وانتشار الصراعات، تمكنت أطراف خارجية من أن ترسم سياساتها الخاصة وأن تخطط لإعادة صياغة المنطقة العربية والإسلامية وفق مشيئتها ومصالحها وتصوراتها المستقبلية.

وتزداد هذه الوضعية صعوبة إذا أخذنا في الاعتبار المشاكل البنيوية العميقة المترتبة عن استعمار إسرائيل لأجزاء من المنطقة العربية. فليس مبالغة القول إن النظام الرأسمالي العالمي متحالف تماماً مع الكيان الصهيوني ومتحمّس لتدعيمه وضمان تفوّقه على كل الأقطار العربية والإسلامية. فإذا كانت هذه الأقطار محرومة من حق تملك السلاح النووي، فإن كل الإمكانيات متاحة أمام الكيان الصهيوني حتى يبني ترسانته النووية العتيدة. ولا شك أن هناك تكاملاً جلياً بين سياسات الإدارة الأمريكية الراهنة وبين المصالح الإسرائيلية في المنطقة. ويهدف هذا التكامل الاستراتيجي والمصلحي إلى الحفاظ على منابع النفط وإنهاء الصراع العربي الصهيوني وفق ما تقتضيه

مصالح إسرائيل، إضافة بطبيعة الحال إلى الحيلولة دون تقدّم العالم العربي والإسلامي ودون تحقيق النهوض الشامل. فمهما تباينت توجهات الإدارات الأمريكية المتعاقبة، فالهدف واحد؛ وهو يتمثل في الحفاظ على المصالح الأمريكية في المنطقة، وخاصة تأمين تدفق الطاقة بكل يسر وتدعيم مكانة إسرائيل وهيمنتها على المنطقة استراتيجياً وأمنياً وعسكرياً واقتصادياً من خلال مشروع السوق الشرق أوسطية وما يتم الترويج له الآن من أفكار أمريكية حول الشرق الأوسط الكبير.

فمهما تباينت المقاربات واختلفت القراءات، فمن الواضح أن هذا الوضع الدولي الظالم أدى إلى نتائج سلبية في مجملها، لعل أبرزها تهميش العالم العربي والإسلامي، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وحضارياً، والحيلولة دون تحقق تطلعاته في الحرية والتقدّم والرفاهية. ولعلنا نذهب إلى أن هذا التهميش سيزداد لاحقاً في ظل ارتفاع المديونية الخارجية وتواصل اتساع الهوة الاقتصادية والحضارية بين الشمال والجنوب وتنامي العجز الغذائي واستشراء البطالة وانتشار روح الإحباط والعجز والفقر(٢٣).

لقد بات من شبه المؤكد أن أي قطر عربي أو إسلامي غير قادر بمفرده على تحقيق التنمية وضمان استقلاليتها. فالمرحلة المعاصرة والراهنة هي مرحلة تكتل الطاقات والإمكانيات المادية والبشرية والفنية والثقافية من أجل مجابهة الضغوط والتحديات. فإذا كانت السوق الأوروبية المشتركة التي تعد ١٥ بلداً وتستقطب أكثر من ٥٠٪ من ثروات العالم، تجد صعوبة بالغة في مواجهة الضغوط الأمريكية المتنامية وفي التصدي لآلية البنك الدولي الذي يلعب دوراً متقدماً في محاولة تهميش أوروبا والحد من تأثيراتها الاقتصادية والمالية، فكيف هي إذن حالة الأقطار العربية والإسلامية التي لا تساهم سوى بنسبة ٥, ٠٪ من الإنتاج الصناعي العالمي؟

ومن المنتظر أن تزداد الارتباكات العربية والإسلامية جراء الضغوط الأمريكية والإسرائيلية المتزايدة وجراء غياب التنسيق البيني العربي والإسلامي. فمن المتأكد أن العالم بحاجة ماسة إلى ضمان التفاعل البيني بين الدول في إطار نظام عالمي؛ من أجل تبادل المصالح والمنافع وتدفق الخدمات، شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً ومن أجل ضمان تعارف الإنسانية والحيلولة دون قيام النزاعات والحروب. ولكن النظام العالمي المتأمرك لا يوفر للعرب والمسلمين فرصاً جدية وحقيقية في مجال التعاون والتضامن. كما لا يوفر لهم إمكانية الدفاع عن هويتهم وتحصينها والملاءمة بين قيمهم والانخراط في العصر. فهم لا يمثلون كتلة ثقافية وحضارية وسياسية متجانسة، وهم لا يتكلمون بصوت واحد وبلغة مشتركة، ذلك أن العناصر التي تفرقهم هي أكثر من العناصر التي توحدهم. ومن ثم، لا يمكن للعرب والمسلمين أن يدخلوا سوق الاقتصاد والتجارة والمال والعلم والمعرفة وهم

(٢٣) ماهر الطاهر، النظام الإقليمي العربي في مواجهة الاستراتيجيات المضادة، صدر في كتاب العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي، دار أوبا للطباعة والنشر والتنمية الثقافية ودار الكتاب، القاهرة ص ١٦٤- ١٦٥.

في حالة تشرذم وفرقة وصراع. ولعل هذا ما يشجعنا على أن نحدد شروط النظام الإقليمي العربي الجديد ومتطلباته:

أ) ضرورة إدراك النظام الرسمي العربي مخاطر الاستراتيجيات الأمريكية والإسرائيلية التي تستهدف المنطقة والأمن العربي والإسلامي.

ب) الثقة في النفس من أجل رسم إستراتيجيات بديلة تحصن الذات العربية والإسلامية وتدافع عنها وتحول دون ارتهانها للمصالح الأمريكية والإسرائيلية الراهنة.

ج) الإيمان بدور العلم والمعرفة في تجاوز السلبيات ومعاودة النهوض وبناء التصورات الجديدة.

د) وضع الثروات الطبيعية في إطار استراتيجية أشمل وهي تحقيق التنمية والحد من التبعية والتصدي للفقر وتمكين الفرد العربي والمسلم من إمكانيات فعلية للإبداع ومعاودة النهوض.

هـ) تكثيف التعاون العربي الإسلامي ودعم الشراكة الفعلية وإعطائها الأولوية قياساً بشراكات أخرى لا نعتقد بأنها ضرورية أو ذات جدوى عملية لأنها تتم في إطار بيئة سياسية عالمية ظالمة وتبادل لا متكافئ وتقسيم غير عادل للعمل ورأسمال استئثاري ومتوحش ومديونية متعاظمة.

إن مثل هذه التصورات ليست مثالية، كما يمكن أن يقال، بل نراها ممكنة الإنجاز وفق خطة عمل بعضها الآخر مرحلي. وهي تبدو لنا قادرة على إخراج المنطقة من حالة التشرذم وتبعثر الجهود إلى مرحلة التعاون والتكامل، وربما التوحد لاحقاً، حتى إن وجدت بعض التمايزات السياسية والاقتصادية وحتى الثقافية، فالتمايز إثراء وليس نقيصة. ولعل هذا ما يقتضي البحث في الأسباب العميقة للتوترات والصراعات البينية التي غالباً ما يمكن علاجها في إطار مؤسسات العمل العربي المشترك، مثل القمم العربية والإسلامية، وجامعة الدول العربية، ومنظمة المؤتمر الإسلامي. فإذا ما صدقت النوايا وخلصت العزائم، فإن هذه الهياكل قادرة على تحقيق التعاون وضمان الحلول الناجعة للمشاكل المستعصية. فإذا ما تعذّر حل المشاكل والتوترات في إطار البيت العربي والإسلامي، فإن التعاون مع الآخر، سواء أكان أوربياً أم أمريكياً يصبح هو الآخر متعذراً.

ولعل ذلك ما يملي ضرورة مراجعة العلاقات العربية والإسلامية البينية والعمل على تقويم الأداء السياسي الراهن ومعالجة نقائصه من أجل تجاوزها من جهة ورسم الخطط البديلة من جهة أخرى. كما يقتضي الوضع الراهن تقويم الذات والانتباه إلى مواطن الوهن والعمل على دراستها. فإذا كان العرب والمسلمون في وضعية لا تسمح لهم بالحوار البيني، فكيف يمكنهم أن يطالبوا الآخر بالحوار والتضامن والتعاون معهم؟ وكيف يمكنهم، في السياق ذاته، أن يطالبوا بتخليق التعاون الدولي والحد من قواعد التبادل اللامتكافئ

والاستدانة الظالمة.

فلا شك أن الحوار مع الآخر - بغض النظر عن هويته - يبدأ من الحوار مع الذات. فهي أولى بهذا الحوار؛ وهي أجدر بأن نستمع إليها وأن نهتم بتطلعاتها وأمانيها ولكن، أيضاً بتوتراتها وتوجساتها من الهيمنة الأمريكية ومن محاذير المستقبل ومخاوفه. فإذا ما اعتبرنا أن هذا الحوار مع الذات شرط أساسي لا بديل عنه، يمكن عندئذ أن نعتبر أن جزء من المشكلة قد تم حله. فمن أوكد واجبات المرحلة الراهنة أن يغادر العرب والمسلمون التخلّف وأن يعاودوا الأمل في النهوض والتنمية من خلال تجاوز ثقافة التسلط والتفرد في اتخاذ القرار السياسي والاقتصادي وتهميش الرأي العام والاعتماد على المشورة المرتزقة. كما يتطلب ذلك العمل بجدية على استئصال أسباب التخلّف الرئيسية واستنباط الأنماط الخصوصية لتطبيق المسألة الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان. فقد بات واضحاً الترابط العضوي بين التخلّف وغياب الديمقراطية من جهة والاستفراد بالرأي والقرار من جهة أخرى.

ولعل ذلك ما أسميناه بضرورة مغادرة تراث السلبية والتخلّف. فمهما اختلفت الآراء، فإن إنجاز مثل هذه المهمة الحضارية ليس مستعصياً وليس مستحيلاً، إذا أخذنا في الاعتبار الإمكانيات والموارد الإنسانية والروحية والحضارية والقيمية التي يتوفر عليها الإنسان العربي والمسلم. فمعاودة النهوض تقتضي استحضار هذه الإمكانية الروحية واستلهامها من أجل القطع مع السلبيات والتوقف عن إلقاء الوزر على الاستعمار التقليدي والتنصل من تحمل المسؤولية. فالإخفاق الراهن، بغض النظر إن كان جزئياً أو كلياً، لا يعود فقط إلى تراكمات الإرث الاستعماري، وإنما أيضاً إلى غياب القيادة الراشدة والنخبة القدوة وتغييب الرأي العام والمجتمع المدني الفاعل. كما لا يمكن التعلل بصعوبات التحديات الخارجية ذلك أن أغلب النظم العربية والإسلامية غير قادرة على الأخذ بزمام المبادرة والمشاركة الفاعلة في الوضع الدولي والقدرة على مجابهة التحديات والضغوط الخارجية. فإذا كانت الذات قاصرة عن المواجهة والتصدي، فإن ذلك يجعل الباب مفتوحاً على مصراعيه أمام كل التدخلات الخارجية(٢٥)؛ كما لا يساعد البتّة على اكتساب المصداقية في السياق العالمي. في حين أنه من أولويات التعاون الدولي اكتساب المصداقية باعتبارها شرطاً ضرورياً من شروط العلاقات بين الدول والمجتمعات.

وبناء عليه يتوجب أن نشير إلى أن الاسترخاء الريعي، سواء كان بترولياً أو خدمياً أو سياحياً، أدى إلى التنصل من كثير من الاستحقاقات الديمقراطية والاجتماعية وإلى الهروب من واجبات تحقيق العدالة والتنمية وخاصة التحديث؛ فحافظت بذلك البنيات على تقليديتها وانغلاقها وعدم قدرتها

(٢٥) أسامة عبد الرحمن، المرجع السابق ص ٢٥- ٢٦.

على مسايرة تطورات العصر. كما تتوجب الإشارة كذلك إلى أن تركيزنا على المسألة الديمقراطية يعود إلى قناعة مؤداها أن عبور الهزيمة وتجاوز عقلية الفشل يقتضيان استئصال الأسباب المنتجة للتخلّف وفي مقدمتها طبائع الاستبداد والاستفراد، على حد تعبير الكواكبي. فدخول القرن الواحد والعشرين بجدارة والاحتفاظ بحق الوجود والقدرة على التعاون مع الآخر بندية تقتضي تقويم الذات ومعالجة الإعوجاج وفق نظرة مستقبلية تغلب المصلحة والعقل على التسلّط والأهواء تمهيداً لمغادرة النفق المظلم الذي ولجته دول الاستقلالات منذ منتصف الخمسينيات... كما يقتضي كذلك التدرب على تقاليد المراجعة والنقد الذاتي.

٥/ متطلبات الحوار والتعاون مع الآخر:

لم يعد التعاون الدولي اليوم مسألة ظرفية بل هو شرط أساس من شروط التعاون الإنساني. وهو ما يقتضي بطبيعة الحال أن تعمل الشعوب والثقافات والحضارات على توفير شروط هذا التعاون وبالتالي يكون من أوكد الواجبات أن يسعى الأفراد إلى توفير مستلزمات الحوار والتعاون. وأما إذا بقي الأفراد حبيسي الحدود الثقافية والحضارية ولم يسعوا إلى فهم الآخر وبناءٍ جسور الحوار معه وتعميق المستويات المشتركة، فإن ذلك لا يمكن أن يشكّل بداية فعلية للتعاون وأن يؤسس لمواجهة مشتركة لمخاطر الحروب والنزاعات. ولعل هذا ما يقتضي أن يحدد العرب والمسلمون توقعاتهم وانتظاراتهم من التعاون مع الآخر بغض النظر إن كان أوروبياً أو أمريكياً.

فالتعاون لا يعني الاستهلاك، ولكنه يعني التواصل قبل كل شيء. فالمطلوب أن يساعد التعاون على تعارف الشعوب والثقافات وعلى تكامل جهودها في مجال الإبداع العلمي والإنشاء التكنولوجي. فمن الخطر أن يكتفي العرب والمسلمون بمجرد استهلاك لتقانيات الغرب بدون أية مساهمة وبدون أي تفاعل إيجابي. ذلك أنه لا يمكن استيراد علوم الغرب وتقنياته بدون الاستفادة من العقلانية المرافقة والمحايثة لعملية الإنتاج هذه. فالتقانيات ليست محايدة وليست عفوية، وإنما هي تتنزل في إطار ثقافي وحضاري وقيمي معيّن(٢٦). ومن ثم، لا يكون مجدياً أن ينحصر التعاون في المستويات الاقتصادية والمادية والتقانية، بل من الضروري أن ينتج تقاليد عميقة في مجال الحوار الثقافي والحضاري الذي يلغي الفواصل والحواجز ويهدم الجهل والتناكر بين الشعوب. فثنائية الحوار والتعاون تستمد مشروعيتها من الأوضاع الصعبة التي تعيشها الإنسانية في مرحلة الانفجار المعرفي والثقافي بكل ما يتولّد عنها من بؤس وفقر وإحباط وحرمان وتطرّف. فنحن أميل إلى اعتبار العولمة مناسبة سانحة لتأسيس بيداغوجية الحوار وتقاليده في مرحلة لا يمكن التكهن بتطوراتها اللاحقة ولا يمكن تشخيص التوترات التي يمكن أن تولدها في ظل تنامي التوجهات الحروبية من جهة والنزعات

(٢٦) حمادي بن جاب الله، في مباديء الحوار وضوابطه، الخطاب الأنثروبولوجي العربي: كتاب الهند للبيروني أنموذجاً تطبيقياً. في كتاب الحوار الثقافي العربي الأوروبي: متطلباته وآفاقه، مطبعة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس ٢٠٠٠، ص٣٩٣.

الأنانية والاستئثاية من جهة أخرى.

ولكن، هذا الحوار الفكري والثقافي بحاجة ماسة إلى بيئة عالمية ملائمة واستعداد دولي صادق لمجابهة مشاكل التخلّف والفقر والمرض والتصحّر. فهل البيئة العالمية التي تهيمن عليها العولمة مهيأة اليوم لمثل هذا التعاون؟

إن قراءة متعمقة في الواقع السياسي والاقتصادي الراهن تؤكد بعض المعطيات الأساسية التي لا يمكن إخفاؤها:

أ) سيطرة رأس المال العالمي والشركات عابرة للقارات على ثروات الشعوب ومقدراتها وعدم استعدادها لتقاسم خيرات المعمورة مع الشعوب والفئات الضعيفة والمحتاجة.

ب) هيمنة السلوكيات الأنانية الاقتصادية والاستئثار المادي لدى مجتمعات الغرب الأوروبي والأمريكي، بدليل أن نسبة ١٠٪ من سكان المعمورة تستأثر بأكثر من ٨٠٪ من الثروات العالمية.

ج) تراجع قيم ومبادئ التضامن بين الشعوب والمجتمعات الأمر الذي يجعل الفقر أكثر استشراء وانتشاراً مما كان عليه في مرحلة الخمسينيات والستينيات من القرن المنصرم.

لا نكاد نشك في أن هذه الأوضاع العالمية لا توفر بيئة مثلى لنجاح التعاون بين الشعوب والمجتمعات، ولبناء ثقافة وتقاليد العيش المشترك؛ ذلك أننا لا نكاد نلمس هذا الشعور بالانتماء إلى إنسانية واحدة وإلى مصير مشترك، فالأوضاع العالمية السائدة تمثل بيئة طاردة لكل قيم التضامن والتعاون والعيش المشترك؛ وهي قيم لا تمارس -في تقديرنا- سوى في حدودها الدنيا، مما يجعل التعاون أقرب إلى الوهم منه إلى الحقيقة.

فكيف يمكن أن تكون الإنسانية متضامنة ومتعاونة في مرحلة شديدة الأنانية والفردانية؟

وكيف يمكن أن تعالج مشاكل الفقر والجوع إذا كانت آلاف الأطنان من الحبوب تُحرق أو تُرمى في البحر بدل توفيرها لجياع المعمورة ومحتاجيها؟(٢٧)

٦/ متطلبات التعاون الدولي وشروطه:

إن المتأمل في واقع التعاون الدولي، لا يملك إلا أن يتفطّن إلى اختلالات ثلاثة كبرى:

أ) هيمنة حالة من اللا مساواة على المشهد العالمي الأمر الذي أدى إلى تفاوت كبير بين القدرات الاقتصادية المتاحة للشعوب والمجتمعات.

ب) غياب هياكل الاستشارة واللقاء والحوار والتفاعل بين دول الشمال ودول الجنوب الأمر الذي يجعل التعاون غير مستقر وغير منتظم وغير فاعل في الواقع المعيش خاصة بالنسبة إلى الشعوب المستفيدة رأساً من هذا

(٢٧) هانس - بيترمارتن وهارالدشومان، فخ العولمة، الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة عدنان عباس علي ورمزي زكي، عالم المعرفة - الكويت ١٩٩٨.

التعاون.

ج. غياب تضامن فعّال وحقيقي وناجع بين الشمال المتخم والجنوب الفقير، بغض النظر عن هوية هذا الفقر ومستوياته.

فالملاحظ اليوم أن العولمة لم تجسّر الفجوات ولم تدعم أواصر التعاون، بل عمّقت الفوارق بين الشعوب والمجتمعات وجعلت التعاون أقرب إلى الوهم، وأكّدت تناقض تصورات المصير بين الشمال والجنوب، رغم أنه بإمكان العولمة أن تكون مناسبة مثلى للحوار وأن تبني جسور التعاون لمواجهة الفقر والإقصاء والحروب والأوبئة إلى غير ذلك من أمراض هذا العصر. ولكن، على النقيض من ذلك فضّلت العولمة أن تكون عولمة الأقوياء وأن تعمّق الشروخ والمخايلات السالبة والنظرات الدونية المتبادلة. كما أقامت الحواجز بين الشعوب والثقافات؛ لأن «العولمة المتأمركة» تريد تنميط الثقافات واغتيال الاختلافات مع أنها لا تملك ثقافة مُعولمة. فكيف يمكنها إذن أن تعولم العالم وأن تكيّف أذواقه وأن تقتل اختلافه وأن تنمّط عقله ووجدانه؛ وهي لا تملك مقومات ثقافية راسخة واقتراح أيديولوجي مقنع؟

وانطلاقاً مما تقدّم، يبدو لنا أن الشرط الأساسي لبناء تعاون حقيقي هو الشعور المشترك بالمستقبل والإيمان بأم واحدة، ألا وهي الإنسانية، على اختلاف أطيافها وأديانها وأعراقها وثقافاتها. فإذا ما تأكد هذا الإيمان بالإنسان والإنسانية، أصبح ممكناً التعاون بين الشمال والجنوب، أي بين الدول المتخمة والدول الفقيرة، وأمكن عندئذ تجاوز الحواجز والمعوقات وإرساء دعائم التعاون؛ وهو تعاون ينمّي الاختلاف ويثمر التباين ويستثمر عبقرية الخلق والإبداع عند الإنسان.

٧/ العولمة وضرورة مراجعة نظام القيم:

فمع نهاية الألفية الأولى، ستكون الجوانب المضيئة في الحضارة المعاصرة جوانب غير مضيئة إذا تأملنا المضمون الثقافي والحضاري للعولمة. فالعالم المعاصر بحاجة إلى مراجعة جذرية للقيم السلبية مثل التي نراها سائدة اليوم:

أ) تفكيك التضامنات التقليدية وانحسار الروابط البشرية واستشراء مظاهر التفقير والفردانية.

ب) تفريغ الإنسان من كل مضامينه الروحية والإنسانية والحضارية وخاصة المخيالية، واختزاله إلى مجرد منتج أو مستهلك، رغم وفرة الإنتاج وكثافة المغريات. فرغم التخمة، ثمة تفريغ متعمّد للإنسان في المستويات الأخلاقية والحضارية والثقافية.

ج) استشراء العنف المسلط على الإنسان وعلى البيئة وانخرام التوازن البيئي وانتشار التلوث المدمّر والمخاطر المنجرة عن التجارب النووية.

د) التلاعب بالبيئة البشرية وخاصة الجينات وتعمد إجراء تجارب الاستنساخ.

أ) تدعيم قيم التضامن والتآزر والإحساس بالمصير المشترك:

فالملاحظ أن ٨٥٪ من الثروات ستتكدّس في أيدي ١٠٪ من سكان العامل(٢٨)، في حين أن هناك مليار جائع وحوالي مليار ونصف المليار مصاب بسوء التغذية وفي حين أن ٩٦٪ من الاستثمارات العربية موجهة لخارج المنطقة العربية رغم وجود ما لا يقل عن ١٠ ملايين عربي ومسلم جائع.

ب) قيم المواجهة والتصدي المشترك للمخاطر:

إنه من الضروري الإحساس بالمصير المشترك من خلال آليات محددة:

منع انجراف الثقافات وتماثلها وموتها بفعل الهيمنة الإعلامية.

الحيلولة دون «سلعنة الإنسان».

منع التناكر بين البشرية وتشجيعها على التعارف والحوار المثري.

الاشتراك في رسم ملامح الألفية القادمة والاستفادة من منافعها.

٨/ إستراتيجية العمل المستقبلي:

إن البشرية محتاجة اليوم، مع إطلالة الألفية الجديدة إلى مقومات أساسية جديدة مثل:

أ) سياسة حضارية جديدة تعتمد آليات أخلاقية وتضامنية جديدة.

ب) مراجعة جذرية للنظام العالمي الجديد ولواقع الأحادية القطبية السائدة.

ج) جبهة واسعة من أجل مواجهة مخاطر تحنيط العالم وتماثله.

د) اتحاد الشمال الغني مع الجنوب الفقير من أجل إرساء آليات التعاون والتضامن الفاعلين.

هـ) جبهة عريضة توحّد الفاعلين والسياسيين والمثقفين والاقتصاديين من أجل إنقاذ الإنسانية من المخاطر الجمة التي تتهددها.

فإذا كانت العولمة المعاصرة والحالية هي وريثة «غير شرعية» للمجال الاقتصادي والحضاري الإسلامي؛ فلأنها لم ترث منه قيم التعامل النبيل وروح الاقتراب من الآخر. ومع هذه الوراثة، ابتدأت عملية رأسملة أوروبا، اقتصاداً واجتماعاً، وما أعقب ذلك من تصدير متعمّد للنظام الرأسمالي حتى كادت المعمورة أن تتحول إلى قرية تجّار، الأمر الذي يفسّر غياب ضرورة انفتاح الحضارات الكبرى على المساهمات والإضافات المتأتية من الثقافات الأخرى؛ وهو ما يطالب به مفكر في حجم «برودال» «Fernand Braudel».

فإذا كانت العولمة أمراً واقعاً وواقعاً آمراً، فإنه من الضروري العمل على

(٢٨) هانس بيتر مارتين وهارالد شومان، فخ العولمة، ص ٢٨-٢٩.

ترسيخ دعائم التعاون والتضامن وبناء رأسمال من الثقة والتكامل. كما يمكن أن تكون العولمة مناسبة لإظهار الموارد الذاتية في مختلف مجالات الحياة والإبداع. إنّ العولمة ليست كونية؛ لأن الكونية تفترض قبول الآخر والتعامل معه بندية دونما هيمنة أو رغبة في الإلغاء. فالكونية إغناء للخصوصيات الثقافية والتمايزات الحضارية؛ الأمر الذي يشجّع على مد جسور التعاون.

ورغم ذلك، فإنه يمكن أن تكون العولمة مناسبة لمراجعة مفاهيم سائدة إلى حد الآن مثل التضامن والتعاون والتكامل بغية تفعيلها في الواقع المعيش وإخراجها من دائرة الشعارات الأيديولوجية التي تكتظ بها الخطب السياسية شمالاً وجنوباً..

ففي زمن العولمة وثقافة الوسائط الإعلامية الكونية، يمكن أن تضيع ذات الإنسان كما تضيع أيضاً هويته وثقافته، بحكم:

إلغاء الاختلاف الثقافي والحضاري.

إلغاء تعدّد الإبداع الإنساني وحصره وتضييق الخناق عليه.

ج. تماثل البشرية وانتفاء الاختلاف بينها وفق ما هو مخطط له في الإستراتيجيات المهيمنة.

فمع احتمال تعميم العولمة، فإن الخطر مشترك بالنسبة إلى مجتمعات الديمقراطيات الغربية، ولكن أيضاً مجتمعات الجنوب؛ هو خطر تماثل الفكر وتراجع أداء هياكل كثيرة من هياكل المجتمع، وإمكانية استقلالية السوق حتى عن المجال السياسي بحكم علوية الاقتصاد. فالنتيجة المحتملة هي تماثل الأذواق وتشابه الاستهلاك وتراجع الاختلاف الخلاّق، وهو عنصر من عناصر توازن الكون. ولا غرابة في ذلك ما دامت العولمة تتوفر على إمكانيات تقنية وإعلامية كبيرة جداً.

إن عولمة الإعلام التي نشهدها، اليوم، تعني موت الثقافة وتراجع الفكر النقدي واندثار الهويات وفي مقدمتها الهوية الأوروبية في مواجهة الغزو الإعلامي والثقافي الأمريكي الذي يهدّد الحياة بمختلف مستوياتها، خاصة وأن العولمة الإعلامية ستدشن عهد السيطرة الشاملة على العالم والشعوب تحت إرهاب الأقمار الصناعية، كما قال المفكر الفرنسي Paul Virilio. ذلك أن العولمة التي يراد لها أن تسيطر هي مرادفة لمعنى «أمركة العالم»؛ وهي لا تعني فقط اقتصاد السوق وآلية الإنتاج الليبرالي والمضاربات المالية، وإنما أيضاً الهيمنة على الثقافات الأخرى، وإلغائها، وإذابة الثقافات الصغرى، وإلغاء الخصوصيات والهويات، وخلق عالم اللاثقافات.

فالعولمة ليست المثاقفة Acculturation التي تعني التبادل والتفاعل والحوار والإثراء، وإنما تعني الصراع الحضاري والثقافي، كما عبّر عنه Samuel Huntington في دراسته الشهيرة عن صراع الحضارات Clash of Civilization.

كما أن العولمة لا يمكن أن تكون شكلاً من أشكال التمازج الثقافي لأنها تقوم على نشر نموذج حضاري واحد لا يحترم معنى السيادة الثقافية، بل يرتكز على مبدأ الهيمنة الأحادية على بقية الثقافات الأخرى.

ففي الفترة الفاصلة بين ١٩٨٥ و١٩٩٤ تضاعف عدد الدخول إلى الأفلام الأمريكية في بلدان أوروبا الخمسة عشر من ٤٠٠ مليون إلى ٥٢٠ مليون مرة، مما أدى إلى استئثار الفيلم الأمريكي بنسبة ٧٦٪ من الفيلم المعروض بعد أن كانت تقدّر بحوالي ٥٦٪. بل إن المنافسة الإعلامية الأمريكية طالت حتى الإنتاج السمعي والبصري الأوروبي حيث سجّلت أوروبا مجتمعة انخفاضاً في مداخيل السوق السمعية والبصرية مقداره ٤ مليارات دولار سنة ١٩٩٥م... كما تراجع هذا الانخفاض في مستوى الموارد البشرية حيث تم التنازل على ٢٥٠,٠٠٠ خطة عمل، خاصة وأن نسبة بث الأفلام الأمريكية في التلفزيونات الأوروبية بلغت سنة ١٩٩٩ نسبة ٥٣٪ من البرمجة العامة.

وقد يعجب المرء لكل هذه المعلومات ولمثل هذه «الأمركة المتنامية» ولكن مهلاً، فلا داعي للعجب، ما دامت الصناعات السمعية والبصرية الأمريكية من إنتاج تلفزيوني، ولعب ومسلسلات وفيديو، وحتى السينما تتبوّأ المركز الأول من المصادرات الأمريكية من العملات الصعبة، تليها مباشرة الصناعات العسكرية الأمريكية والفضائية.

وتخطط المجموعات الأمريكية للسيطرة الكاملة على مسارات إنتاج الصورة والإشهار وسياقات التوزيع، اعتماداً على إمكانيات تقنية واتصالية متطوّرة. فغزو أوروبا ثقافياً وحضارياً يعني إلغاء تدريجياً لحضارتها وثقافتها.

فإذا كان المطلب الملح هو تحقيق مستويات أعلى من التنمية الاجتماعية والوصول إلى توزيع شبه عادل للثروات، فإن الاختلاف يمكن، اليوم، في الوصول إلى المعلومة، بين من نسميهم أثرياء الاتصال وفقرائه، أي المتمتعين بالتكنولوجيا الإعلامية المتطوّرة، وغير المتمتعين بها. ومن شأن هذه الثورة الاتصالية في مجال المعلومة أن تدفع بنا إلى الإشارة إلى ظاهرة جديدة؛ وهي تعميم ثقافة الوهم وتحقيق الكسب والربح السريعين دونما جهد أو إنتاج. ولا غرابة في ذلك، إذا علمنا أن آليات إنتاج الوهم وترويج الأساطير «ونشر السراب»، ستكون في الألفية القادمة، سواء اتخذت شكلا أيديولوجياً أو اتبعت مسلكاً إشهارياً، مؤثرة وفاعلة، بل أنها ستمثل مضمون أيديولوجية الألفية القادمة، ذلك أن الصراع المستقبلي سيكون موجهاً إلى السيطرة على الحاسوب والتلفزيون والهاتف التي يمكن صهرها على الإنترنت.

ولهذا سيكون بإمكان المجموعة التي تسيطر على تقنية الإنترنت INTERNET أن تسيطر على العالم مستقبلاً. فأية سيادة ثقافية؟ وأية قيم تعاون يمكن أن تتمسك بها الشعوب والمجتمعات؟

أ/ الدور العربي والإسلامي في مرحلة العولمة:

إن الإنسانية لا تواجه، اليوم فقط مشاكل الفقر والأمية، مثلما أسلفنا التوضيح والتحليل. ولكن، ثمّة خطر آخر لا يقل سلبية عن الخطر المتقدّم. إنه، باختصار، خطر تآكل الثقافات الوطنية وانهيارها وربما تلاشيها في مقابل ما يسمى اليوم بالماكدونالية Macdonaldinazation، مثلما أبدع المفكر الأمريكي في توضيح أبعادها والإشارة إلى تبعاتها السلبية.(٢٩)

لا شك أن العرب والمسلمين يمرون بظروف صعبة وبالغة التعقيد، ولكن، ذلك لا يلغي البتة دورهم التاريخي والحضاري في المساهمة في عصرهم. فالظروف الصعبة والشائكة ليست مدعاة للانكفاء على الذات ومغادرة الحلبة والعصر والتذرع بحجج الفقر وعدم المقدرة. فمثل هذا الوضع يشبه تماماً وضع من يحكم على نفسه بالحبس أنه غير قادر على التعامل مع السوق. فمهما تباينت الاتجاهات، يبدو أن التخلّي عن الخوف وتدعيم الثقة في النفس ومغادرة السلبية والتفاعل مع العصر، بغض النظر عن النتائج، هي عناصر ضرورية من أجل ضمان توازن المجتمعات العربية والإسلامية. فلا يعني التفاعل الذوبان في الآخر أو التنكّر لمرتكزات الهوية الحضارية الجماعية، وإنما تشخيص مواطن الوهن والضعف في الذات والعمل الجدي على نقدها وتجاوزها وتشخيص المصلحة العاجلة والآجلة وتحديد الأطراف الأقل سوء والتي يمكن التعاون معها والاستفادة منها وفق خطط عمل مرحلية أو بعيدة المدى. فمثل هذا التفاعل الإيجابي هو الذي يمكّن العرب والمسلمين من أن يجادلوا العولمة جدالاً فكرياً وحضارياً؛ وهو الذي يسمح لهم كذلك بأن يعرضوا قيمهم الإنسانية الجيّدة وأفكارهم العادلة والمتسامحة وأن يبرزوا للعالم بأسره وجود بدائل إنسانية وحضارية ميسرة وعملية؛ وهو الذي يمكنهم كذلك من مغادرة منزلة المتفرج إلى مرتبة المشارك في عصره.

وأما الانكفاء على الذات والخوف من الآخر لا يشكّل منطلقاً جيداً لمعاودة النهوض وتجاوز نكسات الماضي وسلبياته المريرة، في حين أن التفاعل الإيجابي والمقتدر يشكّل مناسبة مثلى حتى يعرض العرب والمسلمون مخزونهم الحضاري والإنساني والقيمي على بقية الإنسانية لتقارن بينه وبين ما تولده العولمة من توجهات وتأثيرات تجمع بين التوحش والحروبية. كما يمكن أن يؤهلهم ذلك بأن يلعبوا دوراً متقدماً في الحوار الإنساني الدائر اليوم حول واقع العولمة وراهنها. كما يمكن أن يكون مناسبة لصياغة واقتراح بدائل مطمئنة للإنسانية التي تعيش أصعب مراحلها جراء ارتفاع مستويات الضغوط والتوتر وخاصة الخوف من المستقبل... فهو لا يبدو، في كل الحالات مطمئناً حتى بالنسبة إلى الأمريكيين أنفسهم دعاة العولمة وغلاة تحنيط الثقافات وتنميط العقول.

(29) George Ritzer. The Mcdonalization thesis: Exploration and Extension. London. Sage publication. 1998.

■ **المساهمة العربية الإسلامية: أية إضافة؟**

ففي مثل هذه الظروف العالمية المرتبكة والشائكة، يكون خطراً على الإنسانية أن تستفرد العولمة باقتراح المنظومات القيمية والرمزية والثقافية وحتى الحضارية، بعد أن أحكمت السيطرة على عالم السلعة، إنتاجاً وترويجاً واستهلاكاً. فإذا كانت قادرة على أن تستأثر بالسلعة وأن تجعل منها رهينتها الأولى، فإنه غير لائق بالإنسانية أن تصادر عقلها وقلبها وذوقها وقيمها؛ فتلك مستويات لا يجوز التلاعب بها. فمن حق الإنسانية أن تكون حرة القلب والعقل والذوق وأن تكون كذلك حرة في الاستماع إلى بدائل أخرى في الإنصات إلى خطاب آخر لا تريد القوى المعولمة وصوله إلى الإنسانية. فليس مبالغة القول، في تقديرنا أنَّ العالم محتاج اليوم إلى تعدد البدائل وتنوّع الاقتراحات الفكرية والحضارية؛ وهو شأن نعتقد في قدرة العرب والمسلمين على إنجازه، انطلاقاً من عدد من الخصائص المميزة لمثل هذا البديل:

ثراء المخزون من الناحيتين الإنسانية والثقافية واستناده إلى إحدى أعرق المنظومات القيمية في التاريخ الإنساني.

سهولة البديل وواقعيته وقربه من وجدان الإنسانية وقدرته على الإقناع بحكم ملاءمته بين العقل والقلب.

تناقضه الجوهري مع توجهات العولمة الفردانية والتوحشية والحروبية....



الأثر الغيبي في حركة الواقع



• محمد أبو القاسم حاج حمد
• المستشار العلمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي
توفي عام ٢٠٠٤م

السبت ٩/١٠/٢٠٠٤ توفي الفيلسوف (جاك دريدا) دون أن يكتشف (معنى) الموت وبعد أن قضى حياته كلها في التفكيك وحتى دون أن يصل إلى (العدمية) ليكون من (المبطلين). فالمبطلون هم (الدهريون)(١) ولكن دريدا فكك الدهرية نفسها دون أن يصل إلى (التركيب) فالتركيب لا يتم خارج (رؤية كونية)(٢) تحلّق فوق فضاءات الأرض وموضعيتها.

ويبقى حياً في المغرب فيلسوف التركيب، بعد أن أعياه العقل التفكيكي (المجرد) فصرعه باتجاه (العقل المسدد)(٣) الذي يستجمع في الإنسان بين قراءتين، قراءة علمية استقرائية بالقلم تهيمن عليها قراءة عقلية استدلالية تعطي الوجود بما فيه الإنسان (معنى). ثم يحمل (العقل المؤيد) هذا المعنى ليكتشف الوجود في معنى الوجود. وذلك هو (طه عبد الرحمن) في معراج (التركيب).

كلاهما متصل بالآخر، ولكن من على بعد، دريدا وهو يمضي إلى اللامتناهي في الصغر تفكيكاً، وطه الذي يمضي إلى اللامتناهي في الكبر تركيباً، ثم يفترقان في معنى (الموت). إذ يمضي طه إلى الموت بخطى (سرمدية مطمئنة) فيها البقاء، فيما يمضي دريدا إلى الموت بخطى (لا أدرية) قلقة فيها معنى الفناء.

قد تألمت لرحيل دريدا -الذي يدرك الآن قطعاً أنه في مرحلة العبور إلى الدار الآخرة- موهبته الفلسفية التفكيكية مهمة جداً (لاختبار) الإيمان في عصر العلم والعالمية حيث نشهد بدايات الاتحاد الثنائي بين (مطلق) الإنسان ومطلق (الكون)، فكلاهما يعيش اللامتناهيات في التكوين(٤) وعظمة الخالق (الأزلي) في خلق مطلقية الإنسان والكون فيها (مكر خير) كبير(٥).

فالأزلي إذ يرفض (النقص) في الخلق والتكوين حيث (يحسن) كل شيء خلقه(٦) جعل (الفتنة) في كمال الإنسان وكمال الكون، فإن تحقق في علم الإنسان بالقلم، كما يرد في سورة العلق، اكتشافه لمطلق ذاته ومطلق الكون، ثم اتحدا تم (استغناء) الإنسان عن الله، وتحولت المختبرات العلمية إلى بديل عن المساجد والبيع والصلوات(٧).

هذه المطلقية التي حبا بها (الإله الأزلي)(٨) الإنسان والكون فتنة ومكر إلهي جعلت بعضهم يصلون إلى حد القول بموت الإله، ولم يشيعوه ولم يترحّموا عليه، على الأقل وفاءاً لذكرى آبائهم الذين عبدوه. وليس لهم أن يقولوا ذلك إلا لأن في تراثهم من صلب الابن قبل ذلك! فموت الله -سبحانه- له خلفيات في أذهانهم.

والتفكيكيون لا ينتهون إلى دريدا فقط، فالحفر المعرفي بكافة مضامينه

١- ﴿وله الكبرياء في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾ الجاثية ٣٧ وكذلك: ﴿وقيل اليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا ومأواكم النار وما لكم من ناصرين﴾ الجاثية ٣٤.

٢- للمؤلف: ابستمولوجية المعرفة الكونية - ط١، دار الهادي- بيروت- ٢٠٠٣.

٣- د. طه عبد الرحمن -العمل الديني وتجديد العقل- سبتمبر/ أيلول ١٩٨٩.

٤- ﴿إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير﴾ غافر ٥٦.

٥- ﴿ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين﴾ آل عمران ٥٤ وكذلك ﴿وقد مكروا مكرهم وعند الله مكرهم وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال﴾ إبراهيم ٤٦ وكذلك ﴿وقد مكر الذين من قبلهم فلله المكر جميعا يعلم ما تكسب كل نفس وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار﴾ الرعد ٤٢.

٦- ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين﴾ السجدة ٧.

٧- ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، كلا إن الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى، إن إلى ربك الرجعى﴾ (العلق ١-٨).

٨- ﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون﴾ (القصص ٧١- ٧٢).

وأشكاله، والمنطقية المعاصرة حتى في نقدها لدغمائية الوضعية الكلاسيكية وتحريرها لفلسفة العلوم الطبيعية منها، ودخول الجميع مجالات التاريخانية والألسنية إلى تحليل النصوص والمقدس منها بالذات. كل ذلك يشكل أزمة اختبار للفكر الديني ولمفهوم الإله، فتغييب الإله يمضي تدريجياً، وأحسن المثقفين أحياناً من يرجئ اللقاء به في الآخرة مع وصفه في مكان جانبي في الدنيا وهو (القلب)، أما (العقل المبدع) فللحياة، حيث يتجلّى هذا العقل إما في مراكز الدراسات الإستراتيجية أو في المختبرات العلمية خصوصاً ونحن في غمار الثورة الفيزيائية الفضائية التي تحقق نجاحاتها التطبيقية وفوائدها العلمية إن لم نقل بالاستنساخ البايلوجي دون أن تقول (إن شاء الله).

وقد طلب مني أحد الأصدقاء المحاضرين في ندوة (مؤسسة خالد الحسن) حين كنا نناقش في الرباط فكر الحسيني حول (مفهوم العودة) إلى فلسطين (٩/١٠/٢٠٠٤) ألا أنظر إلى السماء كثيراً(٩)، وأكتفي بطرح أفكار (جمال حمدان) و(عبد الوهاب المسيري) و(طارق البشرى) و(حامد ربيع)، وأعلم أن هؤلاء مؤمنون ويصلون بما في ذلك المحاضر صديقي (سيف الدين عبد الفتاح)، حيث تساءلت (ببراءة محضة) إن كان ثمة علاقة بين السماء وبما أوجبته هذه السماء من (تقديس) للأرض، سواء بهيكل سليمان أو المسجد الأقصى لنبحث سوياً في نوع من المكر الإلهي، ولكني أسكت فسكت. ونظر إليَّ الدكتور طه عبد الرحمن نظرة لا أعلم إن كانت تحمل (الرثاء) أو (العزاء)!

وللمؤمنين أيضاً مشكلة (يخفونها) مع الله بحكم الآداب الإيمانية أو الخشية من أن ينعكس عليهم ما يمكن أن يبدوه على مصيرهم في الآخرة. فهؤلاء لا يرون أن الله يمارس تدخلاً وحضوراً بما فيه الكفاية لحل التحديات التي تواجههم في العالم وفي فلسطين خاصة، فهناك (عتب إيماني مكبوت)، ولكنه ينتهي إلى الشعور بالعدمية مما يدفع للبحث أيضاً عن وسائل عملية لحل الإشكاليات والتحديات بما تتجاوز في كثير من الأحيان توجيهات الله ووصاياه ثم (تأويلها) بكيفية ما تجعلها لائقة مع نصوصهم الدينية بكيفية فهمهم لها، ومع مصالحهم المناقضة لهذه النصوص، وهناك مختصون بمفهوم (الوسطية) يماثلون مهمة (المحلل) للنكاح مجدداً بعد الطلقة الثالثة.

مع ذلك فإني أنظر للمناهج التفكيكية بعين التقدير وبالذات حين تطرح إشكالياتها في إطار (العقل المجرد) الذي فصّله صديقي الدكتور طه عبد الرحمن، وكم نصحت طلبتي في المنهجية التركيبية عبر مطلق القرآن(١٠) أن يستوعبوا جيداً خلاصات (حلقة فيينا) في فلسفة العلوم الطبيعية ومقالات مجموعة مدرسة (فرانكفورت) وكتابات (فوكو) وأطروحات (محمد

٩- مؤسسة خالد الحسن - مركز الدراسات والأبحاث- الرباط. منتدى مفهوم العودة في فكر خالد الحسن - ١٥/٩/٢٠٠٤م.

١٠- للمؤلف -منهجية القران المعرفية- دار الهدى- بيروت- ط١- ٢٠٠٤ وكذلك: مجلة قضايا إسلامية معاصرة- السنة السابعة- العدد ٢٣ ربيع ٢٠٠٣- ١٤٢٤- الفلاح للنشر والتوزيع- بيروت).

أركون) وأن يستعينوا بأبحاث (عبد السلام بن عبد العالي) و(سالم يفوت) و(محمد وقيدي) و(كمال عبد اللطيف) وغيرهم. فالمعرفة الحقيقية بالله لا تختبر إلا عبر هذه المناهج التفكيكية والإشكاليات التي تثيرها.

كما طلبت منهم فهم (إبليس) نفسه بطريقة أفضل في إطار المكر الإلهي الذي أحسن كل شيء خلقه، فلإبليس أيضاً (مطلقيته) ومداركه (الكونية) ولهذا ظل على (التزامه الإيماني) بأفضل من كثير من المؤمنين(١١)، فهو يتحدى البشر بعزة الله وليس بالكفر، وهو سريع الخذلان للبشر من أنصاره في اللحظة الحاسمة، وهذا ما يندرج في إطار (التركيب) من بعد التفكيك. فإبليس نفسه يشعر بالراحة كثيراً حين يكون الفهم البشري له فهماً أسطورياً وخرافياً(١٢) أو أن يتم اختصار نشاطه على السحر والوسوسة فقط، ونسب كل الشرور له في حين أن الإنسان يمكن أن يتفوّق عليه في هذا المجال إذ لا يؤمن أكثرهم إلا وهم مشركون(١٣)، ويستغنون عن الله بالقلم ويعلنون موته. بل إن بعض البشر رأى ضرورة مشاركة إبليس بفهم خرافي له فيما رفضه بعضهم، فتم تسهيل مهمته في الحالتين.

■ الكونية والحضور الإلهي في الواقع:

في ندوة أقيمت في الدار البيضاء بتاريخ ٢٠٠٤/٩/٧ في كلية الطب بجامعة الحسن الثاني بعنوان (الديمقراطية والحداثة) حضرها ممثلون عن تيار الحداثة ومن تسحب عليهم المفاهيم الأصولية وما بين ذلك من تيارات المغرب الثقافية والسياسية، كانوا يتحاورون جميعاً حول (الإصلاح). التي دافعت عن حقوق المرأة المغربية جسّدت في مخيلتي (هدى شعراوي)، والذي وقف بين الحداثة والأصالة ذكرني بلائحة علماء مصر عام ١٨٨٤ والتي ركّز عليها (طاهر عبد الحكيم)، والذي دافع عن الحداثة ذكرني بسلامة موسى، كنت أستعيد محاورات مصر ولبنان وسورية في مرحلة ما يسمونه فكر النهضة ١٨٨٩/ ١٩٤٠ وأسترجع في ذهني (نماذج) عبد الله العروي في الأيديولوجيا العربية المعاصرة.

سألني أحد الأصدقاء عن تعقيبي على المنتدى فقلت إنَّ الأصولي كان يهاجم الحداثة بأكثر مما يطرح الإسلام نفسه، وإنَّ الحداثي لم يميز بين اللاهوت الرعوي البدوي والنص القرآني، وإنَّ المدافعة عن حقوق المرأة لم تميز بين العرف البدوي العربي والنص القرآني، وأن الذين سلكوا (الوسطية) مزّقوا الأنساق الضابطة بذات الكيفية التي جمع بها خير الدين التونسي بين الديمقراطية الغربية والشورى الإسلامية فمزقهما معاً فيما أشار إليه سابقاً دكتور كمال عبد اللطيف.

إنها (فوضى) المفاهيم والمنطلقات والقراءات الأيديولوجية التعسفية. لم يسأل أحدهم نفسه عن ضرورة استحضار (النص الإلهي) بكيفية تأخذ بالتوافق القياسي بين عظمة الخلق الإلهي وتجلياته (العبقرية المطلقة) في

١١- ﴿قال ربّ فأنظرني إلى يوم يبعثون. قال فإنك من المنظرين. إلى يوم الوقت المعلوم. قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين. إلا عبادك منهم المخلصين﴾ (سورة ص: ٧٩-٨٣)، وكذلك ﴿وإذ زيّن لهم الشيطان أعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس وإني جارٌ لكم فلما تراءت الفئتان نكص على عقبيه وقال إني بريءٌ منكم إني أرى ما لا ترون إني أخاف الله والله شديد العقاب﴾ (الأنفال- ٤٨) وكذلك: ﴿وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخيّ إني كفرت بما أشركتمون من قبل إن الظالمين لهم عذاب أليم﴾ (إبراهيم- ٢٢)، وكذلك: ﴿كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر فلما كفر قال إني بريءٌ منك إني أخاف الله رب العالمين﴾ (الحشر١٦).

١٢- ﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ﴿٩٨﴾ إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ﴿٩٩﴾ إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون﴾ (النحل: ٩٨-٩٩-١٠٠).

١٣- ﴿وكأين من آية في السماوات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون. وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ (يوسف: ١٠٥-١٠٦).

الوجود وفي الإنسان نفسه، وبين النصوص التي تفهم إلى ما دون عظمة الخلق الإلهي. فكأن هناك (ثنائية) في فهم الإله، فالإله في الخلق عليم وعظيم، وفي النص متخلّف وبدائي (سبحان الله عما يصفون).

طوال استماعي للمناقشات وأنا أحلق في هذه الثنائية الانفصامية! عظمة الميكرفون وتوزيع الإضاءة والصوت ومقاعد الحضور والفرش والترتيب والجوالات الهاتفية، والجمال المغربي، ثم يستبعد هذا الإله من الحداثة الماثلة ويتبنّاه الأصوليون أو الوسطيون. كم تمنيت أن يكون هذا الإله حاضراً في ذلك المنتدى! وساءلت نفسي عن إمكانية أن يكون حتى حاضراً دون أن نراه فالإله (محجب)!.

ولكني كنت أعلم أنه موجود، كما هو موجود هنا في هذه المحاضرة في (وجدة)، وإبليس أيضاً موجود.

هذا (الاستحضار الإلهي في الواقع) حركة ووجوداً هو مبتغى محاضرتنا هذه.

سأطلق للتفكيكيين مداهم، وسأعمد للتركيب مباشرة بما يتجه لاستحضار الفعل الإلهي في حركة الواقع والوجود.

ولكن:

دون أن ينتقص هذا الحضور الإلهي من مطلق الإنسان وإرادته المستقلة وكماله التخليقي، ودون أن ينتقص من مطلق الطبيعة الكونية وكمالها التخليقي وإرادة قوانينها، فأي انتقاص في الوجودين الإنساني والطبيعي يعود إلى الإله الخالق نفسه الذي لا يحسن الخلق إلى مستوى الكمال، بل كيف يكون الإنسان مسؤولاً عن أعماله أمام الإله وقد خلقه ناقصاً؟ والنقص يفترض الوصاية لا المسؤولية؟!

إن للعقل الإنساني من خلال كمال الإنسان وكمال الطبيعة (نبوته) أي نبوءة العقل التي بمقدورها اكتشاف (التكامل) بين الإنسان والطبيعة، وذلك عبر منطق يمكن أن تكون قيمته (علمية استقرائية) للبحث في الظاهرة الطبيعية وعلاقتها بالوجود الإنساني، أقل ذلك الزرع والضرع والعسل واللبن وحركة الأفلاك.

وقتها يمكن اكتشاف أخلاقية للوجود بما في ذلك سنة التزاوج، ويمكن اكتشاف غائيات عقلية وأخلاقية من خلال بناء الطبيعة وتكاملها مع الإنسان، أي اكتشاف منهج حق خلق به الخلق. (فالكامل) في ذاته -طبيعة وإنساناً- و(المتكامل) تنائياً مع بعضه بذات الوقت - يؤدي لاكتشاف قوانين عقلية وأخلاقية كاملة أيضاً وفي الوجود نفسه، خلافاً لأولئك الذين بحثوا بنقصهم العقلي والأخلاقي في كمال الكون فاستنبطوا منه أخلاقاً وعقلاً عدمياً وبهيمياً غريزياً.

هكذا يمكن أن تتبلور نبوة العقل والأخلاق الوجودية المثالية المتسامية،

عبوراً من الحدس والعقل الاستدلالي (المسدد) -طه عبد الرحمن- إلى العقل (المؤيد).

■ إله العقل المؤيد:

هنا يصبح للعقل المؤيد إلهه العقلاني والجمالي الخاص، إلهه المبدع الكامل من خلال بديع الخلق الثنائي المطلق المتكامل، إله يفهم في إطار مفاهيم العقل المؤيد وليس خارجها، فينزاح اللاهوت والأسطورة والخرافة، ويستعين العقل المؤيد بالتفكيك ليوظفه نقداً للاهوت الخرافي في إطار التركيب، وهكذا يصادر طه عبد الرحمن دريدا، ويمنع نهايته ويعيد توظيفه، بل ويصادر محمد أركون نفسه.

■ بداية التدخل الإلهي المعرفي:

حين نصل بشروط العقل المؤيد إلى فهم الإله نكون قد قاربنا التجربة الإبراهيمية التي أسقطت مفاهيمها هي على الكينونة الإلهية، فالله (كامل بازغ) لا ينقص (لا يأفل- الأفول = النقص) وهو كذلك (بعيد) ليس حالاً في الطبيعة الكونية الدنيا، دائماً في السماء، شمساً أو قمراً أو كوكباً أو نجوماً، وهو دائماً (أكبر) وهو كذلك (فاطر) تكمن قوته في خلق (المفطورات)، وهو (مسخر) لهذه المفطورات الكونية الطبيعية من أجل الإنسان.

هذه المواصفات الإبراهيمية المعادلة للعقل المؤيد فيما يختص بماهية الإله الكامل والصادرة عن مطلقي الإنسان والطبيعة، تضع الإله أمام مهمة ثالثة هي حتمية من ذاته المنزهة ومقضية منه (كان على ربك حتماً مقضياً). والمهمة الإلهية هنا هي تنزل الوحي المطلق على الإنسان المطلق ليرتفع بالعقل المؤيد (وقد آتيناه رشده من قبل) إلى مرتبة العقل المطلق.

الوحي المطلق يأتي مشروطاً بمواصفات الكمال وعظمة الخلق وتجلياته اللامتناهية، فلا يكون خرافياً ولا أسطورياً، ولا تأسره الشروط التاريخانية لإنتاج المفسرين وثقافتهم الاجتماعية والعرفية. فغاية الوحي الإلهي المطلق إلى أولئك أن يخرجهم من الظلمات إلى النور، من الإحيائية الوثنية والثنائية المتقابلة إلى التوحيد، أن يجعلهم مؤمنين ولكن لا يؤمن أكثرهم إلا وهم مشركون، إذ يرون غير الله في حركة الواقع. أما الوحي الإلهي المطلق المركب على نبوة العقل فإنه يضفي كمالات الإله على هذا العقل فتتحقق المعرفة به وهي غاية الخلق، والمعرفة هي فهم الإنسان لله والتفاعل معه فتتحقق عبودية الإنسان لله على غير عبودية الإنسان للإنسان، فلا يعود المتحقق بالمعرفة العابدة يضرب لله الأمثال فيماثل العبودية لله بالبكمة الخرساء والكلية الاتكالية كما هو شأن العبد المملوك المستلب. فتجاوز الاستلاب هو مبتدأ العبودية لله، في حين أن تكريس الاستلاب هو مبتدأ العبودية للبشر.

كافة الفلاسفة العقلانيين تقريباً بدأت إشكالياتهم مع الاستلاب، حتى

ماركس نفسه، ولم تكن عدميتهم أو حتى ماديتهم أو وضعيتهم المنطقية الفلسفية في أشكالها البنائية الأولى غير الجدلية المثالية أو الرياضية سوى مهرب من اللاهوت الخرافي الذي أنقص الكمال الإلهي والكمال الإنساني، وكيف لا يهربون إلى ما هربوا إليه ويعلن بعضهم موت الإله المطروح أدنى من كمال الإنسان نفسه، ومستلب لديه؟!

فالوحي الإلهي المطلق يحرر الإنسان والطبيعة من الاستلابات اللاهوتية الخرافية، لهذا يأتي (معادلاً) لمطلق الإنسان ومطلق الطبيعة، ومن هنا قلنا بأن الوحي الإلهي المطلق يعادل الوجود الكوني وحركته. وقيّمنا الزمن باعتباره (سرمدياً) والإله (أزلي) تتصل أزليته بالسرمدية وليس الفناء، ولهذا كان البدء بالموت كأرقى مضمون للحياة، وبالموت وفي الموت كان البدء. وكم هو جميل أن يتحقق موتنا ونحن ننظر، ثم نحيا ثم نموت، ثم نحيا ثم نموت.

المعرفة بالله عبر الوحي المطلق هو بداية التدخّل الإلهي في الواقع عبر الأنبياء، وعبر هذا الوحي المطلق تفهم كافة أشكال ومضامين التدخّل الإلهي في الكون، ومن هنا قولنا بجدلية أو (جدل الغيب والإنسان والطبيعة) فلو تحقق لنا الموت في حياتنا لرأينا مظاهر لهذا الجدل الثلاثي رأي العين، ولما شقي الفلاسفة بالصراع مع الاستلاب الإنساني ولأدرك دريدا الموت قبل أن يرحل.

ولكنّا نمارس بعضاً من (الموت) في حياتنا، وأدنى درجات الموت هو مفارقة العقل الحسي (المجرد) باتجاه (المسدد)، وذلك عبر المنهج (الجمع بين القراءتين) الوارد تأليفاً في مقدمة سورة العلق. هنا نقرأ (كلية الخلق) برؤية الخالق (اقرأ باسم ربك الذي خلق) فنكتشف تدخل الخالق في الخلق، وتلك هي (القراءة الأولى)، ونقرأ (الخالق) بوجوده وحركته في الخلق (اقرأ وربك الأكرم الذي علّم بالقلم) قراءة في الظواهر ووجودها وحركتها وغاياتها، والقلم موضوعي صارم في استدلالاته العقلية ومناهجه العلمية الاستقرائية، فينفعل الخلق بالخالق ويتفاعل الخالق بالخلق (ادعوني أستجب لكم). فيؤسس لمنهج الحق في الخلق صراطاً مستقيماً.

ذلك هو (التأليف) بين القراءتين، وهو مبتدأ نبوة العقل في عالم هو عالم (المشيئة) الإلهية حيث يتشيأ كل شيء بظواهره وقوانينه، فلا نرى التدخل الإلهي بالعين المجردة ولكن ننظره بالعقل المسدد، والرؤية غير النظر، فالرؤية حسية والنظر تدبّر عقلاني.

في عالم المشيئة وبالتأليف بين القراءتين لا نتوقف لدى سؤال الكيف في الحدوث، فحتى العقل المجرد يكتشف الكيف، فهناك مراكز الدراسات الاستراتيجية، ومعاهد العلوم الاجتماعية والإنسانية، والمختبرات العلمية، كلها تجيب عن سؤال أو أسئلة الكيف تبعاً لقدراتها. ولكن يبقى سؤال

الـ(لماذا؟) لماذا خلق الله ذلك؟ لماذا فعله؟ لماذا تدخل؟ لماذا لم يتدخل؟ لماذا الإسرائيليون في الأرض المقدسة بعد أربعة عشر قرناً من البعثة المحمدية؟ لماذا هناك (استئصال) إسرائيلي و(استشهاد) فلسطيني دون تدخل، أم أن الاستئصال والاستشهاد هما تدخل إلهي؟ ما الذي يحدث في العراق... أين الله؟! دعوناه لماذا لم يستجب أم استجاب بطريقة ما؟ ولكن ما هي؟ أين ذهبت أدعوني أستجب لكم؟!.

سؤال اللماذا والأسئلة اللماذية كلها يجاب عليها عبر الوحي القرآني، ولدى بداية مفارقة العقل المسدد نفسه وباتجاه العقل المؤيد، عقل بدايات اكتشاف عالم (الإرادة) الإلهية، وبأعلى من عالم المشيئة الإلهية.

صعبت الأسئلة اللماذية التي تكشف الفعل الإلهي على موسى وهو (الابن المتنبى) لأكبر قائم على حضارة عصره، وهو فرعون، ونشأ في أحضان تلك الحضارة الشامخة التي أنتجت الأهرامات وتحكّمت في الأنهار، فأدنى خطأ حسابي يؤدي لانهيار المسلات الضخمة.

ولم يكن لدى موسى كتاب كوني مطلق ولا وحي إلهي مطلق، ولكن كتاب يعني بظواهر الحواس، منذ مخاطبته من وراء شجرة ملتهبة، وسماعه كلام الله تكليماً، وتحوّل عصاه إلى حيّة تسعى، وشق البحر، وانبجاس الماء من الصخر، فذلك بالنسبة له مستوى تدخّل الله في صياغة الواقع، تدخلاً حسّياً مرئياً. ولكنه لا يجيب على اللماذيات في حركة الوجود، لا يعطي ذلك التدخّل الحسي معرفة مطلقة.

لهذا أرسل إليه من وصل لحالة الموت، من عالم أرقى من عالم الإرادة ونشاطها الحسي المرئي الخارق، وستر الله اسمه وأطلق عليه (العبد) فقط. فقتل غلاماً زكي النفس صغيراً دون مرحلة المحاسبة على فعله، وجزى أهل السفينة على كرمهم لهما بخرق سفينتهم، وشيّد حائطاً لأهل قرية غلاظ القلوب، وهي أفعال (منكرة) بمقاييس المنطق العقلي والأخلاقي.

ولكن موسى نفسه قد فعل أو فُعل به نفس ما فعله العبد دون أن يدري، فموسى نفسه قد قتل مصرياً، وسقى لبنتين بوجه أمة من الرعاء قساة القلوب، وأودع في طفولته جذع نخل منقعر، ولم يغرق تابوته. فالعبد لم يفعل إلا ما فعلته الإرادة الإلهية بموسى نفسه دون أن يدك موسى ذلك، ولم تكن المبررات التي ساقها العبد لموسى سوى ذات المبررات التي رافقت تجارب موسى الثلاثة؛ ففرعون يأخذ كل طفل غصباً، يذبح أطفالهم ويستحيي نساءهم، والمصري يرهق شيعة موسى طغياناً وكفراً، وللبنتين شيخ كبير هو أبوهما.

عوضاً عن إرشاد موسى وتعويضاً لنا عن العبد الصالح الذي نطلب وجوده وحضوره لتفسير وتوضيح حالات التدخل الإلهي في الواقع جاء القرآن وحياً إلهياً مطلقاً، يحيط بالزمان والمكان، نقرأ في داخله موجهات

الإرادة الإلهية وحكم الله في متغيرات الزمان والمكان.

القرآن يقوم بدور العبد الصالح كما فصّلت في سورة الكهف، ولكن من قبل الكهف مباشرة جاءت الإسراء لتكشف تدخّل الله في فعل التاريخ دون أن تبطل كيفيات مراكز الأبحاث والدراسات بالكيفية التي تناولها أخي وصديقي الدكتور سيف الدين عبد الفتاح في ندوة مؤسسة خالد الحسن حين استعان بجمال حمدان وحامد ربيع والبشرى والمسيري وطلب مني ألا أحلق في السماء ولكني لم أكن أحلق في السماء وإنما أنظر إلى مقدمة سورة الإسراء من الآية الأولى وإلى الثامنة، وفي الآية من المائة وإلى المائة وأربعة، وفي مقدمة سورة الحشر من الآية الأولى وإلى السادسة.

فعلمت من هذه الآيات ما علمه العبد الصالح لموسى، لكن في مجال التاريخ العربي الإسرائيلي منذ خروجهم من مصر في القرن الرابع عشر القمري قبل الميلاد واستيطانهم الأرض المقدسة، ثم عودتهم إليها في نهاية القرن الرابع عشر الهجري القمري، بعد إجلائهم من المدينة المنورة في مبتدأ القرن الهجري الأول، وما بين الحقبتين ختام المسيح للتجربة الإسرائيلية في القرن الأول وظهور خاتم الرسل والنبيين من بعد السيد المسيح بسبع قرون قمرية هجرية، وهذه التواريخ لا ترد في القرآن بهذه التوافقية ولكن في الموسوعة البريطانية، وهي ليست من تأليف المسلمين.

هذا (توحيد) بين القراءتين في عالم (الإرادة) الإلهية والتدخّل الإلهي، فأخذت بمراكز أبحاث دكتور سيف الدين عبد الفتاح وحتى بالموسوعة البريطانية ومقررات مؤتمر بازل عام ١٨٩٧م حيث لا غيب ولا تدخّل إلهي، ثم كان الغيب والتدخّل الإلهي.

وقرأت بالقلم لتوينبي في دراسته القيّمة للتاريخ، وبالقلم لديورانت في قصة الحضارة، وبروكلمان في التاريخ الإسلامي، وليس لأي من هؤلاء علاقة بالغيب وقراءات قلمية عديدة أخرى مماثلة، فهمت منها ما يفهمه دكتور سيف الدين عبد الفتاح وحتى دكتور نصر محمد عارف حول تاريخ المنطقة العربية.

ثم قرنت قراءة القلم بقراءة الغيب في القرآن فتعرفت على مفهوم (الأمة الوسط) التي تجمع بين الأرض الحرام وأرجائها، وبين الأرض المقدّسة وأرجائها، وأنها منطقة الاصطفاء السلالي للنبوات والرسالات من بداية اصطفاء آدم بشرعة الزواج وإلى خاتم الرسل والنبيين. وأن لهذه المنطقة (خصوصية إلهية)، وفيها تتمظهر إرادة الله في الفعل الواقعي على عدة مستويات.

مستوى أول هو عالم الأمر منذ تجريد آدم عن قوته الروحية المتعالية وإخضاعه لسنن الطبيعة في (الهبوط) وليس (النزول) إلى الأرض التي فيها ولد وفيها مات. فهو ليس بأول البشر وليس أباً لكل البشرية. وإنما

بداية سلالة المصطفين بالنبوات والرسالات في الأمة الوسط التي حرمت وقدست. ومن آدم وإلى نوح، وإلى نهايات قوم مدين مروراً بعاد وثمود وغيرهم حيث كان العطاء الإلهي في تلك الحقبة تتسع لمجلدات، وفيها قسمان زمنيان، أول يتسع لآدم إلى نوح، ثم قسم ثاني من نوح إلى قوم مدين. وهنا تتضح لماذياتها! وكذلك كيفياتها!

ومستوى ثانٍ هو عالم الإرادة الإلهية الذي يلي عالم الأمر، وهو عالم الحس والتجربة الإسرائيلية بكاملها والتي دامت أربعة عشر قرناً منذ موسى وإلى السيد المسيح، حيث تم الانتقال من العطاء الخارق للإنسان الخارق في حد ذاته، إلى العطاء الإلهي الخارق كشق البحر، وحيث استبدلت الإبادة بالعقوبات الغليظة وهي شرائع الإصر والأغلال والنكال وهي أكثر رحمة من الإبادة. وتنزل الوحي الجزئي المقيّد بلوائح العهد وألواحه ومفهوم الميثاق.

ولهذا المستوى الإرادي الإلهي قسماه أيضاً، فهناك في المبتدأ (حاكمية إلهية) يحكم الله فيها عبر الأنبياء المتعاقبين، يقفوا بعضهم بعضاً، وبمنطق الحاكمية الإلهية قدّست الأرض لاتخاذها (مملكة الرب)، و(فضل) الشعب ليلتزم بحكم الرب، فليس التقديس لذات الأرض وليس لذات الشعب، ولكن في إطار مفهوم الحاكمية الإلهية وتدخلها الحسي المباشر في خوارق ما نسميه بالمعجزات. فلو قدست الأرض لذاتها والشعب الإسرائيلي لذاته لصدق ظن إبليس حين رفض السجود لآدم، فخلق الله لإبليس سابق على خلق آدم، وعنصر إبليس من مارج من نار، وعنصر آدم من طين وماء وحمأ مسنون.

واستمرت مرحلة الحاكمية الإلهية عبر الأنبياء من موسى وإلى داؤود وسليمان، حيث بدأ القسم الثاني وهو حاكمية الاستخلاف عن الله. وبنفس الشرعة مع استبدال التدخّل الإلهي الحسي بتفويض لداؤود وسليمان، ومن هنا تأتي آيات التسخير الاستخلافي كالريح غدوها شهر ورواحها شهر، والسيطرة على الكائنات غير المرئية كالجن، والمرئية كالطير والنمل، الأمور التي يعتبرها أخي الذي أحبه صادق جلال العظم من باب الخرافات والأساطير تماهياً مع عقله المجرّد. ولكنها ظواهر حاكمية الاستخلاف التي تقتضي التفويض بنذر من الصلاحيات الإلهية، فلا استخلاف بلا صلاحيات.

وقد مال الاجتهاد ومالت الرؤية بالمرحومين؛ أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب؛ حين فهما الحاكمية الإلهية فهمًا مطلقًا، وهي مشروطة بمرحلة الإرادة الإلهية في التدخّل، وكذلك فهم الكثير من علماء المسلمين، ورضوان الله عليهم جميعاً، حاكمية الاستخلاف والاستخلاف فهماً عاماً.

وانتهت تلك المرحلة بعد قسميها التاريخيين بظهور المسيح من عالم

الأمر وبخصائصه في إحياء الموتى وغير ذلك كإنذار أخير لبني إسرائيل.

ثم المستوى الثالث وهو عالم المشيئة الإلهية الموضوعية التي تنزل (أحمد) بنفسه من عالم الأمر الإلهي لينتجها، فأبطلت المعجزات الحسية، وأبطلت شرائع الإصر والأغلال والنكال، وفي المقابل لها، فالصيد في الأرض الحرام والأشهر الحرم لا يقابل بالمسخ إلى قردة وخنازير كالصيد المحرّم في السبت على بني إسرائيل، وقتل النفس فيه ديّة، والجروح ليست قصاصاً عيناً بعين وسناً بسن وإنما عفو، ولا رجم لزان أو زانية، ولا قطع ليد سارق، ولا حد حرابة من صلب من خلاف، وإنما تخفيف ورحمة، ولم يتبق من العقوبات الحسية إلا أخفها وهو (جلد) الزانية والزاني، وهو جلد يأتي بعد إيفاء ست شروط مستحيلة بالمطلق أقلها عدم دخول البيت إلا استئذاناً، ومنع التحسس والتجسس، ومنع نظر الشهود أنفسهم إلى فاضح الفروج والأفخاذ فكيف بالعورة نفسها، ثم للزوج أن يمسكها في البيت بعد الإشهاد عليها وليس تطبيق الحد عليها. فحد الزنا جلداً هو حد معنوي مستحيل التحقق والتنفيذ العملي ولكن الأخطر فيه ليس الحد نفسه ولكن مقاربة الله الزنا بالشرك نفسه، فحرمة الزواج ترتبط بأول تشريع ديني نزل على آدم في الأرض ضمن المرحلة الأولى لعالم الأمر في الأمة الوسط. وشرعة الزواج أساس التكوين الكوني والإخلال بها بداية الانهيار الإنساني، وليس خوفاً من التناسل غير الشرعي فقط، فذلك يمكن الوقاية منه.

تنزل محمد من عالم الأمر الإلهي ليفتتح الدين مجدداً في عالم المشيئة الإلهية بمواصفاته الإنسانية، متحولاً إلى (الناس كافة) عوضاً عن الخطاب الحصري لأقوام محددين، وإلى (حاكمية الكتاب) عوضاً عن الحاكميتين الإلهية والاستخلافية وإلى (شرعة التخفيف والرحمة) عوضاً عن شرائع الأصر والأغلال والنكال، فحقق عالمية الخطاب وحاكمية الكتاب وشرعة التخفيف والرحمة، مودعاً الكتاب الكوني المطلق المحترم عوضاً عن الكتب المقدسة ذات الطابع المحدود. ومتكئاً على تدخّل إلهي (غيبي) عوضاً عن التدخّل (الحسي) الذي كان للأقوام السابقة في مرحلة عالم الأمر وعالم الإرادة، وفي المقابل انتفت خوارق المعجزات فلا ينابيع تتفجر ولا خنادق أو بحار تشق.

بداية نجد (تأنسن) الدين، وأعيد توحيد الأمة الوسط لتشمل مكة وما حولها والقدس وما حولها على امتداد ما بين الجزيرة العربية والشام الكبير، ومن أجل تأسيس هذه القاعدة تدخل الله غيباً لتأليف قلوب الأعراب القاسية، وتدخل غيباً بملائكته لنصرة مهمة خاتم الرسل والنبيين وفرضت شرعة السيف لتكوين الأمة الوسط وليس خارجها وما تم خلاف ذلك هو (توسع عربي) لا علاقة له بالجهاد المفروض ولا بشرعة السيف. وتقرر ألا يجتمع في جزيرة العرب الإيمان مع الشرك، وألا تجتمع في الأمة الوسط

مركزيتان، وأطلقت آيات الحوار والمجادلة الحسنة، دون ذلك لتحقيق عالمية الإسلام.

فالتدخل الإلهي حدث خلال كافة هذه المراحل، وبمضامين وأشكال مختلفة من عالم الأمر المنزّه بقسميه، وعالم الإرادة المقدّسة بقسميه، وكذلك عالم المشيئة المباركة بقسميه.

فإذا كنا قد أتينا على خصائص التأسيس على يد خاتم الرسل والنبيين حتى استوت الأمة الوسط على سوقها، شهادة على الناس من حولها، وشهادة الرسول عليها، وإلحاق القدس بالبيت الحرام كمركزية للقبلة والتوجّه. فإن القسم الثاني من العالمية يبدأ بانهيار مقومات العالمية الأولى إذ يعود الإسرائيليون مجدداً إلى الأمة الوسط ليحققوا مركزية الأرض المقدسة كبديل عن مركزية الأرض الحرام، ثم يكون (التدافع الراهن) بين العرب والإسرائيليين والذي يستمر بمعادلتي الاستئصال من الطرف الإسرائيلي للفلسطينيين، والاستشهاد المقابل لجيل الشدة الذي نشأ بعد عام ١٩٦٧م، وإثر سيطرة إسرائيل على كامل الأرض المقدسة.

وهو (تدافع) يستمر مهما كانت العولمة ومشاريع الشرق الأوسط، وأوسلو ومدريد، فجيل ما بعد ١٩٦٧م يخرج عن عباءة الوصاية العربية والفلسطينية والدولية التي ضمن موجبات (سيكولوجية الإنسان المقهور) والاستسلام وأخلاقيات الأنظمة بما فيها نظام السلطة الوطنية الفلسطينية نفسها. فجيل الشدة الاستشهادي يماثل في تحرره من قيم الجيل القديم، عربياً وفلسطينياً، على حد سواء - جيلَ الصحراء والتيه الإسرائيلي أربعين سنة ناشئاً خارج وصاية الجيل الإسرائيلي القديم الذي نشأ في أخلاق الأسر والخنوع والعبودية الفرعونية.

هذا التدافع بين الاستئصال والاستشهاد سيظل قائماً في الأرض الوسط وبين الطرفين، إلا أن يحسن الإسرائيليون لأنفسهم ليستمروا في البقاء على أسس جديدة، عقلياً وأخلاقياً، وبالتالي سياسياً واستراتيجياً، وهي ذات قيم الدين المأنسن.

قد حلّت سورة الإسراء كما حل القرآن المطلق بديلاً عن مهمة وترشيد العبد الصالح لموسى، فعلمنا من تحليل القرآن خصائص العالميتين الإسلاميتين. عالمية التأسيس الأولى للأمة الوسط وانتشار الإسلام في صفوف الأميين غير الكتابيين، ثم انهيار تلك العالمية بعد أربعة عشر قرناً، لتبدأ دورة إسلامية جديدة هي العالمية الثانية. ولكن على مستوى الكتابيين وغير الكتابيين في العالم كله، انطلاقاً من آيات الهدى ودين الحق في سور التوبة والفتح والصف، أي عالمية الحوار والمنهج بداية من أطراف الأمة الوسط وليس من داخلها، وقد حدّدت ذلك في الطبعة الأولى من العالمية الإسلامية الثانية قبل ربع قرن من زماننا هذا.

لا تنطلق العالمية الإسلامية الثانية من الدفع الجهادي القتالي للعالمية الأولى أو مفهوم الأمة الوسط، ولكن من أطرافها شرقاً وغرباً وباتجاه العالم كله وعلى أسس منهجية معرفية (تستوعب) مختلف الأنساق الحضارية وتتفاعل مع مختلف المناهج المعرفية، ثم (تتجاوز) ذلك باتجاه (الرؤية الكونية) الشاملة بديلاً عن اللاهوت والوضعية معاً.

ولا يتم هذا الظهور الكلي للهدى ودين الحق عبر ثنائية العرب والإسلام، ولكن من خلال الخطاب العالمي للإنسان وعبر أزماته حتى تتحد نبوة العقل الفلسفي مع نبوة الوحي المنزل من خلال القرآن، وهكذا ينتهي التفكيك إلى التركيب ويتعانق جاك دريدا مع طه عبد الرحمن.

■ **وأمام العقلين، التفكيكي والتركيبي - مشوار طويل:**

فالتفكيك - وهو قائم بجدارة ضمن النسق الحضاري الغربي - لم يبلغ نهايته بعد؛ لأنَّ الأزمة الحضارية في بداية نضوجها وإن كنا نراقب هذه الجهود الرائعة التي تتم وفي مختلف الاتجاهات على مستوى العالم كله.

أما التركيب فلا زال في بداياته؛ لأنَّ الكتاب المطلق في بداية معاركه المنهجية والمعرفية ليتخلص من لاهوت ديني خرافي ثقيل الوطأة. إذ إنَّ معظم (المنتج بشرياً) من الإسلاميات المطروحة في مختلف الحقول من الأصول وإلى المقاصد والفقه وكيفية فهم وتناول ما ينسب للرسول من أقوال وأفعال ومخزون التفاسير والتأويل لم تتأثر فقط بملابسات حاكمة ثقافياً واجتماعياً لتاريخانية الإنتاج، بل تحولت بالدين من معرفة إلى أيدولوجيا تناقض في كثير منها المعرفة الدينية نفسها؛ حتى أصبح جهد التصحيح أكبر من جهد التنزيل نفسه، فالتنزيل صياغة جديدة للواقع من بعد مرحلة التنزيل، ثم إعادة البناء. فهذه العملية الجديدة أصعب من التنزيل بداية. خصوصاً وأن ما ينبغي تفكيكه وهدمه قد تلبس النص الديني، وأصبح مقدساً في ذاته. تماماً كما تقدست ألوهة السيد المسيح، وكما حرّفت تعاليم المستنير بوذا وزيّفت كلمات زرادشت، وتحولت التوراة إلى مسخ مشوّه مليء بالأساطير البابلية والفرعونية والتي ألقت بثقلها في التراثين المسيحي والإسلامي.

معركة العالمية الإسلامية الثانية معركة تصحيحية باتساع العالم كله، وباتساع الأنساق الحضارية كلها، وباتساع المناهج المعرفية كلها، استيعاباً لها بالكتاب القرآني المطلق وتجاوزا إيجابياً لها والتساؤل:

■ **هل هي عصبوية جديدة؟!**

هذا هو الفهم الخاطئ بعينه، فالخطاب العصبوي هو الذي أدى لانهيار العالمية الأولى، ووضع الإصطفائيين العرب والإسرائيليين في تدافع بينهما بعد استكمال اليهودية الإسرائيلية لأربعة عشر قرناً من موسى وإلى المسيح، وبعد استكمال الإسلام العربي أربعة عشر قرناً من محمد وإلى

عودة الإسرائيليين، وهي ذات العصبوية التي أنتجت حمل التوراة والقرآن أسفاراً على ظهور الحمير دون فهمها كما أشارت سورة الجمعة.

ويتأثر بهذا الفهم العصبوي التاريخاني الخاطئ حتى بعض من يتبنون كتابات العالمية ويعيدون طباعتها مع اجتزاء فصولها، ففي الأرض المقدسة طبعت حركة الجهاد ما لا يقل عن عشرة آلاف نسخة من فصل التدافع العربي الإسرائيلي وبعض محاضراتي حول الظاهرة الإسرائيلية في القرآن. انطلاقاً من انتصار المسلمين العرب في (الوعد الثاني) أو (وعد الآخرة) كما يرد في سورة الإسراء. وانطلاقاً من تحليلي لعلاقة العرب بالإسلام في مرحلة تأسيس قاعدة الأمة الوسط، الأمر الذي اضطرني بمساعدة المخرج الأستاذ (طارق العريان) للتسجيل أكثر من خمسة عشر حلقة تلفزيونية وضحت فيها الخصائص العالمية وليس العصبوية الذاتية للعالمية الثانية، إذ لا يمكن أن تبدأ الثانية بالعوامل التي أدت إلى انهيار الأولى. غير أن ما حدث من التباس مردّه إلى الربط بين عودة الإسرائيليين والتدافع العربي الإسرائيلي وانطلاق العالمية الثانية، علماً بأني أشرت إلى دور الأطراف شرقاً وغرباً من الأمة الوسط المنهارة وأكدت على إطلاقية المنهج (الهدى ودين الحق) وليس عصبوية الانتماء المسمَّى الإسلام نفسه، ولكن لمضمونه كما ثبت ذلك لله -سبحانه- في سور التوبة والفتح والصف. ومع التركيز على نفي اللاهوت وعودة الدين إلى أصوله الإنسانية بعد مرحلتي الأمر والإرادة.

■ **أبعاد التدخل الإلهي:**

لن يتنزل السيد المسيح كرة أخرى، وليس هناك مهدي منتظر، وليست هناك ملحمة ماجدو، ولن يغزو العرب العالم من جديد. وليس هناك شرعة السيف ولكن منهجية معرفية وكتابًا مطلقًا كونيًا يكمل مطلق الإنسان ومطلق الطبيعة. وهناك تدخل إلهي غيبي على غير (نمط) تدخل الملائكة (غير المرئي) لتأسيس الأمة الوسط، مسومين ومردفين، أعزهم الله.

هذا التدخل الإلهي هو أحد جوانب المسؤولية الإلهية تجاه الخلق، فقد شاء الله أن يأتي هذا الخلق مطلقاً ومستقلاً ولا متناهيًا، بحيث قاربت صفات الألوهة الخلق نفسه، فالإنسان يكاد يكون إلهاً في مطلقه، وكذلك الطبيعة نفسها، فإذا اتحدا بثنائية جدلية دون نبوة العقل دمرا ذاتهما والكون بأسره. هنا يكون الله الخالق طرفاً في المسؤولية. إذ يفترض لتفادي هذا التدمير الكوني أن يستلب الله الإنسان والطبيعة ويبقي عليهما قبضته دون مستوى الكمال المطلق ولكن الله شاء الإطلاقية فهو يحب كمال الخلق، وأن يحسن كل شيء خلقه وأن يعطي كل خلق خلقه وأن يهدي.

لهذا تدخل الله بالكتب والنبوات، ثم تدخل حسياً في التجربة اليهودية رغم معارضة الإسرائيليين دخول الأرض المقدسة، ثم تدخل غيباً لتأسيس

الأمة الوسط رغم تمنع قلوب الأميين العرب. وأضاف إلى ذلك حمايته للأمة الوسط بعد ألف عام من تأسيسها حين طوقتها أوروبا في القرن الهجري العاشر/ السادس عشر الميلاد، ولم ينفر الأميون العرب للدفاع بعد تآكل العباسيين وغيرهم منذ القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، فاستبدلهم الله بقوم غيرهم ولم يكونوا أمثالهم، ضربوا نطاقاً أمنياً حول الأمة الوسط وغزو أوروبا الصاعدة في عقر دارها وأولئك هم الأتراك. وانهاروا وانهارت معهم العالمية الأولى وعاد الإسرائيليون من جديد.

وللعالمية الثانية تدخلها الإلهي الغيبي، ليس على مستوى أطراف الأمة الوسط فقط ولكن في قلب الحضارة الغربية وعلى مستوى العالم كله وقد برأ الله نفسه تجاه العرب والإسرائيليين على حد سواء، فكما منح العرب في نفس عام الهجرة اليهودية عام ١٩٣٣ ثلث نفط العالم وفهموها (صدقة جيولوجية)، وتحول بالهيمنة على الطرفين للحضارة الغربية لينتصر الروم بعد أن غلبوا، وليظلوا فوق الذين كفروا بالسيد المسيح، فهم قاعدة لهذه العالمية الثانية، ومن جملتها التأسيسية. لهذا شكّل نصف كتاب العالمية في طبعته (١٩٧٩- ١٩٩٦) تركيزًا على النشاط الفلسفي الغربي ولم يفهم اللاهوت الإسلاميون من ذلك سوى أني متأثر بالفلسفة الغربية خصوصاً حين استخدمت تعبير (الجدلية الثلاثية- جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) وتحول الدين من أيدولوجيا عصبوية إلى معرفة كونية.

■ **الشراكة الإلهية:**

قد أكّد الله على مسؤوليته تجاه الخلق الذي لم يخلقه عابثاً أو لاهياً، وإنما بمنهج (الحق) وذلك في عدة سور ضمن الكتاب المطلق، فلله مهمة يقوم بها لدفع الباطل وإظهار الحق، وهي مهمة فيها شراكة مع الإنسان، سواء أولئك الذين يلتزمون نبوة الوحي والكتاب المطلق أو دعاة القسط من الناس بين الناس. ولهذا يكون التدخل الإلهي قائماً في الواقع وحتمياً (حتى يظهر الهدى ودين الحق على الدين كله، ولو كره الكافرون، ولو كره المشركون الذين يريدون إطفاء نور الله بأفواههم).

والشراكة مع الله أفضل بكثير مع الشراكة مع العولمة بمنطقها الليبرالي الفردي الإباحي، وأسلوبها البرجماتي النفعي الأداتي، وقيمها غير الطبيعية وغير الأخلاقية، ومنهجها المفارق لروح الفلسفة أيضاً.

جناحا العالمية الثانية: الكويت والمغرب...

بعد التحاق خاتم الرسل والنبيين بالملأ الأعلى فيما أسميته عروجه الأخير بقي القرآن الكريم ليؤدي دور العبد الصالح الذي ربط لموسى بين الغيب وأثره في الواقع (عالم المشيئة) وذلك بإرشاده لما كان يجري في عالم (الإرادة) الإلهية و(الأمر) الإلهي.

أما في مرحلة خاتم الرسل والنبيين فقد استمد ما يطلق عليه خطأ

بالسنة النبوية من وحي القرآن نفسه طبقاً لقوله تعالى «والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقاً لما بين يديه إن الله بعباده لخبير بصير» (فاطر:٣١) ولهذا سياق آخر.

فالقرآن العظيم هو معادل كوني بالوحي للوجود الكوني وحركته «ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم»، وهو مناط «الجمع بين القراءتين» لاكتشاف هذه الكونية المطلقة بالوحي المطلق، وربط التفاعل بين جدليات الكونية الثلاثة (الغيب والإنسان والطبيعة)، ومعرفة مراتب الفعل الإلهي بين عوالم (الأمر) و(الإرادة) و(المشيئة).

قد أعطى هذا الكوني الممتد بحيديته وكرمه ومكنونه وحيه لكل زمان ومكان سابقين - انسياباً مستقبلياً مع متغيرات الزمان والمكان وصيرورتهما السرمدية.

وفي هذا الإطار حدّد مفهوم (الأمة الوسط) ما بين القدس وما حولها، والبيت الحرام وما حوله، وحدّد (الاصطفاء السلالي) للرسالات والنبوات بعد اصطفاء آدم بشرعة الزواج في هذه المنطقة بالذات، ثم جعل النبوات في نسله بداية من نوح وإبراهيم وإلى خاتم الرسل والنبيين.

وجعل الاصطفاء في الإسرائيليين ثم في الأميين العرب في إطار هذه (الأمة الوسط) التي شكلت (مركزية الدين) والوحي عبر التاريخ، وجعل ما بين الأمتين الإسرائيلية والعربية (تعاقباً) تاريخياً ومكانياً، وجعل ما بينهما (تدافعاً) بعد انقضاء دور الوسط وانهيارها وعودة الإسرائيليين كرة أخرى إلى الأرض المقدسة بعد الشتات.

ظاهر الأمر في عالم (المشيئة) الموضوعي استراتيجي وجيوبوليتكي كما حاضرنا صديقي العزيز د. سيف الدين عبد الفتاح في مؤسسة خالد الحسن في الرباط. أما المسألة في عالم الإرادة الإلهية وعالم الأمر الإلهي فهي غير ذلك، فاستراتيجية ما هو في عالم المشيئة إنما هو مظهر ما في عالم الإرادة أو الأمر، وهذا قول لا يفهم إلا من خلال البُعد الغيبي المبسوط في القرآن، ولكن أكثر الناس لا يعلمون إلا ظاهراً من الحياة الدنيا في عالم المشيئة هذا.

كنت أعلم من القرآن بانهيار الأمة الوسط وانتهاء دورها ومركزيتها الدينية وذلك أثناء شغلي بتأليف العالمية الإسلامية الثانية طوال الفترة من ١٩٧٥م وإلى ١٩٧٧م، وقبل توقيع كامب ديفيد عام ١٩٧٨م وقبل الحرب العراقية المفروضة على إيران عام ١٩٧٩م وهو العام الذي صدر فيه الكتاب، وكنت قد فرغت من تأليفه في أبو ظبي بتاريخ ٢٤ ربيع الأول ١٣٩٩هـ بعد أن بدأت به في بيروت، فالصدور تم قبل ربع قرن هجري. (راجع العالمية الاسلامية الثانية/ المجلد الثاني)

هذا الاستنتاج المفصّل جغرافياً وديمغرافياً وتاريخياً (لا نصّا ظاهرياً)

عليه في القرآن، فليس هناك إشارة لا للكويت ولا للمغرب، وألقي به، فمن شاء اتخذه مجرد (فرضية)، وعليه أن يتابع تحققها من عدمه، ومن شاء اتخذه (شطحة صوفية). وأنا أميِّز تماماً ما بين الربانية العرفانية عبر القرآن وتوهمات الشطح، فالدليل هو ما سيكون في الواقع، ولا أقول لكم إلا مثل ما قاله يعقوب لأبنائه وهو يعلم من (رؤية) يوسف أنهم لم يتمكنوا من قتله:﴿قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾ يَا بَنِيَّ اذْهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلاَ تَيْأَسُواْ مِن رَّوْحِ اللّهِ إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ (يوسف ٨٦-٨٧).

وتحقق (علم الرؤية) غير النصي: ﴿فَلَمَّا دَخَلُواْ عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُواْ مِصْرَ إِن شَاء اللّهُ آمِنِينَ﴾ (يوسف:٩٩).



الحوار الإسلامي المسيحي في السودان: أسس معرفية ومعضلات تاريخية



• د. إبراهيم محمد زين

١. المقدمة

ما من أحد شارك بنصيب ما في منتديات الحوار الإسلامي المسيحي في السودان إلا ويُدرك خصوصيات ذلك الحوار، ومن ثم فإن الحديث عن الأسس المعرفية التي تضبطه قد تختلف بصورة تتفق مع تلك الخصوصيات، ولما كانت تلك الخصوصيات رهينة في المقام الأول بقضايا غاية في التعقيد في تشكل الوعي التاريخي المعاصر وبناء الجماعة الوطنية في دولة ما بعد الاستعمار فإن تلك الخصوصيات لا بد لها وأن تلوّن تلك الأسس وتسعى بتكييفها لتكون أكثر تعبيرًا عن ذلك الواقع السياسي والثقافي والعرقي، وإلاّ صارت تلك الأسس نهجًا عامًّا ربما استحق وصف التهويم المعرفي على أسوأ الأحوال أو أنها من قبيل لزوم ما لا يلزم.

فإن صح الزعم السابق فإن النصيب الأوفر من هذا البحث سيكون لبيان ذلك الأمر ومحاولة توطين تلك الأسس المعرفية في إطار تلك الخصوصيات، ومن ثم مواجهة المعضلات التاريخية وإدارة الحوار لتحقيق معاني هداية الإرشاد على الوجه المطلوب وذلك يقتضي تفعيل الجانب الحيوي من التراث الكلامي والأصولي في مجادلة أهل الكتاب وطرح الجانب التحريضي الدعائي وتجاوزه عن وعي في عدم جدواه، بل والاعتراف بأنه شكّل عائقًا من قبول أهل الكتاب الإسلام، ولا بد من القول بأن إدراك الجانب الحيوي في تراثنا الكلامي والأصولي ينبني على فهم للاهوت المسيحي المعاصر ومواقفه الأخلاقية العملية ومواجهته لمنطق الحداثة، ولا يقع ذلك إلا لمن خبر المسيحية من الداخل وقرأ مرافعاتها العقدية والأخلاقية في أروقه دورها العلمية، وعكف على جدالهم بالتي هي أحسن؛ ومن ثم فإن اختياراته للجانب الحيوي في تراثنا الكلامي والأصولي يكون لها قيمة علمية بالغة ولا بد لنا كذلك من أن نفرق بين من يفعل ذلك من موقع المستلب الأجير الذي لا فائدة من نتاج عمله للحوار الذي نتغيّاه وذلك المسلم الحصيف الحادب على الإسلام والنصرانية من موقع مسؤوليته الدينية والأخلاقية.

والحال كذلك فليس من سبيل إلا اختيار مقالة علمية تمثل صوت ذلك المسلم الحصيف وأرى أن أفضل من مثل ذلك هو المرحوم إسماعيل راجي الفاروقي في كتابه «الأخلاق المسيحية»(١) والذي بين فيه معالم منهج الأديان على وجه العموم والحوار الإسلامي المسيحي على سبيل

• عميد المعهد العالمي للفكر والحضارة الاسلامية./ أستاذ مشارك بالجامعة الاسلامية العالمية - ماليزيا.

(1) Isma'il Ragi A. al-Faruqi. Christian Ethics. (Montreal: McGill University Press. 1967).

التحديد والتطبيق. ولكن ما كتبه الفاروقي لن تكون له فائدة علمية إن لم نقم بتوطينه في إطار خصوصيات الحوار الإسلامي المسيحي في السودان، وعليه فإن منهج السرد في هذا البحث سيعمل على بيان كيفيات فهم منهج «ما قبل الدين» وتوطينه لمواجهة المعضلات التاريخية في الحوار الإسلامي المسيحي في السودان.

٢. الفاروقي والحوار الإسلامي المسيحي:

لن نجانب الصواب إن زعمنا أن الفاروقي هو أول من وضع للحوار الإسلامي المسيحي المعاصر أسسًا نقدية، وأفلح في إيجاد منهج علمي لدراسة الظاهرة الدينية على وجه العموم. وأن أطروحات فكره النقدي قد فُصِّلت في كتبه ومقالاته المختلفة، منها على وجه الخصوص «العروبة»،(٢) و«الأخلاق المسيحية»،(٣) و«الأطلس الثقافي للإسلام».(٤)

ولعلّ المؤلف الذي أفرد لنقاش الظاهرة الدينية ورسم معالم منهج لدراستها وإجراء حوار موضوعي بين أصحاب الديانات هو كتاب «الأخلاق المسيحية»، لقد فصل الفاروقي فيه كيفية النظر إلى الظاهرة الدينية بسبيل علمي تقوم مقالاته على نظم تركيبي يجمع بين الوصف والتقويم، والذي أفضى به إلى اتخاذ هذا النهج هو الطبيعة التركيبية للظاهرة الدينية نفسها. فهي ليست من باب الحقائق المجردة كما أنها كذلك لا تحتوي فقط على قيم معيارية خاصة، وإنما تجمع بين النوعين في كل تركيبي معقد. فهي كما وصفها الفاروقي بأنها «life-fact»،(٥) أي أنها حقيقة ذات قيمة معيارية. فمادامت تجمع بين مستوى الحقائق ومستوى القيم المعيارية فلا بد من التوفر على منهج يُتيح لنا دراستها حسب هذا التوصيف. وقد وجد الفاروقي في المنهج الفنومنولوجي ضالته، ورأى أنه يُفيد في بيان معالم الظاهرة الدينية بصورة موضوعية. ومن ثم فإن على دارس الظاهرة الدينية أن يتحرك بصورة عقلية ونفسية حرة من قيود قيم دينيه وثقافيه إلى قيم الدين والثقافة قيد الدرس، وذلك عن طريق وضع قيم دينيه وثقافته بين قوسين؛ حتى لا تشوش عليه فهمه ولا تتدخل في إملاء أي تحكمات تمنعه من فهم الظاهرة الدينية قيد الدرس، وبهذه الكيفية تُتاح له الفرصة أن يعيش مع الظاهرة الدينية قيد الدرس لمدة يستمع إليها وهي تخاطبه، وبالتالي يُتاح له فهمها كما يفهمها صاحب تلك الظاهرة من بعد هذه الرحلة المتأنية ينتقل إلى مستوى آخر للحكم على فهمه لتلك الظاهرة وفق قواعد كلية إنسانية للفهم تخضع لها الظاهرة الدينية وبهذه الحركة الثلاثية:(٦) بداية بالدين والثقافة التي ينتمي إليها، ثم الظاهرة الدينية. المفارقة لدينه وثقافته، نهاية بمستوى القيم الإنسانية الكلية الحاكمة والضابطة لمعايير الفهم يستطيع المرء الوصول إلى فهم وتقويم موضوعي لتلك الظاهرة ويكون الحكم عليها إما بالصحة أو الخطأ

(2) Isma'il Ragi A. al-Faruqi. 'Urubah and Religion. (Amsterdam: Djambatan. 1962).
(3) Christian Ethics. pp. 1-49.
(4) Isma'il Ragi A. al-Faruqi and Lois Lamya' al Faruqi. The cultural Atlas of Islam (New York: Macmillan Publishity. 1986).
(5) Christian Ethics. p. 4.
(6) Ibid., pp. 38.

الذي يلزم إعادة تأهيلها حتى تستقيم مع نظام الفهم والحكم الموضوعي. وهذا المنهج مثلما هو صالح لدراسة الدين والثقافة المفارقة فهو كذلك يصلح لدراسة الدين والثقافة التي ينتمي إليها الدارس، فبذات الكيفية التي تخضع لها تلك الثقافات والديانات المفارقة يخضع لها دين وثقافة الدارس بذات الكيفية من الجرأة والحيدة فما ظهر منها أنه بحاجة إلى إعادة التأهيل لأنه لا يتسق مع مبادئ الفهم الكلية قُضي فيه بذلك وبُيِّنت معالم إعادة فهمه؛ ذلك لأن عملية إجراء الحوار الغرض الأسمى منها هو الوصول إلى الحق والوقوف معه، ومعالمه هي معالم الكلمة السواء يجتمع عليها الكل بسبب أنها أصل التدين. وما الديانات المتعددة في العالم إلا مظاهر لذلك الأصل الجامع افترق الناس عنها بسبب التحريف التاريخي والتدليس واللبس في الفهم. فإعادة التأهيل وفقًا لتلك المبادئ الكلية يكشف معالم التحريف والتدليس واللبس ومن ثم فإن إعادة الفهم هي استراتيجية مأمونة للرجوع بتلك الأديان إلى أصولها. فإن كانت الأديان مصدرها هو الحق عز وجل وهي تسعى إلى التعريف بذلك الحق وإثباته في حياة الناس فإن الدخول في حوار علمي مع المفارق لنا في الدين والعقيدة هو الوصول إلى ذلك الحق، وبالوصول إلى ذلك الحق يتأكد معنى الشهادة على الناس. لا شك أن هذا الموقف المعرفي لا يأبه لموقف اللاأدرية والشك المطلق في إمكانية وجود مبادئ عامة يتفق عليها العقلاء من الناس في مسائل الأخلاق والدين، فالدعوة إلى نسبية الأديان والأخلاق في نظر هذا الموقف المعرفي هي دعوى متهافتة وواقعة لا محالة في أغلوطة مفادها إن صحت دعوى النسبية في الأخلاق أو الدين فهي خاطئة، ذلك لأنها تتبنى زعم نسبية الأديان والأخلاق في إطار نص إطلاقي، فإن صح زعمها فالدعوة إلى النسبية تبطل بسبب إطلاقية الزعم نفسه. وذلك يفتح الباب لإمكانية الحوار الديني لا على أساس النسبية ولكن على أساس معرفي يقوم على نقيض دعوى النسبية. ويثبت من ناحية علمية إمكانية التواصل ومن ثم التوصل إلى قواسم مشتركة في الفهم وفي التقويم.

لقد رأى الفاروقي أنه من الممكن الوقوف على جملة من المبادئ التي تكون بمثابة قواعد ضابطة للفهم في إطار الحوار الديني القائم على مسلمة أن الظاهرة الدينية «life-fact» ولخص هذه المبادئ في خمسة أسس:(٧) أولها: مبدأ التناسق الداخلي، وهذا المبدأ لا يوجب شيئًا على الإله، وإنما اقتضت طبيعة الفكر البشري ألا تقبل التناقض النهائي بحيث أنه ما من نسق أو نظام فكري أو عقدي إلا ويفترض فيه أن يراعي هذا المبدأ وأن يسقط من نظامه القول بالتناقض النهائي بين مبادئه الأساسية، وذلك يوفر لنا نسقًا من المعاني يمكن ضبط فهمها والتعبير عنها دون لبس

(7) Ibid., pp. 11 - 16.

أو غموض. وثانيها: مبدأ اتساق مقولات الدين مع التراكم المعرفي الذي وقع للإنسانية وفي ذلك محاولة لنفي القطيعة بين الدين وبين القطعي من المعارف البشرية، وهذا المبدأ لا يعطي للمعارف العلمية – على سبيل المثال – في أن تكون حاكما على الدين ولكن ألا تتعارض المقولات الدينية مع ما هو قطعي في تلك العلوم وأن يتوفر السعي في إطار درء التعارض بينهما والعمل على التوفيق بينهما حال المعارضة العقلية. وثالثها: هو مبدأ اتساق المقولات الدينية مع الواقع المتعين كما نراه وكما يحكم الحس المشترك بموضوعيته وهذا المبدأ قائم على وحدة الحق كما تنزلت في النصوص الدينية وعبّر عنها علماء الدين، وكما هي حقيقة ماثلة للعيان يحكم عليها القاصي والداني بما أوتي من سبل تقع في إطار الحس والوعي المشترك بين البشر. ورابعها: اتساق المقولات الدينية لدين ما مع مجمل الخبرة الدينية التي وقعت للبشرية في تاريخها الطويل، خاصة وأن بعض الديانات اللاحقة تبني مقولاتها على ميراث ديانات سابقة لها؛ ولذلك فإن هذا المبدأ يتخذ أهميته من الطبيعة التاريخية للظاهرة الدينية نفسها، وقد يكون مفيدًا في جعل هذا المبدأ كأداة للتحليل التاريخي لإثبات مفاصل التواصل والتكميل بين الأديان المختلفة، ومن ثم إيجاد مبادئ يحتكم إليها الناس لفهم القضايا وفقًا لتلك الخبرة الدينية العامة. خامسها: مبدأ اتساق المقولات الدينية مع القيم الأخلاقية العامة بحيث تُلبي الأديان معاني الدعوة الأخلاقية للخير في مجمله. ولا شك أن هذا المبدأ انطلق من الروح الأخلاقية للأديان وأن ثمة صلة حيوية بينما هو أخلاقي وبينما هو ديني.

وبعد، فإن هذه المبادئ الخمس التي تحكم طرق فهمنا للظاهرة الدينية إنما هي نابعة من الحس والوعي المشترك للإنسانية، ولا شك أنها أولية – بصورة ما – ولا يحتاج إلى جهد كبير في إثبات صحتها أو جدوى فائدتها في ترشيد الحوار الديني. فالمبادئ الأولى الثلاث وجدت طريقها إلى مدونات النقد والنقض(٨) في مجال الأديان منذ أمد بعيد وانعكست في سلسلة من الحوارات والمجادلات الدينية، وهي فوق هذا وذاك قواعد يستأنس بها في أيّ حوار موضوعي سواء أكان مادته الأديان أو الأخلاق أو أي علم من العلوم الطبيعية أو النظرية المجردة. والحال كذلك فإن اعتمادها كمبادئ للفهم والشروع في بيان كيفيات تطبيقها يرفد الحوار الديني بمبادئ نظرية قيمة تجعل التواصل المعرفي بين أصحاب الديانات المختلفة يقع في دائرة الإمكان. أما المبدأ الرابع والخامس فكلاهما يعكس الطبيعة الخاصة لمجال الأديان، فمجال دراسة الأديان يُعني بالتسلسل التاريخي لفهم التطور الروحي

(٨) ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥هـ). وكذلك القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٣)، ص ٩٣- ١٢٥.

والأخلاقي الذي وقع للإنسانية، وكذلك فإن الفحوى والمضمون الجوهري للأديان هو أخلاقي بالدرجة الأولى، فهذا النزوع الروحي والأخلاقي الذي قد وقع للإنسانية في أول عهدها واستمر يتقلب مع الإنسانية في تطوراتها المختلفة ونزوعها نحو الكمال الروحي والأخلاقي - يشكل لحمة لمبدأين أساسيين، أولهما يبين الخط التراكمي المعرفي الديني والثاني يبين البعد الأخلاقي للرسائل الدينية على اختلاف صورها التاريخية.

لا بد من التأكيد على أن الفاروقي لم يدع أنه قد اكتشف هذه المبادئ أو أن غيرها من المبادئ لا يعتد به، ولكنه قام بصياغة تلك المبادئ بصورة أغنت عن إضافة غيرها وجمعت كل ما يمكن أن يتفق عليه أصحاب العقول الخيرة الباحثة عن الحق، وذلك لا يجعل قضايا الحق حكرًا على أحد دون الآخرين، لكن من نزع إلى هذه الصناعة على سبيل التجرد فلا شك أنه يجد ضالته فيما ذُكر ومن كان ديدنه الشك والوقوف على أعتاب النسبية فسيجد في أطروحة الفاروقي تحديًا إيجابيا يمنعه من الاعتداد بشكه والبقاء على النظر للأديان والأخلاق من زاوية النظر النسبي.

فإن كان الحال كذلك فقد يدور بخلدنا سؤال حول ما أنجزه علماء الأديان ومؤرخو الأديان على وجه الخصوص في مجال دراسة الأديان الأخرى. لا بد من القول أولا إنَّ علماء الإسلام الذين درسوا الظواهر الدينية على سبيل الإجمال ونقلوا مذاهب أصحاب النحل والملل الأخرى كانوا على قدر كبير من الموضوعية والنزاهة العلمية بل تطور عندهم حس نقدي يمجع التشويش والتقليل ذلك من أجل شأن أصحاب الديانات الأخرى أو محاولة فهم مقولاتهم والتقول عليهم بلسان مقالات الإسلاميين فيهم وهذه المواقف العلمية الإيجابية(٩) قد دفعت مجال دراسة الأديان إلى مصاف الموضوعية والنظر العلمي، لكننا إن أمعنا النظر في السبل التي اتخذها علماء الأديان وعلماء تاريخها في الغرب نجد أن نظرتهم إلى الأديان الأخرى غير المسيحية يشوبها كثير من التعالي والتحكمات الشخصية.(١٠) لكن ذلك لم يمنع من ظهور أعمال قيمة دفعت بالمنهج الفنومنولوجي إلى الريادة في هذا الصدد وصارت الدراسات المعاصرة تعي أهمية الحيدة والموضوعية والنظر إلى الظواهر الدينية من داخلها وعدم إقحام الرؤى الذاتية والتحيز الثقافي والديني في فهم الظواهر الدينية المفارقة لدين الدارس وثقافته. وصار سؤال البحث عن إمكانية فهم ودرس الظواهر الدينية المفارقة لدين وثقافة الدارس والتعبير عن ذلك الفهم بصورة لا تتدخل فيها ثقافة الدارس ودينه ولا تشوش عليها في أي مستوى من المستويات - هو الهم العلمي الأساسي، ومن ثم يتحقق الحد المطلوب من العلمية، لكن طبيعة الإنسان قد لا تسمح بهذا النوع من الحياد الذي تؤول فيه درجة التحيز إلى الصفر، وعليه فإن ذلك الوضع المنهجي

(٩) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة (حيدراباد الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٨)، ص١٣-٣٤.

(10) Christian Ethics. pp 20 - 12.

لا سبيل لتحقيقه ولكننا لا شك قادرين على أن نكون أكثر نقدًا وفهمًا لتلك النوازع الشخصية، فإن أفضى الحال إلى ذلك فإنَّ جعل مساحة التحيز ساحة للنقد المستمر والاختيار البنّاء لمسلمات ذلك التحيز يجعل من تلك المساحة بدلاً أن تكون جملة من المسبقات الدوغمائية والرؤى الشخصية لأن تكون جملة من المبادئ العامة النقدية.(١١)

لئن كان ذلك كذلك فلا بد لنا من النظر في مستويات مقالات علم الأديان أو تاريخ الأديان، يرى الفاروقي(١٢) أن مقولات علم الأديان أو تاريخه تنحصر في ثلاث مستويات أساسية أولها: المقولات الوصفية، وهي تلك المقولات التي تُعنى بوصف ظاهري لما يعتقد أو يشعر به أو يقوم به المنتمي إلى ذلك الدين، وبالطبع فالمعيار هنا راجع إلى الخاصة والعلماء من أهل ذلك الدين وليس عامتهم، فهذا المستوى الوصفي يحتاج فيه العالم الرجوع إلى أهل ذلك الدين وهم حكم عليه وكلما كانت مقولاته في هذا الصدد قد لاقت قبول أهل تلك الديانة كلما كان أقرب للدقة في التعبير عن ذلك الدين في المستوى الوصفي، ولكنه في هذا المستوى أيضًا لا يمنع من أن يتوفر للدارس خبرة بذلك الدين عن طريق النظر في تاريخه ووثائقه الدينية ليطلق أحكامًا على ذلك الدين تقبلها الجماعة الدينية فيما بعد على اعتبار التمثل الصحيح لذلك التراث؛ أي أن عالم الأديان قد يسهم في تصحيح مفاهيم دينية في دين ما رغم المخالفة له في أول الأمر ثم قبول نتائج أبحاثه فيما بعد كما حدث لابن حزم(١٣) في دراسته لليهودية والمسيحية، والتي جعلت علماء الديانة المسيحية بعد مرور أكثر من سبعمائة وخمسين عامًا يصلون إلى ذات النتائج عن طريق منهج النقد التاريخي للنصوص الدينية. وعلى الرغم من أهمية إقرار أصحاب الدين قيد الدرس بأن المقولات الوصفية التي يتوصل إليها الدارس هي كذلك، إلا أن هذا الإقرار في بعض الحالات قد يأتي متأخرًا ولكنه في هذه الحالة يدل على عمق فهم ذلك العالم وقدرته على إحداث مقاربة مفيدة بين تراث ذلك الدين في وثائقه المكتوبة وبين شعائره ومعتقداته المتمثلة في حياة الجماعة الدينية. وثانيها: هو المستوى المقارن والذي تكون فيه المقولات مبنية على المقارنة بين دينيين أو أكثر ويكون مقياس صحة المقارنة قائمًا على أسس الفهم التي تعرضنا لها في السابق. ولا بد من التفريق في هذا الصدد بين الأخطاء التي يقع فيها دارس الأديان بسبب المقارنة وتلك الأخطاء الناجمة عن الفهم. فالمقارنة في جوهرها بين ظاهرتين تنتميان إلى أصل واحد. فالخطأ في إدراجهما في أصل واحد على سبيل المقارنة غير الخطأ في فهمهما ابتداءً. ويلاحظ أن هذا المستوى أكثر تعقيدًا في مقولاته من المستوى الأول، وثالثها: هو المستوى الذي ينطوي على التقويم للفصل فيما إذا كان دين من الأديان من خلال ما يعتقده ويمارسه أصحاب

(11) Ibid., p. 22.
(12) Ibid., pp. 16 - 12.
(13) Ibid., p. 18.

ذلك الدين أقرب إلى الخبرة الدينية المتراكمة لدى الإنسانية في خلال مراحلها المختلفة أم لا. ولا شك أن هذا المستوى أكثر تعقيدًا وتركيبًا في مقولاته، ولذلك رأى الفاروقي(١٤) أن أسس التقويم هذه لا بد أن تقوم على مبادئ وأسس «ما قبل الدين». ويلاحظ أن مقولات هذا المستوى أكثر تركيبًا لأنها تجمع بين الوصف والفهم والتقويم.

ويعتقد الفاروقي أن الوصول إلى المستوى الثالث يحتاج منّا الاتفاق على مبادئ للتقويم وهي بعينها مبادئ «ما قبل الدين»(١٥)، وهي مبادئ يفترض أن يتفق حولها العقلاء من أصحاب الديانات إذ إنها تمثل الجوهر الحقيقي للدين وعلى أساسها يستحق أيّ دين أن يحقق القيم العليا التي تصبو إليها الأديان. وأول هذه المبادئ هي أن الوجود ينقسم إلى وجود مثالي ووجود متعين وهذا المبدأ من الأولية بمكان حيث إنه لا يمكن مواجهة النظرة النسبية إلا بمثله وهو كذلك من الأولية بمكان، حيث إن اعتماده يفسح مجالا معرفيا لقبول بقية المبادئ الأخرى وهو بهذه الكيفية يجعل القول الأخلاقي قولاً ممكنًا ومقبولاً، وثانيها هو مبدأ التسليم بوجود علاقة بين الوجود المثالي والمتعين وأصل ذلك هو أن الوجود المثالي يمنح الوجود المتعين معناه القيمي، وثالثها مبدأ أن العلاقة بين الوجودين قائمة على أساس مفهوم الأمر؛ أي أن الوجود المثالي لا يتحقق في الوجود المتعين؛ وأن الفصل بينهما لا بد أن يظل قائمًا؛ حتى لا نقع في أغلوطة نسبية الأخلاق أو الأحدية الميتافيزيقية، وفي ظل ثنائية الوجودين تبقى العلاقة الوحيدة الممكنة متمثلة في مفهوم الأمر. ورابعها مبدأ أن الوجود المتعين هو خير محض من جهة التقويم العام وإلا وقعنا في مفهوم اثنينية الخير والشر، فمادامت مصدرية الوجود المتعين هي الوجود المثالي، لا بد من القول بأنه خير محض، وإن وقع فيه الشر لغاية الابتلاء أو تحقيق معانٍ خيرة في مجملها، وخامسها مبدأ أن الوجود المتعين قابل للتغيير إما على سبيل التكميل أو الانحطاط، أي أن الخيرية التي هي فيه قابلة لأن تكمّل إلى درجات أسمى أو أن تنحط إلى دركات أدنى، وسادسها هو مبدأ أن إدراك الكمال المنشود للوجود المتعين هو مسؤولية الإنسان فالوصول بالوجود المتعين إلى مراقيه من الكمال عبء يقع على الإنسان وحده وهو يتمثل وظيفته في الكون. وعلى الرغم من أن الإنسان جزء من الوجود المتعين، إلا أنه الكائن الوحيد الذي له القدرة على تكميل مراقي ذلك الوجود.(١٦)

ولا بد من القول بأن مبادئ التقويم هي تعبير أخلاقي وميتافيزيقي لمفهوم التوحيد، وعلى أساسها يستقيم فهم ظاهرة الوحي والتكليف والمسؤولية الإنسانية والثواب والعقاب، وقبل كل ذلك مفهوم الخلق والافتقار والرجوع، فهذه المبادئ تتسق مع هذه المفاهيم الدينية الأساسية ولا يمكن التعبير

(14) Ibid., pp. 12 -22.
(15) Ibid., pp. 22 - 32.
(16) Ibid., pp. 30 - 32.

عن وحدانية الإله، ومن ثم عالمية القيم الأخلاقية - إلا وفق تلك المبادئ والإطاحة بأي من المبادئ السابقة يحدث خللاً في إمكانية التعبير عن وحدانية الإله وعالمية القيم الأخلاقية. ولا بد من التأكيد مرة ثانية على أن الفاروقي قد نظر في جملة من مقترحات مبادئ «ما قبل الدين» لتتخذ مبادئ عامة في التقويم، ووجد أن المبادئ سابقة الذكر تلخص جملة ما يمكن أن يتفق حوله العقلاء دون تحيز أو افتئات. والحال كذلك فإن هذه المبادئ الثلاثة الأولى منها مبادئ ميتافيزيقية عامة، والثلاثة الأخيرة مبادئ أخلاقية حاكمة. وهي لا شك تستطيع أن تنظم الحوار الديني الأخلاقي وتكون مرجعية يُحتكم إليها، وهي نابعة في الأصل من فهم عميق للظاهرة الدينية الأخلاقية وتصفح جليل لتاريخ الأديان. ومن هذه الوجهة فهي غاية في الفائدة لتنظيم أسس لأي حوار ديني أخلاقي. وقد جربها الفاروقي في حواره الإسلامي المسيحي، وقد أتت بنتائج قيمة، لكن لا بد من الإشارة إلى أهمية توطين هذه المبادئ لتصير مرجعية للحوار الإسلامي المسيحي في السودان وذلك بالنظر في التشكلات التاريخية للعلاقة الإسلامية المسيحية عبر التاريخ والتركيز على فترة دولة ما بعد الاستعمار والتي اتخذت فيها العلاقة صورًا من المواجهات السياسية والعسكرية في بعض الأحيان، والحال كذلك فإنَّ وجود هذه المبادئ العامة في الفهم والتقويم لا يمثِل وصفة سحرية لحل إشكالات واقع معقد، وإنما تسهم هذه المبادئ إن أُحسن توظيفها ونشرها في إيجاد قواسم مشتركة تسهم في تخفيف حدة العداء والتحيز الأعمى وتحقق معنى عدو عاقل خير من صديق جاهل، فالخصومة الفكرية عن بينة وفهم أنفع للطرفين من الصداقة القائمة على الجهالة السعيدة، ولعل الأفضل من ذلك كله هو الوصول إلى كلمة سواء.

٣. تطور الحوار الإسلامي المسيحي في السودان:

لا شك أن المسيحية ليست دينًا طارئًا على الرقعة الجغرافية التي عرفت فيما بعد باسم السودان، بل إن المسيحية الأرثوذكسية الشرقية بقيمها الأخلاقية ومخيالها الديني قد سبقت الإسلام بعدة قرون في الدخول إلى تلك الرقعة الجغرافية ثم جاء الإسلام واتخذ لنفسه الريادة في نفوس الناس وعبر عن طموحاتهم وأشواقهم الروحية في إطار جو من التسامح الديني، ولم يكن الفتح العسكري سبيلاً لتحقيق انتشار الإسلام أو انتقال الناس من ديانات كانت قبل الإسلام - والتي كانت المسيحية تمثل الدين الرسمي والسائد بالإضافة إلى الأديان الأفريقية التقليدية - إلى الإسلام عبر مراحل تمثلت في تعريب اللسان وتشكيل المخيال الديني عبر مبادئ الإسلام بصورة تدريجية.(١٧) وفي هذا الإطار لا بد من القول بأن دخول المسيحية قد مهد السبيل لربط المخيال الديني لأهل

(١٧) محمد نور بن ضيف الله، كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان (الخرطوم: دار التأليف والترجمة والنشر، جامعة الخرطوم(١٩٨٥)، أحمد بن الحاج أبو علي، مخطوطة كاتب الشونة في تاريخ السلطنة السنارية والإدارة المصرية، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦١).

السودان بالتراث العبراني المسيحي التوحيدي، فالمسيحية بهذا المعنى قد مهدت لقبول الإسلام فيما بعد، حيث إن الحجاج الديني الإسلامي لم يكن غريبًا على أهل السودان، وربما كان دخول المسيحية لأول العهد قد لاقى عنتًا ومشقة بالغة لانعدام اللغة المشتركة والمخيال الديني بين تلك الديانات القديمة والمسيحية، ودون الذهاب في تخمينات لا تستند إلى دليل(١٨) يبدو من البداهة للقارئ الحصيف لتلك الفترة من التاريخ الديني أن المسيحية قد مثلت نقلة إيجابية جعلت قبول الإسلام فيما بعد أمرًا يسيرًا واختصرت مراحل أسلمة المخيال الديني وذلك لا يعني انقطاع تلك الرقعة الجغرافية عن التطورات الدينية والثقافية التي كانت تحدث في مصر أو الأرض المقدسة، فالحركة العسكرية التي قام بها تهراقا إلى مصر ومن ثم انتهت به على تخوم الأرض المقدسة وسجلتها الكتب العبرانية المقدسة(١٩) - تدل على وجه من التواصل الديني والثقافي قبل مجيء المسيحية، لكن ذلك لا يقلل بأي حال من الأحوال النقلة البعيدة التي أحدثتها المسيحية بدخولها إلى الرقعة الجغرافية المسماة بالسودان في المخيال الديني لأهل تلك البلاد.

فإن كنا بصدد الحديث عن تطور الحوار الإسلامي المسيحي في السودان فمن المفيد حصر احتمالات أشكال الحوار في ثلاثة نماذج أساسية هي نموذج التجاهل التام للآخر أو نموذج التشويش على الآخر أو نموذج الحوار الإيجابي. بالطبع لا يعني سيادة نموذج من هذه النماذج الغياب التام للنموذجين الآخرين لكن يعني الدرجة التي يتم فيها التواصل بسبب سيادة نموذج على النموذجين الآخرين. ويبدو واضحًا أن أفضل هذه النماذج هو نموذج الحوار الإيجابي بسبب ما يحققه من إفهام وفهم للآخر يؤدي معنى الوصول إلى كلمة سواء وبلوغ مرتبة في الشهادة على الآخر وتحقيق معاني مجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن.

والناظر في تاريخ السودان لا يخفى عليه سيادة النموذج الأول في أول دخول الإسلام إلى السودان وقيام الدولة السنارية وإن كان التعميم في هذا الصدد لا تسعفه جزئيات الدليل، لكن إذا اعتبرنا أن الترجمات التي وردت في طبقات(٢٠) ود ضيف الله لعلماء وشعراء الدولة السنارية تعبر على الأقل عن تصور صاحب الطبقات للحركة العلمية والثقافية للفترة التي تناولها بالترجمة فإنها تعكس صورة ما عن الحركة العلمية والثقافية على الأقل في ذلك المستوى فإن صح ذلك الزعم يحق لنا القول بأن تلك الحركة العلمية في مؤلفاتها التي ذكرت وفي الكتب والمفاهيم التي كانت تروج لها دُور العلم المختلفة عُنيت بالتصوف في مجال العقيدة ودخلت في حوار فقهي مع علماء الأزهر حول بعض القضايا المتعلقة بحرمة(٢١) التنباك ثم الجدل الفقهي الصوفي بين علماء السودان أنفسهم، لكن الملفت للانتباه

(١٨) عمر حاج الزاكي، الإله امون في مملكة مروى (الخرطوم، مطبوعات كلية الدراسات العليا، جامعة الخرطوم، ١٩٨٣).

(19) Holy Bible The New King lames Vesion (Nashville, Thomas Nelson Publishers.1982).

(٢٠) كتاب الطبقات، انظر ترجمات أولئك الذين اشتغلوا بالتدريس والتأليف.

(٢١) كتاب الطبقات، ص٤٩-٥٦.

أن الحديث عن أهل الملل الأخرى لم يكن من ضمن ما أُفرد بالتأليف أو كان مجالاً للمباحثة والدراسة في دور العلم. ومن المعلوم أن مجال العقائد عند الأشاعرة قد أولى عناية خاصة مجال درس أهل الملل الأخرى وأن ما ينسب للإمام الأشعري من كتاب في مجال مقالات الملحدين كان فاتحة للتدوين في هذا المجال وسط علماء الأشاعرة حتى إن الباقلاني(٢٢) من بعد جعل درس العقيدة في كتابه «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل» مرتبط بالنظر في عقائد الملل الأخرى لإبطالها وبيان صحة العقيدة الإسلامية، والذين جاؤوا من بعده نهجوا نهجه وصار ذلك سبيلاً سالكًا في درس العقيدة عند الأشاعرة. ولا يخفى على أحد أن العقيدة الإسلامية قد واجهت المسيحية ومؤسستها الدينية لأول العهد، وأنها من بعد قد واجهت بقايا تلك المسيحية في الموروث العقائدي لأهل السودان، وأن غياب ذلك الأمر في المدونات العلمية والإفادة في دور العلم له دلالته. ولا يخفى كذلك المواجهات العسكرية التي كانت قائمة بين الشلك وبين بعض العلماء الذين ترجم لهم صاحب الطبقات، وأنَّ بعضهم قد كتب في مجال العقيدة والتصوف مثل الشيخ إسماعيل صاحب الربابة(٢٣) والذي كان من شأنه ما كان مع الشلك لكن كل ذلك لم يدفع به أو بمن كان في مقامه من الريادة العلمية أن ينظر في عقائد خصومه أو أن يتوفر على تدوينها والرد عليها مثلما فعل العلماء من قبل. ولعل هذا الغياب التام له دوافعه، لكنه في نهاية المطاف يبين سيادة نموذج التجاهل التام للآخر وعدم الرغبة في الدخول معه في حوار ديني والاكتفاء بمواجهته عسكريا. لكن ذلك لم يكن يعني غياب دوائر التنصير الأروبية من الدولة السنارية التي كانت تشكل ممرًا حيويًا بين الكنيسة في مصر ورصيفتها في أثيوبيا، فكانت بعثات الفرنسسكان المارة من روما عبر مصر إلى أثيوبيا تتخذ من مدينة سنار معبرًا لها، وكذا الحال بالنسبة لبعثات الجيزويت تحت رعاية لويس الرابع ملك فرنسا، بينما كانت سنار نفسها في نهاية القرن السابع عشر الميلادي تستضيف مجموعة كبيرة من الأجانب(٢٤) من أصحاب الملل المفارقة الإسلام.

ولا شك أن ظاهرة الحوار الديني هي ظاهرة حضرية، ومن ثم لا يستبعد أن تكون قد جرت حوارات دينية في سنار أو أي حاضرة أخرى من حواضر الدولة السنارية، لا سيما أن وجود الأجانب الذي حمل طابع وجودهم بالإضافة إلى التجارة - التبشير الديني. وقد تنامى الوجود الأجنبي في السودان في عهد محمد علي باشا، وقد عجت الخرطوم حاضرة الحكم التركي المصري للسودان بوجود كثير من الأوربيين بها بصورة لم يسبق لها مثيل وقد نشطت البعثات التبشيرية وكان للكنيسة الكاثوليكية قصب السبق في ذلك، وكان الأقباط لا يمثلون ثقلاً سكانيا في المدينة إذ قدر أكبر عدد

(٢٢) تمهيد الأوائل، لقد جعل الباقلاني مقدماته المنهجية صالحة للرد على المسيحية والديانات الأخرى.

(٢٣) صاحب الربابة إسماعيل بن الشيخ مكي الدقلاشي، في طريق الله والسير به ساهل، (الخرطوم: دار الشريعة للنشر والطباعة، ١٩٩٨)، والذيبدل مؤلفه على معرفة عميقة بالتصوف واطلاع وافر على التراث الإسلامي ومن ثم يبدو أن التشكيك في معرفته بمجال الملل والنحل لا يسنده دليل لكن لأمر ما قرر تجاهل هذا المجال جملةً وتفصيلاً ولم يعتد بشأن التعرف على ديانة الشلك، وإنما رأى مواجهتهم عسكريًا فحسب.

(٢٤) د. محمد الخير عبد القادر، نشأة الحركة الإسلامية في السودان (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ١٩٩٩)، ص٣٦.

(٢٥) د. أحمد أحمد

لهم في عام ١٨٥٤ بحوالي خمسمائة(٢٥) فقط، ولم يكن لوجودهم أي مغزى ديني؛ ولذلك حاولوا قدر الإمكان الارتباط بالسكان المحليين.

ولعلّ ما ذكر عن التعايش الديني في مجتمع الخرطوم إبان الحكم التركي المصري فيه كثير من المبالغة، خاصة أنَّ البعثات الكاثوليكية في السودان كانت تسعى إلى تنصير المسلمين والوثنيين على حد سواء، وتباهى كمبوني بأنه أفلح في تنصير عدد من الوثنيين والمسلمين على السواء وبلغ عددهم أربعة عشر شخصًا، من بينهم فتاة مسلمة جرى تنصيرها علنًا في كردفان بجهد مشترك مع القنصل النمساوي المجري.(٢٦) وفي المقابل فقد أورد صاحب تاريخ مدينة الخرطوم حدثا مهمًا وصفه بأنه قد عكر صفو التعايش الديني في مجتمع الخرطوم آنذاك، لكن الطريقة التي تم بها الأمر تدل على ذلك الاحتقان الديني الذي سببه وجود تلك البعثات التبشيرية. ولأهمية النص أرى نقله بكامله: «لم يكن اختلاف الدين بين الأوربيين والمواطنين يخلف شيئًا في نفوسهم، فقد كان الآباء الكاثوليك محل احترامهم، وكانوا ينادون الأب منتوري بـ (أبونا الخواجة) والدكتور نوبلخر رئيس الكاثوليكية بـ(أبونا سليمان). ولم يحدث طوال الحكم المصري ما أساء إلى مشاعر المسيحيين، اللهم إلا حادثًا رأى فيه الأوربيون اعتداء على عقيدتهم فقد حدث سنة ١٨٨٠ أن أسلم زنجي من تلاميذ مدرسة الإرسالية الكاثوليكية واحتفلت الخرطوم بالمناسبة احتفالاً كبيرًا».(٢٧) وقد مر الاحتفال بشوارع الخرطوم ركب فيه ذلك المسلم حصانًا وملابس عربية وتقدم موكبه الراقصون وجمهور من المسلمين ورجال الدين ومما زاد الأمر سوءًا بالنسبة للأوربيين أن ذلك الموقف قد خرج بتصريح من مدير الخرطوم. رغمًا عن أن مؤلف تاريخ مدينة الخرطوم أراد بهذا النص التدليل على تعاطف الحكام المصريين مع العاطفة الدينية وأن حدثًا مثل ذلك أريد له أن يقع في القاهرة، لكن السلطات المحلية منعت الترخيص لموكب مماثل من أن يجوب شوارع القاهرة.(٢٨) إلا أن هذا الحدث يدل على مظاهر التوتر الديني بسبب وجود تلك الإرساليات التبشيرية في الخرطوم، ويسعنا القول إنَّ النموذج الذي كان سائدًا في هذه الفترة كان قائمًا على أساس التشويش على الآخر في أحسن الأحوال وتحويل عقيدته ولم يكن ذلك بالأمر الخفي، وإنما كان الغرض من هذه البعثات التبشيرية هو ليس فقط تحويل الوثنيين إلى النصرانية، وإنما تنصير المسلمين، كذلك حتى لا يبقى الإسلام عائقًا من دخول المسيحية إلى أفريقيا. ولعل في سيادة هذا النموذج ما مثل خطرًا حقيقيًا على وجود الإسلام في السودان، إذ لم تكن المؤسسة الدينية التي ترعى الإسلام في السودان لها قوة الإمكانات والعدة التي كانت لتلك البعثات التبشيرية، لكن ذلك الاحتقان الديني وتنامي الوجود الأجنبي المسيحي في الإدارة المصرية

سيد أحمد، تاريخ م دينة الخرطوم تحت الحكم المصري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتب)، ص٢٧٠.

(٢٦) الحركة الإسلامية، ص٤١.

(٢٧) تاريخ مدينة الخرطوم، ص٢٩٢.

(٢٨) المرجع السابق، ٣٢٦.

(٢٩) مخطوطة كاتب الشونة.

في السودان قد كان سببًا من أسباب اندلاع الثورة المهدية. ولا شك أن التاريخ الثقافي والديني الذي عكسه كاتب الشونة(٢٩) لا يضفي شيئًا يذكر لمعرفتنا بجانب الحوار الديني المسيحي الإسلامي في السلطنة السنارية أو الإدارة المصرية في السودان حتى عام ١٨٣٤ لكننا لن نجانب الصواب إذا وصفنا فترة الإدارة المصرية في السودان ١٨٢٠ إلى ١٨٨٥ من أنها مثلت فترة احتقان ديني وتوتر بين المسيحية والإسلام في السودان، خاصة في السنوات الأخيرة لذلك الحكم قبيل اندلاع الثورة المهدية.

والحال كذلك فإن نموذج الحوار الإيجابي لم يكن متاحاً بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية إلا بعد صدور وثيقة Vatican ٢ عام ١٩٦٢م، والتي دعت القائمين بشأن العمل التبشيري بالنظر إلى الإسلام باعتباره دينًا يتم الخلاص من خلاله. فهذا التطور الإيجابي مهّد الطريق إلى أن يقع حوارًا إيجابيًا بين المسلمين والكنيسة الكاثوليكية، وذلك يعني من ناحية نظرية وعملية أن البعثات التبشيرية الكاثوليكية والتي كان لها وضع الصدارة خلال الدولة السنارية والحكم المصري التركي والحكم الثنائي ومرحلة ما بعد الاستقلال - لم تكن مؤهلة على إنجاز النموذج الثالث القائم على الحوار الإيجابي، وإنما كان ديدنها العمل من خلال نموذج التشويش والتنصير للمسلمين والوثنيين على حد سواء. وعليه يسعنا القول بأن النموذج الثالث الذي يحقق الحوار الإيجابي قد وجد المسوغات النظرية في إعلان الفاتيكان وأحسب أن له رصيدًا من التراث الديني في الإسلام مما يجعله الطريق الوحيد لتحقيق معنى الوصول إلى كلمة سواء. وفي هذا الصدد فإن المبادئ التي صاغها الفاروقي في شكل مبادئ الفهم أو التقويم تصلح لأن تكون قاعدة نظرية مفيدة لإنجاز ذلك الهدف النبيل.

لا يمتري أحد من أن نموذج التجاهل أو التشويش لن يترك الساحة إلى نموذج الحوار الإيجابي لمجرد أن المسوغات النظرية والعملية قد فتحت الطريق إليه، إذ إنه دون وجود مبادرات علمية واضحة المعالم يتم من خلالها بناء الجسور وتجاوز سنى التوجس وعدم الثقة المتبادل - لن يتحقق ذلك الحوار على أرض الواقع، سيظل دائما حلما يراود الخيرين والساعين بإخلاص لرأب الصدع في داخل الجماعة الوطنية في السودان.

لا بد من الإشارة إلى المحطات المهمة في فرض نموذج معين من الحوار أو غيره في فترة الحكم الثنائي ومرحلة ما بعد الاستقلال ونقول: لعل أولى هذه المحطات هو صدور قانون المناطق المقفولة(٣٠) في عام ١٩٢٢ والذي قام بشرحه هارولد ماكمايكل في خطابه الموجه إلى مديري المديريات الجنوبية الثلاث وإلى رؤساء الأقسام الإدارية في الجنوب بتاريخ يناير ١٩٣٠ والذي كان غرضه الأساس هو محو العربية والإسلام من الجنوب وإطلاق العنان ليد البعثات التبشيرية مثل فرونا فازر وغيرها

(30) Mudathir Abdel-Rahim. The Development of the British Policy in Southern Sudan (Khartoum: Khartoum University Press. 1968, p. 7.

(٣١) سيف الدين حسن

واستمر الحال كذلك إلى مارس ١٩٤٧ حال إلغاء ذلك القانون بضغط من مؤتمر الخريجين عبر مذكرتهم إلى الإدارة البريطانية التي صدرت في عام ١٩٤٢. والمحطة الثانية هي اندلاع التمرد في توريت في أغسطس ١٩٥٥ ونشوء حركة الأنانيا واستمرار الحرب الأهلية حتى عام ١٩٧٢ والتي انتهت باتفاقية أديس أبابا، ولعل ضراوة الحرب في سنى حكم الجنرال عبود أفضت بالحكومة العسكرية آنذاك بإصدار قانون ١٩٦٤ والذي بموجبه أمرت كل القيادات الكنسيّة الأجنبية بمغادرة البلاد وسعت الدولة إلى سودنة الكنيسة واتخاذ سياسة نشر الإسلام واللغة العربية في الجنوب، وعليه يرى بعضهم أن صدور ذلك القانون وتبعات نشر العربية والإسلام في الجنوب لمواجهة التمرد هو المحطة الثالثة، ولا شك أن اتفاقية أديس أبابا في عام ١٩٧٢ والتي كانت تحت رعاية الإمبراطور هيلاسلاسي راعي الكنيسة الأثيوبية وحضور مجلس الكنائس العالمي ومجلس كنائس أفريقيا والدور الذي قام به أولئك في إنجاز الاتفاقية ووقف الحرب الأهلية في الجنوب – هو المحطة الرابعة، ثم إن عودة الحرب مرة ثانية في أغسطس ١٩٨٣ إثر اتهام حكومة مايو بخرق اتفاقية أديس أبابا بتقسيم الجنوب إلى ثلاثة أقاليم يعد المحطة الخامسة والتي تبعها تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان في سبتمبر ١٩٨٣ ثم حملة صيف العبور في التسعينات والتي بدا فيها الطابع الجهادي الإسلامي، وأخيرًا اتفاقية السلام في مشاكوس ٢٠٠٢، بالرغم من الفارق الكبير بين هذه المحطات المختلفة إلا أن هذه التطورات السياسية والقانونية كان لها أثر واضح فيما يمكن أن يتخذ من

٤/ علاقات ونماذج في مستوى الحوار الإسلامي المسيحي.

إن نموذج التجاهل التام للآخر لهو موقف عملي وعلمي من مسألة الحوار نفسها، وإن كان من ناحية أخلاقية هو أفضل من نموذج التشويش إلا أنّه ينطوي على سلبية لا تسهم في تطويرالذات وتحسب أن تجاهل الآخر هو السبيل لحل المشكل؛ ومن ثم فإن إسقاطه بالكلية من المجال الدلالي يعني ذهابه من التاريخ، ولذلك لا حاجة لنا بتقريب من لا وجود له. لا شك أن هذه حيلة نفسية أكثر من كونها رؤية جادة لتجاوز المشكل من أساسه. ولقد وقع في تاريخ السودان شيء من هذا القبيل في فترة السلطنتين السنارية ودارفور؛ فخلو مناهج التعليم وكتابات العلماء التي وصلت إلينا تدل على ذلك الأمر. ولقد تكرر ذلك مرة أخرى في مدى سني صيف العبور، وعلى الرغم من أن فترة التسعينات وبدايات الألفية الثانية قد شهدتا أقوى صور العنف المتبادل بين الشمال والجنوب وذهاب شباب الحركة الإسلامية إلى أقاصي الجنوب، إلا أن الأمر المثير للدهشة والحيرة أن مذكراتهم ورسائلهم وأشعارهم عن هذه الفترة والتي نشر جزء منها تدل على سيادة النموذج الأول.(٣١) ولا يمتري أحد من أن دراسة هذه

سيد، علي عبد الفتاح بريق العابرين (دمشق، مؤسسة الفداء، ١٩٩٨)، عبد الحافظ عبد الرؤوف، هشام حسب الرسول، قناديل العرش: الجزء الأول (دون مكان للنشر، مؤسسة الفداء، ١٩٩٩).

(32) Oliver Albino.

المذكرات وغيرها من الوثائق المرئية قد تُفيد كثيرًا في فهم صور الصراع والعنف المتبادل الذي اتخذ في هذه الفترة كوسيلة لمعرفة وإقصاء الآخر من جهة ومن جهة ثانية لفهم المآلات التي تبلور إليها مفهوم الجهاد في الواقع العملي.

يسعنا في المقابل القول بأن سياسة المناطق المقفولة التي اتخذتها الإدارة البريطانية قد أسهمت بنصيب وافر في ضعضعة الثقة بين الشمال والجنوب ونفي إمكانية تطور الجماعة الوطنية في السودان بصورة صحية، فقد أفضت بصورة عملية إلى وقف التواصل بين الجنوب والشمال بحجة حماية الجنوب من الشمال، وأدت بسبيل قسري إلى تبني النموذج الأول وفرضه على أبناء الجنوب وزاد الأمر سوءًا أن أُطلقت يد الكنيسة الكاثوليكية في الجنوب لتنصير أهله وزرع فرية ارتباط الإسلام بالرق وتشويه صورة الشمال لدى الجنوبيين وحينما آبت الإدارة البريطانية إلى رشدها وأرادت أن تصلح من شأن سياستها بإلغاء قانون المناطق المقفولة كان الوضع قد بلغ مبلغًا من نفي جسور التلاقي بكيفية يصعب إصلاحها أو حتى تدارك القدر اليسير من الحد الأدنى من الثقة التي يمكن البناء عليها للمحافظة على الجماعة الوطنية ولذلك لم يكن اندلاع الحرب الأهلية في أغسطس ١٩٥٥ أمرًا يستعصي على الفهم، بالطبع فإن سياسة المناطق المقفولة لم تكن السبب الوحيد ولا نريد أن نحملها أكثر من مقدارها ولا نريد كذلك أن نبرئ الشمال من أوزار تلك الحرب لكن المنصف من المؤرخين لا بد وأن يرى في تلك السياسة والقانون الذي اتُّخذ للفصل بين الجنوب والشمال إطارًا عاما لنفي جسور الاتصال بين الجنوب والشمال والعمل على بث الكراهية وترويج أسطورة الرق في إطار ديني ثقافي يمنع أسباب أي لقاء إنساني أو حوار إيجابي بين الشمال والجنوب. وعليه فإن سياسة المناطق المقفولة قد تبنت النموذج الأول وفرضته بصورة قسرية على أهل الجنوب وأطلقت يد العنان للكنيسة الكاثوليكية لقيادة حملة تشويه للإسلام وصورة المسلمين لدى الجنوبيين ونستطيع القول بأن هذه الفترة قد أعمل فيها النموذجين بصورة قسرية من قبل قوى أجنبية لم يكن جزءًا من مشروعها الديني أو الاستعماري الحفاظ على وحدة الجماعة الوطنية في تلك الرقعة الجغرافية التي عرفت باسم السودان. ولا نقول كذلك بأن مجرد إشارة أصابع الاتهام إلى قانون المناطق المقفولة وحملة الكنيسة الكاثوليكية في ذلك الوقت كاف لمحو آثار ذلك الفعل التاريخي وتجاوز تداعياته، لكن فهمه في سياقه التاريخي ومحاولة تجاوز آثاره السلبية من قبل الجانبين في إطار الحوار الإيجابي هو السبيل الوحيد لإيجاد أسس صحيحة للتواصل.

لا بد كذلك من التنبيه على أن الكنيسة القبطية وبعضًا من كنائس

الجاليات الأوربية وعلى وجه التحديد كنيسة الجالية الإغريقية لم تكن جزءًا من ذلك الصراع لا في فترة الحكم المصري التركي بالنسبة للكنيسة القبطية ولا فترة الحكم الثنائي بالنسبة للكنيستين معًا أو في مرحلة ما بعد الاستقلال، بل يمكن القول بأن الكنيستين كانتا جزءًا من الجماعة الوطنية، ولعلّ المؤسسات التعليمية التي أُلحقت بهما كانت شاهدًا على ذلك وعليه باستثناء الدور السلبي الذي لعبته الكنيسة الكاثوليكية وبعض الكنائس البروتستانية بصورة تبعية كان من الممكن لهذه المؤسسات الدينية ومؤسساتها التعليمية الملحقة بها أن تسهم في توفير الجو المناسب للنموذج الثالث من الحوار، لكن ربما كانت طبيعة الكنيسة الكاثوليكية قبل صدور إعلان الفاتيكان الثاني لعام ١٩٦٢ حالت دون ذلك الأمر وكذا الحال بالنسبة لقانون المناطق المقفولة والذي وفر غطاءً قانونيًا لحملة الكنيسة الكاثوليكية على الإسلام والمسلمين في جنوب السودان.

وعلى صعيد آخر لا بد من القول بأنه بعد قيام الحكم الثنائي في السودان وبسبب فهم عميق للإدارة البريطانية لأسباب قيام الثورة المهدية، فقد تبنت تلك الإدارة في الشمال سياسة واضحة ضد التبشير المسيحي أو إثارة الشعور الديني لدى المسلمين في الشمال؛ ولذلك يمكننا القول بأن الإدارة البريطانية قد نجحت فيما فشلت فيه الإدارة المصرية التركية في احتواء التوتر الديني في الشمال، وبسبب تلك الحساسيات تعلمت الإدارة البريطانية كيفية احتواء جيوب التوتر الديني، ولكنها لأمر ما قضت بإتباع سياسة تصدير التوتر الديني إلى الجنوب بتبني سياسة المناطق المقفولة.

ولا شك أن بداية مرحلة الاستقلال كانت شاهدًا على الصعوبات التي يواجهها مشروع الجماعة الوطنية في السودان وعلى استحالة قيام حوار ديني يستهدي بالنموذج الثالث لأسباب يطول شرحها، وأنَّ ما قامت به حكومة عبود في تبنِّي الحل العسكري كخيار استراتيجي واستغلال عاطفة نشر الإسلام واللغة العربية في الجنوب والدخول في مواجهة مع الكنيسة الكاثوليكية والربط بينها وبين حركة التمرد، كل ذلك قد أسهم في خلق إجواء من عدم الثقة بين الشمال والجنوب وأزكى نار العنف المتبادل. وبالرغم من أن ثورة أكتوبر ١٩٦٤ قد كانت واحدة من أسباب اندلاعها هو عدم الرضى عن الطريقة التي تبنتها الحكومة العسكرية في حل مشكلة الجنوب إلا أن ما عُقد من مؤتمرات وحوارات سياسية لم يفلح في حل المشكلة ولكنه – والحق يقال – مثّل بادرة أمل في حوار سياسي وديني بنّاء في إطار الجماعة الوطنية انعكس بصورة إيجابية في الطريقة التي لخص بها قادة الرأي في الجنوب طبيعة تلك المشكلة.(٣٢) فقد نفى البينو بصورة قاطعة أن تكون أسباب المشكلة أسبابًا دينية وذهب إلى القول: وكما أن بعض

The Sudan: A Southern Viewpoint. (London: Oxford University Press, 1970, p. xiv. J. Odoho and W. Deng, The Problem of the Southern Sudan (London: Oxford University Press, 1965, p. 58.
(33) Dastan M.

سكان الجنوب يدينون بالمسيحية، فإن بعضهم الآخر قد قبل الإسلام دينًا له وحاول التركيز على الجانب العرقي والثقافي. وفي المقابل رغمًا عن أن وليم دينف وجوزيف أدوهو قد أشارا إلى البعد الديني للمشكلة، إلا أنهما لم يعولا كثيرًا على ذلك العامل. وكلا الكتابين قد صدرا قبل توقيع اتفاقية أديس أبابا ١٩٧٢ إلا أن ما كُتب من بعد بواسطة كتاب جنوبيين(٣٣) لم يعول كثيرًا على البعد الديني، وإنما ركز على البعد العرقي والثقافي، لكن تبقى في كل هذه الكتابات مرارات تجارة الرقيق وتحميل الوزر الأكبر منها للشمال العربي. وفي المقابل فإنَّ الأبحاث العلمية التي صدرت في الشمال كانت تؤكد على أهمية الوحدة في إطار الجماعة الوطنية وتبرز دور الإدارة البريطانية في تأجيج نار الفتنة بين الشمال والجنوب في شكل قانون المناطق المقفولة والسياسات التي تبعتها، ومحاولة وضع تجارة الرقيق في حجمها الطبيعي بالإشارة إلى الأطراف الأوربية التي موّلت تلك التجارة في فترة الإدارة التركية المصرية وبيان أن مؤسسة الرق في السودان لا يمكن بأي حال من الأحوال مقارنتها برصيفاتها في الأمريكتين أو في جزر الكاريبي أو نظام جنوب أفريقيا فما كان يحدث في السودان بناءً على تلك المقاييس لا يعد رقًا، فضلاً عن أن الذين اشتغلوا بتلك التجارة كانوا سواء بسواء من سكان قبائل الجنوب أنفسهم.(٣٤)

لقد مثلت اتفاقية أديس أبابا ١٩٧٢(٣٥) إطارًا قانونيًا كان من الممكن أن يستثمر من قبل الطرفين في إعادة بناء الجماعة الوطنية، لكن الناظر في محتوى الجدل السياسي الذي ساد تلك الفترة يعلم يقينًا أن الاتفاقية ما هي إلا مرحلة سابقة لتجدد العنف، ولن تكون بأي حال من الأحوال سندًا لوحدة وطنية حقيقية؛ فطبيعة نظام نميري لم تكن تسمح بأجواء من المشاركة السياسية العادلة في الشمال أو الجنوب. صحيح أن الجنوب قد تمتع لفترة بأجواء من الديمقراطية فيه معززة لسيطرة القبلية، وقد أفلح نميري في استغلال نقطة الضعف في تلك الممارسة لإحكام سيطرته على الجنوب ومن ثم جاء إعلان تقسيم الجنوب إلى أقاليم ثلاث أُسوة بالشمال الذي فُهم الحكم الإقليمي فيه تحويل المديريات إلى أقاليم، وقد فهم بعض ساسة الجنوب من قبيلة الدينكا أن في ذلك خرقًا لاتفاقية أديس أبابا إذ إن الجنوب حسب تلك الاتفاقية يجب أن ينظر إليه كإقليم موحد، مهما كانت مسوغات نسف أسس اتفاقية أديس أبابا فإن القوى السياسية في الشمال نظرت إلى الاتفاقية لأول عهدها بأنها اتفاقية صيغت تحت رعاية مجلس الكنائس العالمي ورعاية الإمبراطور هيلاسلاسي راعى الكنيسة الأثيوبية، وبالتالي لا يُرجى من اتفاقية كهذه أي خير للبلاد. والأسوأ من ذلك ظلت المعارضة تروج إلى أن هناك بنودًا سرية من ضمن هذه الاتفاقية لم تعلن على الملأ، والحال كذلك إذا نظرنا إلى

Wai, The African Arab Conflict in the Sudan (New York: Africana, 1981).

(34) Abbas Ibrahim Muhammad Ali, The British, the Slave Trade and Slavery in the Sudan (Khartoum: Khartoum University Press, 1972).

محمد إبراهيم نقد، علاقات الرق في المجتمع السوداني (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٥).

(35) Mohamed Omer Beshir, The Southern Sudan: From Conflict to Peace (London: C. Hurst Co., 1975). Bona Malwal, The Sudan: A Second Challenge to Nationhood (New York: Thronton Book 1985).

د. محمد محمد قلندر، جنوب السودان (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٤).

(٣٦) محمد جلال كشك،

نظام نميري والذي قام للإطاحة بمشروع القوى الإسلامية في السودان في مستواه السياسي المتعلق بالدستور الإسلامي وتبنى إنجاز الوحدة الوطنية، وفي إطارها حُلت مشكلة الجنوب من منظور القوى اليسارية في السودان، ولذلك جاءت أطروحات الجبهة الوطنية الممثلة للقوى المعارضة الإسلامية في ذلك الوقت ببديل للوحدة الوطنية(٣٦) قائم على أساس الإسلام. لقد بدا واضحًا الاختلاف الجوهري في الرؤى لبناء الجماعة الوطنية، ومن ثم النظر إلى مشكلة الجنوب بين القوى السياسية في الشمال. وبعد المصالحة الوطنية بين القوى السياسية الإسلامية وبين نظام نميري في ١٩٧٧م بعد لقاء جعفر نميري والسيد الصادق المهدي في بورتسودان بدأت تداعيات جديدة، فصار الوعاء السياسي الذي أنجزه نظام نميري المتمثل في الاتحاد الاشتراكي السوداني يضم كل ألوان الطيف السياسي في السودان، لكن ذلك الوعاء بطبيعته لم يكن بوتقة مناسبة لإجراء حوار إيجابي تتلاقح فيه الآراء وتتكامل باتجاه خلق جماعة وطنية متجانسة وإنما كان موقعًا للاستقطاب والكيد السياسي. ولما فشل نميري في احتواء الغضب السياسي في الجنوب بسبب تقسيمه إلى أقاليم ثلاث وتجدد الحرب على يد حركة الأنانيا الثانية، والتي تحولت فيما بعد للحركة الشعبية لتحرير السودان - أعلن نميري ثورته القضائية بعد شهر واحد من تجدد الحرب الأهلية في الجنوب لاحتواء الحركة المطلبية في الشمال المتمثلة في إضراب القضاة، مهما قيل عن الأسباب التي دعت نميري إلى ما قام به من إعلان الشريعة الإسلامية كنظام للحكم والتقاضي في السودان في سبتمبر ١٩٨٣م، فإن الذي حدث مثّل مواجهة جديدة بين الشمال والجنوب، نقضت عرى الحوار في إطار النموذج الثالث.(٣٧)

لا يمتري أحد من أن الحركة الشعبية لتحرير السودان لم تكن لأول عهدها مدافعًا عن المسيحية في السودان، ولقد عانى رجال الدين المسيحي في الجنوب مثل غيرهم، بل إنَّ الحركة قد اتهمت في أن اتفاقية مشاكوس التي أنجزتها مع الحكومة السودانية في ٢٠٠٢ بالتجاهل التام للاضطهاد الديني الذي يتعرض له المسيحيين في الجنوب، كما وأنَّها قد أغفلت الحديث عن مسألة الرق.(٣٨) والمراقب لإعلام الحركة يدرك أنه قد تركز على قضايا التهميش السياسي واستئثار قلة قليلة في السودان بالثورة والسلطة والمناداة بسودان جديد يتم فيه توزيع عادل للسلطة والثروة وتلك أهداف يتجمع حولها الناس، بغض النظر عن انتمائهم الجهوي أو الديني، ومن هذه الزاوية فالحركة قد تبنت خطًا وحدويًا لإعادة بناء الجماعة الوطنية، ولكن لأنّ طبيعة الحركة وانتمائها القبلي والإقليمي جرَّ الحركة لتعبر عن تلك الطموحات، ومن ثم كان خطابها السياسي والإعلامي متنازعًا بين قطبي رحى لا سبيل للجمع بينهما. وفي عهد الإنقاذ بين

رحلة في منابع مايو (إنجلترا: ترونبروج، ١٩٧٧).

(٣٧) منصور خالد، الفجرالكاذب، نميري وتحريف الشريعة (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٥).

(38) Bona Mawal. Sudan's Latest Peace Agreement (Omdurman: Abdel Karim Mirghani Cultural Centre. n. d.) pp. 56 -57.

(٣٩) لا بد من الإشارة هنا

١٩٨٩ إلى ٢٠٠٢ تجمعت لدى الجماعة الوطنية في السودان من خلال الحرب ومفاوضات السلم معرفة قويمة بأهداف كل مجموعة، وقد صب كل ذلك في خانة اتفاقية مشاكوس ليوفر إطارًا قانونيًا لحوار إيجابي إلى قيام الجماعة الوطنية أو إلى الانفصال، لكن لا بد من القول إنه بعد ذلك المخاض العسير فقد بدا واضحاً للجميع أنّه لا بد من الاستمرار في الحوار الإيجابي أي كانت نتيجة الاستفتاء بعد مرور ست سنوات على الاتفاقية، ذلك لأن البديل للحوار الإيجابي قد جربت عواقبه، وقد أفضى إلى ما أفضى إليه من حروب لا طاقة لأحد من الجانبين في استئنافها من جديد.(٣٩)

لا بد من التنبيه على أن نظام السرد السابق للأحداث الذي تبناه هذا البحث لم يكن في المقام الأول يُعنى بتقديم عرض تاريخي لهذه المراحل المهمة من تاريخنا المعاصر فذلك همٌ تقصر عنه البحث وإنما كان القصد منه توفير إطار تاريخي عام لفهم نماذج الحوار التي تبنتها القوى المختلفة في إطار الجماعة الوطنية ومحاولة تحديد الأدوار والقوى والتوجهات التي صاغت الأحداث. ومن ثم بيان اللحظات التاريخية التي أسهمت في تحديد مسارات القوى السياسية في الشمال والجنوب، وصياغة رؤاها عن نفسها إزاء الآخرين. وكل ذلك قد أسهم بسبيل في تحديد نماذج الحوار التي اتخذت، ولا شك أن نماذج الحوار الثلاث قد امتزج فيها ما هو ديني محض بالسياسي والسياسي بالثقافي، وكل ذلك قد أنتج ثقافة سياسية – دينية بالغة التعقيد جعلت من الجماعة الوطنية في السودان نموذجا لنجاح أو إخفاق دعوى التعددية السياسية والدينية في إطار دولة ما بعد الاستعمار حينما يستأسد الإسلام بالحظ الأوفر منها. وعليه فإن فهم مستويات الصراع وأبعادها في ظل الجماعة الوطنية في السودان في إطار فهم نماذج الحوار التي أفضى إليها لهو مقدمة ضرورية لفهم الذات وتطويرها إزاء وجود الآخر وتقريب الآخر من الذات لا نفيه وإقصاء مجاله التداولي، فالتاريخ الذي قمنا بسرد محطاته السياسية يجب ألا يتخذ ذريعة لاستمرار الحال على ما هي عليه أو الترويج لنموذج الحوار الأول والثاني لسلب الآخر وتحويله لشيء هو في الأصل صورة للذات، ما لم يؤمن الجميع بأولية الانتقال من مستوى الأنا/والهو إلى مستوى الأنا/والأنت سيُعاد إنتاج ذكريات الرق والعنف المتبادل وستقتطع سنًى جديدة في دوامة لا قرار لها. ولعل منطق الضرورة أو قل البداهة العقلية إضافة إلى الوثائق الدينية في الإسلام والمسيحية يدعمان الحوار الإيجابي كسبيل لفهم الذات وتطويرها وتقريب الآخر إلى مجالها التداولي ومن هنا تكمن أهمية منهج الفاروقي كإطار عام لفهم الظاهرة الدينية وكيفيات إدارة الحوار في نطاقها.(٤٠) فالمبادئ العامة التي تحكم أسس الفهم تمثل

إلى ان ما يقوم به الأستاذ الدكتور الطيب زين العابدين في هذا الصدد يقع في دائرة الحوار الإيجابي وبحكم تجربته في جامعة برمنجهام في قضايا الحوار الإسلامي المسيحي، فإنه كان قد كتب في التسعينات مقترحًا لمؤتمر لحوار الأديان تبنته جامعة الخرطوم – قسم الدراسات الإسلامية، ولكن سرعان ما قامت الدولة بتسييس ذلك الحوار ونجزّته بصورة تظاهرة إعلامية أنتدب إليها أساتذة ورجالات دين من خارج السودان، وأحسب أن تلك التظاهرة كان القصد منها عكس وجه آخر للدولة السودانية وليس إنجاز عمل يقع في مجال نموذج الحوار الإيجابي. وكذا الحال في زيارة البابا بولس الثاني والتي تحولت إلى تظاهرة لاستعراض القوة من قبل الكنيسة الكاثوليكية في السودان ومثلت سانحة للحكومة السودانية لإثبات تهافت القول بعدم التسامح الديني في السودان. ولقد كانت الزيارة مناسبة طيبة لدفع نموذج الحوار الإيجابي وحط أوزار الماضي، ولكن بالطريقة التي تمت بها افضت في نهاية الأمر إلى خسارة الجانبين للحظة تاريخية مهمة في تطور الجماعة الوطنية، بسبب ضيق الأفق.

(40) Peter F. Ford, Isma'il al-Faruqi on Muslim Christian Dialogue: An Analysis From A Christian Prespective, Islam and Christian Relations. V. 4 No. 2 (Oxfordshire, Abingdon, Carfax Publishing Ltd. Dec. 1993), pp. 268-282.

والجدير بالذكر ان

نظامًا من المبادئ العقلية الفطرية وقيمًا إنسانية جوهرية تعارف عليها بني البشر على اختلاف ثقافتهم وأعراقهم وأديانهم. أما مبادئ التقويم فالذي يميزها أنها الإطار العقلاني والقيمي للديانات التوحيدية، فهي بلا شك - والحال كذلك - تستطيع أن تحقق الحد الأدنى الذي يمكن الاتفاق عليه في ظل الحوار الإسلامي المسيحي في السودان خاصة إن عرفنا أن الفاروقي توفر على كتابة النص مباشرة بعد إعلان وثيقة الفاتيكان عام ١٩٦٢م، فالمحطات الأساسية ونماذج الحوار التي ركزنا عليها لا يمكن تجاوزها إلى عتبات الحوار الإيجابي إلا بالتوفر على توطين هذه القيم الفطرية العقلية ودعم اتجاهاتها الأخلاقية والالتزام بها في معادلات الأخذ والعطاء في دُور العلم وجعلها من الأهداف التعليمية وإشاعتها في الأوساط الإعلامية لتكون أساسًا لثقافة الجماعة الوطنية.

٤. قضايا الحوار الإسلامي المسيحي:

لا بد من التأكيد ابتداءً أن منطق الحوار يجب ألا تحكمه سياسات الترضيات وغض الطرف، بل يجب أن يكون الحرص على إظهار الحق هو الهدف الأسمى الذي يحتكم إليه الجميع وأن استمرارية الحوار ليست رهينة باستمرار دولة ما بعد الاستعمار كما هي عليه أو تشرزمها إلى دويلات عديدة. ولا يمتري أحد من أن نموذج الحوار الإسلامي المسيحي الإيجابي في السودان سيكون من النقاط الوضيئة في تاريخ العلاقات الإسلامية المسيحية في القارة الأفريقية؛ وذلك يعني أن نجاح أو فشل هذا الحوار سينعكس سلبًا أو إيجابًا على المستقبل الديني للقارة، فمن يراهنون على استمرار الحروب العرقية أو الدينية في القارة من تجار السلاح والقوى الدولية المناهضة للسلام والأمن الاجتماعي والديني لن تقف مكتوفة الأيدي وإنما ستتخذ من ذرائع الفتنة لتحقيق أهدافها من خلال منع أيّ حوار إيجابي يفضي إلى أي نتائج عملية أو علمية تنجح في بناء ثقافة عامة وقواسم مشتركة بين أهل الملل الكبرى في القارة.

لقد مثل السرد السابق لأشكال تطور الحوار الإسلامي المسيحي في السودان ومحطاته المختلفة معالجة ضمنية لقضايا الحوار الإسلامي المسيحي وخصوصياته التاريخية في السودان، فإن جاز لنا تلخيص قضايا الحوار في إطار مبادئ الفاروقي في الفهم والتقويم، نقول: إن إعادة فهم تاريخ السودان وفقا لتلك القيم والمبادئ وتحديد المفاصل المهمة فيه ومن ثم إعادة كتابته يمثل عملاً في غاية الأهمية والخطورة، ولا يعني ذلك باي حال من الأحوال صياغة تاريخ أيديولوجي لا تدعمه الوقائع ولا الوثائق، ولكن كتابة تاريخ من موقع يفرد مساحة لتلك الرؤى التي قمعت وأفضت لتوتر ثقافي وعرقي وديني أزكى نار الحربين الأهليتين ولا يترك ذلك بأيّ حال من الأحوال للمؤرخين وحدهم، بل يجب أن يتحرك أولئك

بيترفورد قد أسهم بنصيب في الحوار الإسلامي المسيحي في السودان وذهب لإنجاز رسالة الدكتوراه في جامعة تمبل بالولايات المتحدة الأمريكية عن تصور المسلمين للمسيح من خلال كتب السير المعاصرة التي كُتبت بأقلام مسلمين عن السيد المسيح عليه السلام، والمقال سابق الذكر يبين لنا حضور أطروحات الفاروقي في مسألة الحوار الإسلامي المسيحي عند أولئك المشتغلين بالحوار من قادة الراي في الكنائس السودانية. وما كتبه فورد من رد على تصور الفاروقي لمبادئ «ما قبل الدين» يدل على حضور الفاروقي في تفكير بعض قادة الرأي من المسيحيين في السودان، ومن ثم فإن اتخاذ كتابات الفاروقي كإطار عام للحوار الإسلامي المسيحي في السودان لن يكون أمرا غير مألوف.
(٤١) لا بد من الإشارة إلى

ضمن منظومة الحوار والتي يجب أن تنعكس في دُور العلم وأجهزة الإعلام ومعامل إنتاج ثقافة الجماعة الوطنية في مستوياتها المتعددة، ولعل الفراغ من إنجاز هذا العمل لا يتم دفعة واحدة، وإنما تتولى أمره هذه الأجهزة المختلفة ضمن تخطيط مركزي يسمح لأطرافها المختلفة بالتفاعل في أجواء من الحرية والثقة المتبادلة. وبهذه الكيفية فإن الصياغات التي ستنجز تكون معبرة عن مراحل نضج الجماعة الوطنية وطموحاتها وأشواقها في فهم الآخر وإدخاله في المجال التداولي. ولا شك أن المبادئ التي اقترحها الفاروقي ستمنع من الوقوع في مجال النسبية الأخلاقية، وستوفر مبادئ فطرية لسيادة ثقافة الأديان التوحيدية في تعيين المسائل والاستدلال عليها؛ ومن ثم فإن الصيغة التي سيتم بها إعادة فهم أدوات كتابة ذلك التاريخ وتطويرها، ورسم صورة متخيلة لذاتية الجماعة الوطنية عبر تطورهما الديني والثقافي - ستكون وفقًا لتلك المبادئ والقيم ومن ثم لن يكون التاريخ الرسمي للجماعة الوطنية حكرًا على من بيدهم السلطة والثروة لتبقى الرؤى المخالفة تواريخ سُلبت القدرة في التعبير عن نفسها بالطرق المشروعة، ومن ثم اتخذت أروقة ثانوية لتغذي ثقافة التوتر الديني والكراهية.

لا شك أن واحدة من أهم قضايا الحوار الإيجابي لفهم ذلك التاريخ هو مسألة تجارة الرق وتشكلات مؤسساته عبر تاريخ الجماعة الوطنية، خاصة أن الكنيسة الكاثوليكية قد تولت مذهبًا للنظر في هذه القضية - ولأسباب تبشيرية محضة - في الربط بين الرق والإسلام، وذلك يحتاج منّا لإعادة النظر في هذه المسألة والفصل فيها بين الحقائق التاريخية وبين أيديولوجيات الصراع الديني التبشيري، ولا شك أن هذه المسألة تعد من القضايا الحيوية التي تحتاج منّا إلى إعادة فهم وفقًا لتلك المبادئ والقيم، ولا يمتري أحد من أن هذه القضية لا زالت تؤرق الجماعة الوطنية وتثير نعرات العداء وتزكى نار الضغينة فما لم يتوفر لتلك الجماعة الفصل بينما هو تاريخي يستند إلى وقائع وتدعمه الوثائق وبينما كان ضمن آليات تشويه صورة الخصم ومحاولات حماية النفس في ظل أجواء من الصراع والعنف اللفظي والعسكري، لن تستطيع الجماعة الوطنية الوصول إلى قواسم مشتركة. وعليه فإن الوقوف على حقائق مؤسسة الرق في السودان وتجارة الرق وعكس تلك الحقائق وتدوينها في أبحاث في دور العلم والتعبير عنها في مؤسسات الأعلام ومعامل إنتاج الثقافة بمستوياتها المتعددة في داخل الجماعة الوطنية يكفل قدرًا من الاحترام والثقة المتبادل والعمل المشترك على تجاوز شبكة نفسية معقدة في تعريف الذات والتوفر على صيغ من الاحترام المتبادل. وإشاعة أجواء تمنع من تكرار أي شكل من أشكال مؤسسة الرق. ومرة أخرى لا يتوقع أن يذهب ذلك الزخم التاريخي

والحواجز النفسية بضربة لازب لكن تطور صيغ معالجة الجماعة الوطنية ومدى نضجها واتفاقها على قدر مشترك من الثوابت القانونية سيجعل إمكانيات رأب الصدع أمرًا ممكن الحدوث.

لا بد من وصل الكلام في شأن مؤسسة الرق في السودان بالحديث عن قضية تترتب على التوترات التي أحدثها فهم تلك المؤسسة، وهي ظاهرة الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب؛ فالعناية بتاريخ الحربين الأهليتين وبيان الفارق بينهما ومحاولة تجاوز آثارهما وتطبيع الصلات بين الشمال والجنوب لا على أساس تناسي الماضي، ولكن فهمه على وجه الدقة من موقع يُعمل وجهة نظر الطرفين في إطار مبادئ للفهم والتقويم يُستهدى بها بما ذكره الفاروقي، خاصة وأن العنف العسكري المتبادل قد طال المؤسسات الدينية في الجنوب. فبينما تم الربط بين «التمرد» والكنيسة من قبل الدولة وبالتالي مواجهة الكنيسة ورجالها كجزء من الصراع، فقد لقيت مؤسسات الإسلام في الجنوب عنفًا مضادًا من قبل فصائل «التمرد» بحسبانها جزءًا من الحرب الثقافية على الجنوب. والحال كذلك فإنه لا بد في إطار الحوار الإيجابي من العمل على تجاوز كل الأسباب التي أفضت إلى الحربين واتخاذ الخطوات العملية والعلمية لإحداث صورة من صور الاندماج الثقافي والعرقي المتاح حسب طبيعة المرحلة التاريخية، وتوفير غطاء قانوني ليس على أساس مبدأ التوجس والحذر المتبادل، بل على أساس مبدأ البر والقسط.

فإن كان ذلك كذلك فإن النتيجة الفعلية لذلك هي تحقيق قدر من الانتقال من مستوى الصراع الإسلامي المسيحي إلى مستوى الحوار الإسلامي المسيحي الذي سيصلح من شأن بوتقة الجماعة الوطنية لتكون أكثر حساسية في تلبية احتياجات الجميع في إطار جوّ من الاحترام المتبادل عوضًا عن العنف اللفظي والعسكري. أما إذا انفصل الجنوب عن الشمال فلا بد من استمرار نموذج الحوار الإيجابي ليستقر السلم على هيئة تمثل نموذجًا لحسن الجوار ولامتداد العلاقات الإسلامية المسيحية في القارة على أساس من التفاهم البناء الذي يحد من إمكان التدخل الأجنبي بأي شكل من الأشكال.

لا يمتري أحد في أن ذلك الفهم لنماذج الحوار ومحطاته الأساسية في تاريخ السودان وفهم قضايا الحوار الأساسية من جهة نظرية يستتبع اتخاذ خطوات عملية، وهي كذلك لا بد وأن تكون محلاً للحوار حيث إنها تمثل الجانب العملي من قضايا الحوار وهي تتعلق بالأساس ببحث السبل الناجعة في تطوير العلاقات الإسلامية المسيحية، ودعم أسباب التعاون أصحاب الديانتين وبين مؤسسات المجتمع المدني الإسلامية المسيحية، وإلا كان التحليل السابق والفهم الذي تبعه من باب إثارة المسائل والاستدلال عليها

دون السعي لمدارسة سبل حلها. ولما كان النهج الذي نبتغيه هو ليس مجرد الفهم ولكن فهم ما يمكن أن يتخذ من خطوات إيجابية لحل المشكل من أساسه. وعليه تشمل قضايا الحوار مسائل نظرية محضة وتراتيب إجرائية عملية وذلك لوصل النظر بالعمل المسدد، ومن هنا تأتي أهمية مبادئ «ما قبل الدين» لتكون وعاءً نظريًا للفهم والمباحثة وإنتاج القيم الأخلاقية.

ولا نجانب الصواب إن قلنا لا بد من أن يتحقق عند الطرف الإسلامي قناعة مفادها النظر إلى الأحكام والاجتهاد الفقهي المعاصر في إطار دستور دولة المدينة ومحاولة تجاوز قيم دولة السلطنة الإسلامية، وعليه فإن فقه الأحكام السلطانية يحتاج منا إلى مراجعة دقيقة في إطار قيم دستور دولة المدينة والتي تتيح جوًا قانونيًا وسياسيًا أقرب إلى روح نموذج الحوار الإيجابي.

ولئن كان تاريخ السودان بمفاصله التي ركزنا عليه هو لب الحوار الإيجابي فإن فهم ذلك التاريخ وفقًا للمبادئ المعرفية والخلقية التي أشار إليها الفاروقي في مبادئ الفهم ومبادئ «ما قبل الدين» تسهم في تطوير العلاقات الإسلامية المسيحية في السودان على وجه الخصوص وتلك العلاقات في مستوى القارة على وجه العموم، وذلك سبيل يُسهم في تحقيق معاني التحرر الوطني ورفع الوصاية الأجنبية عن القارة في كل أشكالها الثقافية والدينية والسياسية.

لا بد من القول: بأن المساهمة في تشيد دور مسيحية تعليمية في مستوى التعليم الجامعي ستسهم في توطين الكنيسة المسيحية في السودان ومن ثم تكون قضاياه واهتمامات خريجيها، وخطابها الديني مرتبط بتطوير الجماعة الوطنية، وبالطبع لا يُعتقد من ذلك استبدال الوصاية الأجنبية على الكنيسة بوصاية إسلامية، فإن ذلك الغرض لا محالة سيسهم في خلق توتر ديني لا يستقيم وأسس الحوار الإيجابي المنشود، بل لا بد وأن تتوفر تلك القناعة من داخل الكنيسة نفسها لإنجاز ذلك الهم المعرفي اقتداءً بالكنيسة الماثوليكية في أمريكا اللاتينية والتي أنجزت لاهوت التحرر الذي قبلته المؤسسة الكنسية في روما على مضض، ولكن جعل من الكنيسة الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية جزءًا فعّالاً في بناء الجماعة الوطنية ومواجهة أشكال الهيمنة الأجنبية.(٤١)

إضافة إلى ذلك فلا بد من تدريس مادة مقارنة الأديان بالتركيز على الإسلام والمسيحية، ومفردات هذه المادة لا بد أن تخضع لبيان القناعات الإسلامية والمسيحية في قضايا الكون والإنسان والحياة، ويتولى تدريس الجزء الإسلامي المسلمون والجزء المسيحي المسيحيون، وتكون أهداف المقرر تحقيق معنى التعارف والوصول إلى كلمة سواء لا إثارة الجدل اللاهوتي العقيم، وأن يتم تدريب من يتولون تدريس هذه المادة على قيم

أن محاضرة البابا بندكت السادس عشر في جامعة ريجنبرج بتاريخ ٢٠٠٦/٩/١٢ والتي أثارت كثير من ردود الفعل الغاضبة وسط المسلمين وقام بعض العلماء بتدبيج ردود علمية عليها. لكن المثير للاهتمام في تلك المحاضرة هو أن البابا قد جعل العقلانية صنو العقل اليوناني وأن المسيحية قد قامت على العقلانية اليونانية والوحي الديني العبراني؛ ولذلك فإن دعوة تجريد المسيحية من الهيلينية يجب أن تقف عند ذلك الحد الذي يُعطي المسيحية خصوصيتها الدينية. والحال كذلك يبدو أن محاولات توطين المسيحية في إفريقيا ستلقى من قيادة الكنيسة الكاثوليكية كل العنت إن سعت تلك المحاولات تجريد اللهوت الديني المسيحي من تلك الخاصية الأوربية. ولا يخفى على الناظر بتأمل أن التراث العبراني الذي تحرك من خلاله السيد المسيح لم يكن خاليًا من العقلانية. والحال كذلك فإن دعوى البابا بندكت السادس عشر من أن التحرر من الهيلينية يجب أن يقف عند حدّ اعتبار أن المسيحية في تشكلها التاريخي وفقاً للعناية الإلهية قد جمعت بين عقيدة العهد القديم وعقلانية الإغريق لذا صارت عقلانية الإغريق جزءاً جوهرياً من المسيحية ولا تخضع لمبدأ الـ Dehellenization ومن ثم فإن الشكل الأوربي للمسيحية هو الذي يجب أن يسود، فالدعوة موجهة للكنائس الأفريقية عامة والكنيسة الكاثوليكية السودانية على وجه الخصوص في بيان موقف لاهوتي من هذا النظر الذي قُصد منه تبعية الكنائس الأفريقية – الكاثوليكية – لهذا الشكل من المسيحية والحجر عليها في تطوير فهم للمسيحية هو أقرب لتعاليم المسيح كما وردت في الأناجيل دون الحاجة إلى تلك

ومبادئ «ما قبل الدين» كإطار أولي وأي قيم معرفية وخلقية أخرى يمكن أن تضاف إليها.

والحال كذلك لعله من المفيد البحث في إمكانية قبول نسبة من الطلاب المسيحيين في معاهد التعليم الإسلامي العليا خاصة في الكليات العملية والتقنية وتشجيع التحاقهم بمجال الدراسات العليا في كل التخصصات بما فيها تخصصات الدراسات الإسلامية. قد تبدو بعض هذه المقترحات العملية منافية لقناعات بعض القائمين على أمر الحوار من الطرفين لكن مجرد نقاشها باعتبارها قضايا للحوار الإيجابي يفتح السبل لأوجه التعاون لما هو دون ذلك، ومن ثم يوفر الطريق لسقف معرفي للحوار قد يشمل قضايا أكثر جرأة وعمقًا لمعرفة الآخر وإدراجه في المجال التداولي الخاص.

والحال كذلك لا بد من إنجاز دراسات معمقة عن الإسلام في الجنوب، خاصة تلك الدراسات التي تُعنى بالكيفيات التي تحوّل بها بعض أهل الجنوب إلى الإسلام والتفاعل الذي تم بين الديانات الأفريقية التقليدية والإسلام وكيفيات تطوير المؤسسات الدعوية في أُطر نموذج الحوار الإيجابي وفقًا للقيم المعرفية والخلقية التي اقترحها الفاروقي، وفي المقابل لا بد من تشجيع المسيحيين لإنجاز نفس المهام العلمية، ولا شك أنه من المفيد التوفر على حلقات عمل علمية مشتركة لتبادل الخبرات العلمية والعملية في هذا الصدد. ولما كانت الديانات الأفريقية التقليدية تمثل الروح الثقافية الأكثر عمقًا وتأثيرًا في الجنوب، فلا بد من العناية بها في مجال البحث العلمي الذي ستعود فائدته على الجانبين في التعامل بالحساسية والوعي المطلوب لفهم إنسان الجنوب والعمل بصورة إيجابية في دمجه في الجماعة الوطنية.(٤٢)

أخيرًا إن جانب تطوير العلاقات بين مؤسسات المجتمع المدني الإسلامية والمسيحية يتم في إطار الحوار الإيجابي على أساس التعاون المشترك في البرامج الصحية والتعليمية والإعلامية والإرشادية والاجتماعية والتقنية، كل ذلك الغرض منه الانتقال من مستوى التنافس الكيدي إلى مستوى التعاون لتحقيق أهداف الجماعة الوطنية. ولعلّ في سبل التعاون بين هذه المؤسسات ما يزكى روح الاحترام المتبادل والثقة والتي تنعكس إيجابًا على المستويات المتوسطة والدنيا في الحوار الإيجابي، والفرق الجوهري بينها وبين قضايا الحوار السابقة هو أن تلك القضايا هي من باب المسائل التي تُعنى بها الصفوة المتعلمة والخاصة من الطرفين لكن مستوى تطوير العلاقات بين مؤسسات المجتمع المدني يشمل الجميع، وقضاياه هي مسائل الحياة اليومية.

٥. خلاصات:

العقلانية الإغريقية التي تمثل واحداً من تشكيلات المسيحية عبر تاريخها الطويل. هذا بالإضافة إلى أن موقف البابا ينطوي على مغالطات مفادها أن التراث الديني العبراني كان مفتقراً لعقلانية الإغريق وجاءت المسيحية في صورتها الأوروبية مكملة لذلك النقص، وذلك قد يعني ضمناً أن المسيح عليه السلام قد بلّغ ديناً ناقصاً اكتمل حينما ترجمت تعاليمه للإغريقية.

(٤٢) انظر G. Lienhardt. Divinity and Experience. The Religion of Dinka (Oxford: The Clarenden Press. 1961). Robert O. Collins. The Southern Sudan in Historical Perspective (Tel Aviv: Tel Aviv University Press. 1975). Francis M. Deng. The Dinka of The Sudan (New York: Holt. Rinehart and Wiston.1972). Africans of Two Worlds: The Dinka in Afro-Arab Sudan (New Haren: Yale University Press. 1978). The Man Called Deng Majok: A Biography of Power Polygamy and Change (New Haren: Yale University Press. (1986). E. E. Evans-Prichard. The Nuer (London: Oxford University Press. (1968).. The Azande (London: Oxford University Press. (1971) وهذه الأبحاث وغيرها تمثل بداية لحركة علمية يُقصد بها توفير مادة علمية بصورة منتظمة عن جنوب السودان.

لقد ذهب بنا القول إلى مسائل وقضايا متشعبة في شأن الحوار الإسلامي المسيحي في السودان، وقد قررنا القول في الأسس المعرفية والمعضلات التاريخية التي تكتنف ذلك الحوار وعملنا على بيان كيفيات إدارة ذلك الحوار بصورة إيجابية واقترحنا جملة من التدابير العملية وفقًا لتلك الرؤية المعرفية والقيم الأخلاقية التي صدرنا عنها، ولقد كان همنا الأساسي هو دعم كل أشكال الحوار الإيجابي في مستوياته العليا من عقد مؤتمرات سنوية وورش عمل مشتركة لمناقشة قضايا التعليم الديني في السودان ومسائل الحوار في تاريخ السودان وفهم مؤسسة الرق والقيم الأخلاقية والدينية التي تحكم الجماعة الوطنية في السودان وكيفيات تجاوز العنف اللفظي والمعنوي والبدني واحتواء تداعيات توقيع اتفاقيات السلام في مشاكوس ٢٠٠٢ واتخاذ تدابير عملية في إثراء نموذج الحوار الإيجابي في مستوياته المختلفة من تدريس مادة للأديان المقارنة في درو العلم الجامعية ودعم المعاهد العليا المسيحية لتوطين الكنيسة في إطار الجماعة الوطنية وقبول نسبة من الطلاب المسيحيين في الجامعات الإسلامية في السودان وإنجاز دراسات معمقة عن الإسلام والمسيحية والأديان الأفريقية التقليدية في الجنوب وأخيرًا في المستويات الوسيطة والدنيا لهذا الحوار الإيجابي لا بد وأن ينعكس في اتخاذ تدابير عملية لتنشيط سبل التعاون بين مؤسسات المجتمع المدني المسيحية والإسلامية والتنسيق فيما بينها للانتقال من مستوى التنافس الكيدي إلى مستوى التعاون البناء. وفوق ذلك فإن الحوار الإيجابي سيسهم في إصلاح التعليم وقيمه ويرفد أجهزة الإعلام بمادة تركز أسباب قوة وتماسك الجماعة الوطنية.

وبعد فكل ما قيل عن الأسس المعرفية والخلقية في تجاوز المعضلات التاريخية وبناء نموذج الحوار الإيجابي يبقى في دائرة التحقيق العلمي ولا يتعداها ما لم تقم الجهات المعنية بالحوار من قبل الطرفين لاتخاذه سبيلاً لبداية نسأل الله أن يحالفها التوفيق والسداد.

ملاحظات على مجتمع المعرفة في العالم العربي



• د. بهاء الدين مكاوي

• أستاذ مساعد بقسم العلوم السياسية. جامعة النيلين، مدير الدراسات والبحوث بالمركز العالمي للدراسات الأفريقية.

■ تمهيد:

كثر الحديث في السنوات الأخيرة عن مجتمع المعرفة حيث عقدت مئات المؤتمرات العلمية والندوات والحلقات النقاشية التي تناولت بالدراسة والتمحيص مجتمع المعرفة: ماهيته، وخصائصه، ومؤشرات قياسه، وأهميته في الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

لقد تنامى - في الفترة الأخيرة - الاعتقاد بالدور المحوري والحاسم للمعرفة في رسم حاضر البشرية ومستقبلها، وتوارى - إلى حد كبير - الاعتقاد بأهمية الأصول المادية: العمل ورأس المال، كأساس للتطور والتقدم في المستقبل.

ومنذ مطلع التسعينات من القرن الماضي برز اتجاه ينوِّه بالثورة الرقمية وأثرها على مستقبل البشرية، وذلك إثر الثورة التي حدثت في مجال تكنولوجيا المعلومات خاصة الشبكة الدولية للمعلومات «الإنترنت». لقد أشار علماء من أمثال كريستوفر فريدمان ولوك سوتي وجيوفاني روسي - إلى أنَّ الثورة الرقمية ستكون هي القوة المحركة والدافعة نحو موجة جديدة من الرخاء والنمو الاقتصاديين وهو ما أُعتبر فتحاً تكنولوجياً جديداً(١).

وفي الواقع، فإنّ التنبؤ بظهور مجتمع المعرفة يرجع إلى الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي. لقد كتب العالم كولن كلارك في الأربعينيات عن (البنية الصناعية للمجتمعات المعاصرة)، وخلص إلى نتيجة مهمَّة مفادها أن النشاطات الاقتصادية في تلك المجتمعات سوف تتجه تدريجياً نحو الخدمات، وهي ملاحظات ظهرت أكثر وضوحاً وتحديداً في فترة لاحقة في كتابات ماشلوب (١٩٦٢م) وآلان تورين (١٩٦٩م)، ودانيال بال (١٩٧٣م)، ومارك بور (١٩٧٧م).(٢) حيث أشار بعضهم إلى دور المعرفة والمعلومات في مستقبل البشرية.

لكن استخدام المصطلح في الدراسات الاجتماعية وفي أجهزة الإعلام وشيوعه على ألسنة العامة، بدأ يفرض نفسه منذ منتصف التسعينيات. فما الذي أدى إلى ظهور هذا المصطلح؟ ما هو التطور التقاني والاجتماعي الذي قاد إلى ظهوره؟ وما المقصود بمجتمع المعرفة؟ ما هي خصائصه وسماته ومؤشرات قياسه؟ أين يقف العالم العربي من هذا التطور؟ ما هي العقبات التي تواجهه، وكيف يمكن التغلب عليها؟ ما هو مستقبل مجتمع المعرفة في العالم العربي؟

تهدف الورقة للإجابة على هذه التساؤلات، وبالتالي، فهي تهدف إلى التعريف بمجتمع المعرفة: ماهيته وخصائصه، كما ترمي إلى الوقوف على مسار مجتمع المعرفة في العالم العربي، والشوط الذي قطعته البلدان العربية في هذا الصدد. كما تسعى الدراسة إلى استشراف مستقبل مجتمع المعرفة

(١) الصادق رابح، «مجتمع المعلومات: في البحث عن فاعلية معرفية للمفهوم»، سلسلة عالم الفكر، المجلس القومي للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد ٣٦، (يوليو- سبتمبر) ٢٠٠٧م، ص١٢.

(٢) المرجع السابق ص ٩-١٠

في الوطن العربي.

وعليه، فإن هذه الورقة تقوم على ثلاثة محاور رئيسية، وذلك على النحو التالي:

المحور الأول - مجتمع المعرفة: ماهيته وخصائصه

المحور الثاني - مسار مجتمع المعرفة في العالم العربي

المحور الثالث - مستقبل مجتمع المعرفة في العالم العربي

أولاً: مجتمع المعرفة: ماهيته وخصائصه:

على الرغم من الانتشار الواسع لمصطلح (مجتمع المعرفة)، إلاّ أن هذا المصطلح يعد من أكثر المصطلحات غموضاً والتباساً، فبالإضافة إلى التعريفات الكثيرة الواردة بشأن هذا المصطلح والاختلافات الكبيرة بين العلماء والباحثين حول مدلوله، فإن مما يزيد من غموضه هو وجود مصطلحات أخرى - إلى جانب هذا المصطلح - تشير إلى المعنى نفسه تقريباً، مثل: المجتمع المعرفي، مجتمع المعلومات، المجتمع الشبكي... الخ، وهو ما يزيد المصطلح غموضاً وإبهاماً.

لقد عرّفت اليونسكو مجتمع المعرفة بأنّه: «المجتمع الذي تقوم فيه عمليات النمو والتطور والابتكار على الاستعمال الأمثل للمعلومات وتكنولوجيا المعلومات والاتصال»(٣).

أما برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) فقد عرّفه من خلال تقرير التنمية الإنسانية على أنه هو «ذلك المجتمع الذي يقوم أساساً على نشر المعرفة وإنتاجها وتوظيفها بكفاءة في جميع مجالات النشاط المجتمعي: الاقتصاد، والمجتمع المدني، والسياسة، والحياة الخاصة، وصولاً لترقية الحالة الإنسانية بإطراد... (إنه) اعتماد المعرفة مبدأ ناظماً لجماع الحياة البشرية»(٤).

وعرفه بعضهم بأنّه: «المجتمع الذي يسهم بفاعلية في إنتاج المعرفة وتطويرها وليس مجرد إتقان الاستفادة منها، وحسن استعمالها وتوظيفها»(٥).

وعلى الرغم من أن بعضهم يستخدم مصطلح (مجتمع المعلومات) كمرادف لمصطلح (مجتمع المعرفة)، إلا أن هنالك من يميز بينهما بشكل واضح: فطبقاً لأبي زيد «يختلف مجتمع المعرفة عن مجتمع المعلومات الذي يقوم على استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصال، في أنه (أي مجتمع المعرفة) مجتمع قادر على إنتاج البرمجيات (أشكال المعرفة المختلفة)، وليس فقط استخدام، أو حتى، إنتاج المعدات الصلبة أو الأجهزة التي تستخدم في الحصول على المعرفة» (٦).

ويشير بعضهم إلى أنّ «المعرفة أشمل وأوسع من المعلوماتية نوعاً وكماً: فالمعرفة هي استخدام المعلوماتية من أجل منفعة أو فائدة، وبما أن المنفعة شيء نسبي، فلابد إذن لكل معرفة من فلسفة تضع لها محددات المنفعة والفائدة»(٧)

(٣) عوض حاج علي، «منظومة مجتمع المعرفة ودورها في دعم الدخل القومي وتحقيق الأمن الشامل»، مجلة أفكار جديدة، العدد (١٣)، ديسمبر ٢٠٠٥م، ص٦٤.

(٤) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣م، ص ٥.

(5) http// Pr.Sv. net.December 2006.

(٦) أحمد أبو زيد، المعرفة وصناعة المستقبل، كتاب العربي رقم (٦١)، الكويت، يوليو ٢٠٠٥م، ص١٠١.

(٧) عوض حاج علي، مرجع سابق، ص ٦٣ - ٦٤.

ومع ذلك فإن نظرة على التعريفات السابقة تؤكد على عدم وجود اختلاف جوهري، فكل التعريفات تركز على استخدام المعلومات وتكنولوجيا المعلومات بكفاءة تامة وتوظيفها للنهوض بالمجتمع، ونلاحظ مثلاً، أن تعريف اليونسكو لم يشر بوضوح إلى أهمية (إنتاج) المعرفة وتسويقها، إلاّ أن الاستخدام الأمثل للمعلومات وتكنولوجيا المعلومات والذي ورد في تعريف اليونسكو يتضمن إنتاجها وتسويقها بما ينعكس على الأوضاع الاقتصادية للدولة، ويشكل جزءاً مقدراً من الناتج القومي الإجمالي.

ولئن اختلف العلماء والباحثون حول تعريف موحد لمجتمع المعرفة، إلاّ أنهم اتفقوا على خصائصه وسماته العامة، ذلك أن هناك ما يشبه الإجماع على أن مجتمع المعرفة يشير إلى وجود مستويات عليا من التعليم والبحث والتنمية، وتكنولوجيا المعلومات والاتصال، وهناك مؤشرات يمكن الاعتماد عليها في وصف وقياس مجتمع المعرفة، مثل: مدى الاهتمام بالبحث العلمي والتنمية، والاعتماد على الكمبيوتر والإنترنت، والقدرة التنافسية في مجال وإنتاج ونشر المعرفة (٨).

ولا يكفي حصول مجتمع ما على المعلومات واستخدامها بفاعلية لوصف هذا المجتمع بأنه مجتمع معرفة، بل لابد - لينطبق عليه هذا الوصف - أن يكون منتجاً للمعرفة ومسوقاً لها، وأن يسهم الدخل المتأتي من المعرفة والمعلومات بنصيب معقول في الدخل القومي الإجمالي للدولة المعنية.

وبالتالي لابد، لإطلاق وصف مجتمع معرفة على أي مجتمع، أن تحل المعرفة فيه محل المال ورأس العمل، وكذلك محل التنظيم والإدارة الصناعية، وهو السبب في إطلاق بعضهم على هذه المرحلة اسم مرحلة المجتمع ما بعد الصناعي.

ولعل من أبرز خصائص مجتمع المعرفة الآتي(٩):

١/ وجود مستويات عالية من التعلم الجيد.

٢/ نمو متزايد في قوة العمل التي تملك المعرفة وتستطيع التعامل معها.

٣/ انفتاح أسواق العمل أمام المتفوقين في العلم والتكنولوجيا.

٤/ القدرة على الإنتاج باستخدام الذكاء الصناعي.

٥/ وجود مراكز للبحوث القادرة على إنتاج المعرفة والاستفادة من الخبرات المتراكمة، والمساعدة في خلق وتوفير المناخ الثقافي الذي يمكنه فهم مغزى التغييرات والتجديدات ويتقبلها ويتجاوب معها.

٦/ انفتاح كبير في نظم الاتصالات والمعلومات، وسرعة كبيرة في الوصول إلى المعلومة المطلوبة.

٧/ التوجه نحو الصناعات ذات الكثافة العلمية العالية على حساب كثافة اليد العاملة.

وتتألف منظومة المعرفة من بنى رمزية تشمل المعطيات والمعلومات

(٨) احمد ابو زيد، مرجع سابق، ص ١٠١ - ١٠٢.

(٩) المرجع السابق.

والأفكار والإجراءات التي يمتلكها الأفراد والمجتمع ككل. وبالتالي، فهي تنطوي على كل ما يدخل في تشكيل البنى الرمزية مثل التعليم والخبرة المكتسبة حياتياً وعملياً (١٠).

دور مجتمع المعرفة / المعلومات في التنمية الاقتصادية والاجتماعية:

يستخدم الباحث هنا ولأغراض الورقة مصطلحي مجتمع المعرفة ومجتمع المعلومات كمترادفين، ويستخدم عبارة مجتمع المعرفة / المعلومات باعتبار أن التطور المهم في هذا السياق ليس المعرفة ولا المعلومات لأن «المعرفة والمعلومات كانتا دائماً حاضرتين وأساسيتين في أي مجتمع... إن ما يمثل الجدة في عصرنا يكمن في مجموع التكنولوجيات المعلوماتية»(١١)

لقد مرت البشرية بثلاث مراحل رئيسية تمثلت في الآتي:

١/ مرحلة ما قبل الثورة الصناعية:

ركزت هذه المرحلة على الإنتاج المحدود من أجل الاستهلاك الذاتي، وتم التركيز خلال هذه المرحلة - غالباً - على الإنتاج الزراعي والحيواني.

٢/ مرحلة الثورة الصناعية:

تم التركيز خلال هذه المرحلة على الإنتاج الصناعي الوفير Large-Scale Production، وتميز الإنتاج خلال هذه المرحلة بأنه إنتاج للأغراض التجارية وتحقيق الأرباح. وهو ما اقتضى استعمار البلدان الأخرى في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية من أجل الحصول على المواد الخام والأيدي العاملة الرخيصة وفتح الأسواق أمام المنتجات الأوربية المصنعة.

٣/ مرحلة ثورة العلوم والتكنولوجيا:

التي انفجرت بصورة واسعة مع نهاية القرن العشرين في المجالات: الالكترونية والنووية والفيزيائية والكيميائية والبيولوجية والفضائية.

والشكل أدناه يبين واقع النهضة خلال قرن من الزمان (منذ مطلع القرن العشرين)

شكل (١) يوضح واقع النهضة في قرن



المصدر: د. ميلاد سبعلي. اليات النهضة في زمن العولمة في htpp://www.ssnp.info.

(١٠) كريم أبو حلاوة، «أين العرب من مجتمع المعرفة» في: http // www.mokarabat.com

(١١) الصادق رابح، مرجع سابق، ص١٤.

لقد أدى التطور في المجال التكنولوجي إلى تمكين الإنسان من السيطرة على الطبيعة بصورة غير مسبوقة فقد بدأت الثورة المعلوماتية بصناعة الحاسوب في منتصف القرن الماضي، ومثلت صناعة الحواسيب الثورة الثالثة - بعد الكتابة والطباعة - في مجال المعلومات، وأمكن بفضل هذه الحواسيب تخزين كميات وافرة من المعلومات وتصنيفها والاستفادة منها.

لقد أصبحت المعلومات هي العنصر الأساسي في الحياة الاقتصادية، وغدت تكنولوجيا المعلومات - وليس رأس المال أو القوى العاملة - هي أساس النمو الاقتصادي.

لقد تحولت المجتمعات الصناعية إلى مجتمعات قائمة على إنتاج المعلومات وتوزيعها، وأصبح قطاع الخدمات لا الصناعة - كما تنبأ كلارك وماشلوب وآلان تورين ومارك - هو الأكثر أهمية في الوقت الراهن، واستقطب قطاع الخدمات ٧٥٪ من العمال، ٦٦٪ منهم في قطاع المعلومات وحده.

لقد أصبح إسهام هذا القطاع واضحاً في الدخل القومي، وأصبحت نسبته فيه تزداد باضطراد على حساب القطاعات الأخرى. لقد تحول الاقتصاد العيني الذي كان سائداً في السابق إلى اقتصاد رمزي، وأدّى التطور الذي حدث في مجال تكنولوجيا الاتصالات إلى القفز فوق الحواجز والمسافات والحدود، وذلك من خلال الفضائيات، والإنترنت، والهواتف النقالة، والفاكس، وانعكست الزيادة في هذا القطاع على حجم التجارة العالمية بشكل عام خلال العقدين الأخيرين.

تغيرت معايير تقييم السلعة بفضل هذه التطورات، وأصبح تقييم السلعة «لا يتم فقط حسب ما يدخل في تكوينها من مواد خام، أو ما بذل في إنتاجها من جهد، أو ما انفق عليها من رأسمال، وإنما حسب المعرفة التي أدت إلى ابتكار تلك السلعة وإنتاجها. فالمعرفة تعتبر أهم عامل في الإنتاج، ومن هذه الناحية فإنها تفوق رأس المال والجهد المبذول في العمل، فالذي يحدد قيمة السلعة المعرفية إذن هو - في المحل الأول - الابتكار والفكر الكامن وراء إبداع تلك السلعة وإنتاجها»(١٢)

إن الأهمية الاقتصادية لمجتمع المعرفة تكمن - كما سبقت الإشارة - إلى أن المعرفة أصبحت سلعة تباع وتشترى. وقد عبر أحد المفكرين الأمريكيين عن ذلك بقوله «إن المعرفة التي لا تباع ولا تشترى هي معرفة عديمة الجدوى» وبالتالي ظهرت مقولات جديدة تتحدث عن (اقتصاديات المعرفة) و(اقتصاديات المعلومات)... الخ.

وبالتالي لابد أن تنتج المعرفة بهدف بيعها والاستفادة من عائداتها في زيادة الدخل القومي. بل إن إنتاج المعرفة (وتسويقها) هو من الشروط اللازمة لوصف مجتمع ما بأنه مجتمع معرفة / معلومات.

إن المعلومات كمورد اقتصادي لها خصوصيتها وإيجابياتها (١٣) التي تتمثل

(١٢) أحمد أبو زيد، مرجع سابق، ص ١٠٠.
(١٣) كليب سعيد كليب، «اقتصاد المعرفة والأمن الاقتصادي العربي»، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٩٣، يوليو ٢٠٠٣م، ص ٢٨، ٢٩.

في الآتي:

١/ المعلومات تتوافر - عادة - بشكل كبير يفوق الطلب عليها، وبالتالي فإنها لا تعاني من مشكلة الندرة. وتصبح قيمة المعلومة عالية أو متدنية استناداً إلى فائدتها وجدواها والعائد منها، وليس على أساس العرض وقانونه.

٢/ إنها لا تفنى عند استعمالها مثل الموارد الأخرى المادية، بل إن استهلاكها يزيد من قيمتها، كما أنها تتجدد إلى ما لا نهاية، ويمكن استخدامها من قبل عدد كبير من الناس في وقت واحد. كما أنها لا تتطلب تكاليف كبيرة من الطاقة والموارد الطبيعية، وهي - بالتالي - منخفضة التكاليف، كما أنها منتجات صديقة للبيئة لأنها لا تترك نفايات ملوثة للبيئة.

٣/ هي - خلافاً للموارد الأخرى - تكاد تكون مشاعة عالمياً، ورغم محاولات الدول السيطرة عليها وإخضاعها لقوانين الملكية الفكرية، فإنها تقع خارج سيطرة الدول والحكومات والشركات، بما يؤدي إلى انتشارها والاستفادة منها بأقل تكلفة.

٤/ كما أن المعلومات، رغم اتساعها، فهي قابلة للتجزئة، والضغط، والتكثيف، والدمج، والتلخيص. كما أنها سهلة النقل، وسهلة التخزين في الإسطوانات والأقراص المدمجة.

ثانياً - مجتمع المعرفة في العالم العربي:

على الرغم من مضي أكثر من ثلاث سنوات على صدور تقرير التنمية الإنسانية العربية الخاص بمجتمع المعرفة في الوطن العربي، إلا أنّ هذا التقرير لا يزال هو أفضل المراجع فيما يتعلق بالتعليم ومجتمع المعرفة في العالم العربي.

لقد أشار تقرير التنمية الإنسانية البشرية للعام ٢٠٠٢م إلى أنّ العالم العربي يعاني من ثلاث نواقص أساسية، هي: التعليم والحرية وتمكين المرأة، وخلص ذلك التقرير إلى ضرورة تأسيس المجتمعات العربية على الآتي:

١/ الاحترام القاطع للحقوق والحريات الإنسانية؛ باعتباره حجر الزاوية في بناء الحكم الصالح المحقق للتنمية الإنسانية.

٢/ تمكين المرأة العربية عبر إتاحة جميع الفرص، خاصة تلك المُمكّنة من بناء القدرات البشرية للبنات والنساء على قدم المساواة مع (أشقائهن) الذكور.

٣/ تكريس اكتساب المعرفة وتوظيفها بفعالية في بناء القدرات البشرية، وتوظيفها بكفاءة في جميع صنوف النشاط المجتمعي، وصولاً إلى تعظيم الرفاه الإنساني في المنطقة.

وبناء على ذلك، تقرر أن يفرد كل تقرير من تقارير الأعوام الثلاثة اللاحقة لمناقشة موضوع واحد من هذه الموضوعات الثلاثة. لذلك جاء التقرير الصادر عام ٢٠٠٣م - والذي نحن بصدد استعراض بعض أجزائه هنا - ليتناول بالدراسة موضوع التعليم ومجتمع المعرفة في الوطن العربي. وجاء التقرير الصادر عام

٢٠٠٤م ليناقش قضية الحرية في العالم العربي، بينما صدر التقرير الثالث عام ٢٠٠٥م، وخصص لمناقشة أوضاع المرأة في العالم العربي وسبل تمكينها: سياسياً واجتماعياً واقتصادياً.

مجتمع المعرفة في تقرير التنمية الانسانية العربية للعام ٢٠٠٣م:

يبدأ التقرير بتقديم تعريف لمجتمع المعرفة على أنه «المجتمع الذي يقوم أساساً على نشر المعرفة وإنتاجها وتوظيفها».

ثم يشير التقرير إلى أن أخطر مشاكل التعليم في العالم العربي تتمثل في نوعية التعليم، الأمر الذي يتطلب معالجة متكاملة تشمل مكوناته الرئيسية (السياسات التعليمية . المدرسين . شروط عمل المدربين . المناهج الدراسية . ومنهجيات التعليم).

ومن خلال التقرير تتكشف حقائق في منتهى الخطورة منها (١٤):

١/ إن العالم العربي ينفق ما لا يزيد على ٢٪ من إجمالي الدخل القومي على التعليم، وهي نسبة ضعيفة مقارنة بإنفاق الدول المتقدمة في هذا المجال، والذي يتراوح بين ٣ - ٢,٣٪، خاصة، وقد أشار التقرير إلى أنّ أغلب هذه الأموال - على قلتها - تدفع كرواتب للعاملين في حقل التعليم.

٢/ يوجد في العالم العربي عالم واحد لكل ألف نسمة، بينما نجد ٤ علماء لكل ألف نسمة في الدول المتقدمة.

٣/ ينخفض عدد الصحف في البلدان العربية إلى أقل من ٥٣ لكل ألف شخص، مقارنة بـ٢٨٥ صحيفة لكل ألف شخص في البلدان المتقدمة. كما أن الصحافة العربية - وفقاً للتقرير - هي «محكومة ببيئة تتسم بالتقييد الشديد لحرية الصحافة والتعبير عن الرأي. وتكشف الممارسات الفعلية في العديد من البلدان العربية أنها كانت مصادرة لهذه الحرية سواء بإغلاق الصحف أو مصادرتها أو تعطيلها».

٤/ تتميز حركة الترجمة في العالم العربي بالركود، ففي مطلع الثمانينات كان متوسط الكتب المترجمة لكل مليون نسمة هو ٤,٤ كتاب، بينما بلغ العدد ٥١٩ كتاباً في المجر، و٩٢٠كتاباً في أسبانيا لكل مليون شخص. وأشار التقرير إلى أنّ عدد الكتب المترجمة في العالم العربي منذ عهد المأمون هو ١٠,٠٠٠ كتاب، وهو يوازي ما تترجمه أسبانيا في عام واحد.

٥/ لا يزيد عدد العلماء العاملين بالبحث والتطوير في العالم العربي كله عن ٣٧١ لكل مليون نسمة، بينما المعدل العالمي هو ٩٧٩ عالماً لكل مليون نسمة.

٦/ أعداد الكتب المنتجة في العالم العربي لم تتجاوز ١,١٪ من الإنتاج العالمي، رغم أن العرب يمثلون ٥٪ من سكان العالم.

٧/ إنتاج الكتب الأدبية في العالم العربي عام ١٩٩٦م لم يتجاوز ١٩٤٥ كتاباً، وهو يمثل فقط ٠,٨٪ من الإنتاج العالمي، وهو أقل مما أنتجته دول مثل تركيا التي لا يتعدى سكانها ربع سكان البلدان العربية.

(١٤) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣م.

٨/ تمثل الكتب الدينية ١٧٪ من عدد الكتب الصادرة في البلدان العربية، بينما لا تتجاوز هذه النسبة ٥٪ من الكتب الصادرة في مناطق العالم الأخرى.

بالإضافة إلى هذه المعلومات الواردة في ثنايا التقرير، هناك حقائق أوردتها مصادر أخرى تتعلق بمجتمع المعرفة في العالم العربي، منها أن من بين ٣٠٠,٠٠٠ شخص حاصل على الدرجة الجامعية الأولى في عام ٩٥/ ١٩٩٦م، هاجر ٧٠,٠٠٠ شخص إلى الخارج، وأن ١٥,٠٠٠ طبيب غادروا العالم العربي بين عامي ١٩٩٨م و٢٠٠٠م، ولم يعد للعالم العربي أكثر من ١٠٪ من أصل ١٢٠٠ حصلوا على درجة الدكتوراة في الولايات المتحدة الأمريكية ودول الاتحاد الأوربي (١٥).

كذلك أشار الباحث عمر كوش إلى أن استخدام اللغة العربية يمثل أقل من ٦ بالألف من مواقع الانترنت، وبرغم سيطرة اللغة الإنجليزية على المواقع (٤٧,٥٪) فإن اللغات الأخرى لها نصيب، حيث تبلغ اللغة الكورية ٤,٤٪، والإيطالية ٣,١٪، والبرتغالية ٢,٥٪. وإن عدد مستخدمي الإنترنت في البلدان العربية بلغ عام(٢٠٠٢م)١٢ مليوناً، أي ما نسبته ٤,٣٪ (١٦).

لقد أوضحت دراسات علمية قامت على إحصائيات دقيقة أن العالم العربي يستورد من الكتب والمنشورات أكثر مما يُصدِّر بكثير.. والجدول أدناه يقارن بين موقف بعض الدول العربية في مجال الكتاب والنشر وبعض الدول المتقدمة.

■ **جدول رقم (١) يوضح حجم صادرات وواردات بعض الدول العربية مقارنة ببعض الدول الغربية في مجال الكتاب والنشر خلال العام ١٩٩٧م**

البلد	التصدير بآلاف الدولارات	الاستيراد بآلاف الدولارات	الموازنة
السعودية	١٠٣٢	٦١٣٧٣	-٦٠٣٤١
عمان	٤٤٦	٣٧٠٣	-٣٢٥٧
تونس	١٣٦٤	١٤٦٤٢	-١٣٢٧٨
المغرب	٨٦٠	٢١٥٤٣	-٢٠٦٨٢
مصر	٤٥٨٨	١٣٣٥٨	-٨٧٧٠
الجزائر	١٧	٩٧١٧	-٩٧٠٠
الولايات المتحدة الأمريكية	٢٠٩٥٣٨١	١٤٠٦٣٨٠	+٦٨٩٠٠١
فرنسا	٦٠٣٦٩٥	٥٧٢٩١٩	+٣٠٧٦٦
ألمانيا	٨٦١٦٩١	٤٧٤٨٣٠	+٣٨٦٨٦١

• المصدر: المنجي الزيدي، الثقافة والمال: دراسة في مستقبل التنمية الثقافية في العالم العربي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ٢٩٣، يوليو ٢٠٠٣م، ص٧٠. نقلاً عن إحصائيات اليونسكو لعام ١٩٩٩م (بتصرف).

الواضح من هذا الجدول هو أن استيراد هذه الدول الست أكثر من صادراتها في مجال الكتاب والنشر، وأن مجموع عائدات صادراتها لا يتجاوز ١,٤٪ من

(١٥) محمد سعيد إدريس، «رؤية تحليلية لتقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣م» في: منير الحمش (تحرير)، أعمال الحلقة النقاشية حول تقرير التنمية الإنسانية للعام ٢٠٠٣م، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية (مركز سوريا)، دمشق ٢٠٠٤م، ص٧٠.

(١٦) عمر كوش، «الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة» في موقع كفاية، بتاريخ ٢٠٠٥/٩/٣٠م.

عائدات الصادرات الفرنسية في مجال النشر، و١٪ من عائدات الصادرات الألمانية، و٠,٣٪ من عائدات صادرات الولايات المتحدة الأمريكية.

أما موقع العالم العربي في مجال سحب الصحف اليومية فيوضحها الجدول التالي:

■ **جدول رقم (٢)**

إحصائية بسحب الصحف اليومية للعام ١٩٩٦م (حسب المناطق الجغرافية)

المنطقة	عدد الصحف	إجمالي السحب بالمليون	السحب في الألف ساكن
أمريكا	٢٩٣٩	١١١	١٤١
جنوب آسيا	٢٢٩٩	٤٤	٣٣
أمريكا اللاتينية	١٣٠٩	٤٩	١٠١
أفريقيا	٢٢٤	١٢	١٦
شرق آسيا	٤٠٠	١٠٢	٥٦
البلاد العربية	١٤٠	٩,٢	٣٦

• المصدر: المرجع السابق ص٧١.

من الجدول أعلاه، يلاحظ أن عدد الصحف في العالم العربي تساوي ٠,٥٪ من عدد الصحف في أمريكا، ٠,١١٪ من عدد الصحف في أمريكا اللاتينية، و٠,٦٣٪ من عدد الصحف في أفريقيا.

كما يلاحظ أن نسبة سحب الصحف في العالم العربي تساوي ٠,٨٪ منه في أمريكا، و٠,١٩٪ من نسبة سحب الصحف في أمريكا اللاتينية، و٠,٧٧٪ من نسبة السحب في أفريقيا.

أما الجدول أدناه فإنه يوضح نسبة استخدام الانترنت في العالم العربي ومقارنته بمناطق أخرى من العالم.

■ **جدول رقم (٣) يوضح نسب استعمال الإنترنت في العالم**

المنطقة	نسبة مئوية (١٩٩٨م)	نسبة مئوية (٢٠٠٠م)
الولايات المتحدة الأمريكية	٢٦,٣	٥٤,٣
بلدان (OCDE)* ذات الدخل المرتفع خارج الولايات المتحدة	٦,٩	٢٨,٢
أمريكا اللاتينية ومنطقة الكاريبي	٠,٨	٣,٢
آسيا والمحيط الهادي	٠,٥	٢,٣
مجموعة البلدان المستقلة (أوربا الشرقية)	٠,٨	٣,٩
البلدان العربية	٠,٢	٠,٦
أفريقيا جنوب الصحراء	٠,١	٠,٤
آسيا الجنوبية	٠,٠٤	٠,٤
العالم	٢,٤	٦,٧

• المصدر: المنجي الزيدي، مرجع سابق، ص ٧٣.

• منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية

من الجدول السابق يتضح ضعف نسبة الذين يستخدمون الإنترنت في العالم العربي، إذ لم تتجاوز حتى عام ٢٠٠٢م نسبة ٦,٠٪، وهي نسبة ضعيفة إذا ما قورنت بمستخدمي الإنترنت في الولايات المتحدة (٣, ٥٤٪)، والبلدان المتقدمة الأخرى (٢, ٢٨)، بل إنّ البلدان العربية جاءت في ذيل قائمة المناطق في استخدام الإنترنت؛ حيث لم تأت بعدها سوى أفريقيا جنوب الصحراء (٤,٠٪)، وآسيا الجنوبية (٤,٠٪)، ولا تخفى على القارئ دلالة ذلك فيما يتعلق بالمعرفة ومجتمع المعرفة.

ثالثاً - مستقبل مجتمع المعرفة في العالم العربي:

إن تحقيق مجتمع المعرفة في العالم العربي تواجهه تحديات جسيمة . كما اتضح من خلال الدراسة، وبالتالي فإنّ مستقبل مجتمع المعرفة في الوطن العربي يتوقف على كيفية مجابهة هذه التحديات، وستسعى الدراسة . في هذا القسم . إلى الوقوف عند أهم التحديات التي تواجه مجتمع المعرفة في العالم العربي، وقدرة الدول العربية على مواجهة هذه التحديات.

تحديات مجتمع المعرفة في العالم العربي:

١/ انتشار الأمية:

لعل من نافلة القول إنّه لا يمكن الحديث عن مجتمع المعرفة في ظل سيادة الأمية الأبجدية. «إن العتبة الدنيا الضرورية للحاق بمجتمع المعرفة والمعلومات تقتضي التخلص من الأمية الأبجدية وتخفيض الأمية التكنولوجية إلى مستوى ٢٠٪ على الأقل من مجمل السكان» (١٧).

إلاّ أنّ واقع العالم العربي يشير إلى ارتفاع ملحوظ في نسبة الأميّة في البلدان العربية. لقد أشارت دراسات علمية صادرة عن المنظمة العربية للثقافة والعلوم إلى أنّ عدد الأميين في العالم العربي وصل - في العام ٢٠٠٥م-. إلى ٧٠ مليوناً، وأنّ نصف سكان العالم العربي ممن تجاوزوا سن الـ١٥ سنة أميّون، وتبلغ نسبة الأمية في العالم العربي إلى الربع (١٨)، وهي بلا شك نسبة كبيرة؛ ما يتطلب جهوداً مضنية من أجل القضاء عليها، وبالتالي الحديث عن مجتمع المعرفة. إنّ الأميّة تُعدّ أكبر التحديات التي تواجه تحقيق مجتمع المعرفة في العالم العربي.

٢/ عدم قناعة المسؤولين بأهمية مجتمع المعرفة:

إنّ قناعة المسؤولين وصناع القرار بأهمية مجتمع المعرفة وضرورة تحقيقه في العالم العربي - تُعدّ هي الأساس الذي ينهض عليه هذا المجتمع؛ ذلك أنّ الوصول إلى مجتمع المعرفة يتطلب تخطيطاً إستراتيجياً للوصول إليه، وما لم تؤمن القيادة السياسية بأهميته وتدرجه في إطار إستراتيجيتها وخططها القومية فلا سبيل للوصول إليه.

إنّ النسبة المتدنية من الدخل القومي التي تخصصها البلدان العربية للتعليم (٢٪ يدفع أغلبها كرواتب)، لهي أكبر دليل على عدم قناعة القيادات العربية

(١٧) كريم أبو حلاوة، أين العرب من مجتمع المعرفة؟ في http// www.mokarabat.com

(١٨)صحيفة الشرق الأوسط، العدد ٩٥٥٧ بتاريخ ٢٧/ يناير ٢٠٠٥م.

بأهمية هذا الأمر، أو عدم الوعي به أصلاً.

إنّ التحدي الأكبر هنا هو إقناع القيادات السياسية بأهمية تحقيق مجتمع المعرفة، وإدراكها بأنّ ذلك يتطلب التخطيط له مسبقاً في صميم الخطط القومية، والاهتمام بنوعية التعليم والتركيز على التعليم التقني، والعمل على إعداد المعلم المؤهل، وتوفير البنية الأساسية القوية للتعليم...الح.

كما يجب على الدولة أن تعمل على بث الوعي المعرفي، والتذكير بأهمية العلم والمعرفة، والتأكيد على استمرار العملية التعليمية طوال حياة الفرد.

٣/ نوعية التعليم:

لا تشير الزيادة الكمية في أعداد الطلاب وعدد المدارس والمعلمين إلى السير في اتجاه مجتمع المعرفة. إن الذي يشير إلى ذلك هو نوعية التعليم، وقدرات المعلم، وطرق التدريس، ووسائل التعليم، ورسالة التعليم.

إن مشكلة التعليم في العالم العربي تتمثل في رداءة نوعيته، وبعده عن حاجة السوق، وعدم مواكبته للواقع، فضلاً عن عدم توافر البنية الأساسية للتعليم، وغياب الحرية اللازمة لإجراء البحوث العلمية، وبالتالي فإن توفير التعليم الجيد، المرتبط باحتياجات سوق العمل، المواكب للتطورات العالمية في هذا الصدد، والذي تتوفر له الحرية اللازمة هو أهم التحديات التي تواجه مجتمع المعرفة في العالم العربي.

٤/ ضعف الموارد وتدني النسبة المخصصة للتعليم:

إذا استثنينا دول مجلس التعاون الخليجي× والجماهيرية الليبية، فإنه يمكن القول بأن أغلب دول العالم العربي تعاني من شح الموارد، وحتى بالنسبة للدول الغنية المذكورة، فإنّ الواقع يقول بأنها لم تخصص القدر اللازم للتعليم، ولم تهتم بتحسين نوعيته. لقد أشار تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٤م، إلى أنّ التعليم السائد في العالم العربي هو من نوع التعليم التلقيني الذي لا يسمح بالاستكشاف والتنبؤ والإبداع. كما أنه ـ في الغالب ـ يقوم على الحفظ، وليس هنالك تركيز على التعليم التقني، بل ينتشر التخصص في حقل العلوم الاجتماعية في العالم العربي بشكل لافت للنظر.

إن ضعف الموارد في العالم العربي بشكل عام، وعدم تخصيص نسبة معقولة للتعليم، ساهما في إضعاف البنية التحتية اللازمة لقيام مجتمع المعرفة، وتعد هذه المشكلة من التحديات الرئيسية التي تواجه تحقيق مجتمع المعرفة في العالم العربي.

٥/ ضعف وسائل الإعلام والاتصال الحديثة:

إذا استثنينا بعض الفضائيات العربية القليلة مثل قناة الجزيرة وقناة العربية وبعض الصحف العربية المشهورة، فإنّ أغلب وسائل الإعلام العربية تعاني من خلل واضح يقعد بها عن أداء رسالتها بالصورة المثلى، ولا شك أن ضعف وسائل الإعلام – باعتبارها أهم آليات نشر المعرفة – يسهم في تأخير الوصول

× المملكة العربية السعودية، والإمارات العربية المتحدة، وسلطنة عمان، والبحرين، وقطر، والكويت.

لمجتمع المعرفة المنشود.

٦/ الفشل في نقل التقنية للعالم العربي:

لقد سبقت الإشارة إلى أن مجتمع المعرفة هو ذلك المجتمع القادر على (إنتاج المعرفة وتسويقها)، وليس الذي يكتفي باستيراد وسائل الإنتاج واستخدامها. إلاَّ أن ما حدث في العالم العربي هو نقل لوسائل الإنتاج وليس التقانة ذاتها، ويعود ذلك طبقاً لتقرير التنمية الإنسانية العربية الصادر عام ٢٠٠٣م إلى الأسباب الآتية(١٩):

١/ الاعتقاد الخاطئ بإمكانية بناء مجتمع المعرفة من خلال استيراد نتائج العلم بدون الاستثمار في إنتاج المعرفة محلياً.

٢/ الركون في تكوين الكوادر العلمية إلى التعاون مع الجامعات ومراكز البحث في البلدان المتقدمة معرفياً، دون الاهتمام بخلق التقاليد العلمية التي تؤدي إلى اكتساب المعرفة عربياً.

٣/ غياب سياسات رشيدة تضمن تأصيل القيم والأطر المؤسسية الداعمة لمجتمع المعرفة.

٤/ عدم وجود نظم فعالة للابتكار.

وبما أنَّ الاستثمار في وسائل الإنتاج لا يعني نقل التكنولوجيا، فإنَّ واقع العالم العربي يقول بأن ممارساته قادت فقط إلى تبديد الموارد التي استثمرت في البنى التحتية ورأس المال الثابت.

إنَّ نقل التقانة وتوطينها وإنتاج المعرفة، هو الذي يقود إلى مجتمع المعرفة في العالم العربي، وهو ما يتطلب إستراتيجية جديدة في التعامل مع التقانة والمعرفة بطريقة تؤدي – في النهاية – إلى مجتمع المعرفة المنشود في العالم العربي.

شروط تحقيق مجتمع المعرفة في العالم العربي:

١/ القضاء على الأمية الأبجدية وتخفيض الأمية التكنولوجية كما أشارت الدراسة. وهذا يتطلب أن تولي الدولة اهتماماً أكبر لمحو الأمية الأبجدية والتكنولوجية كهدف إستراتيجي تخطط له تخطيطاً علمياً وترصد له الأموال اللازمة لذلك، مع ابتداع وسائل التحفيز للالتحاق بفصول محو الأمية.

٢/ لابد أن يكون المسؤولين وصناع القرار في العالم العربي على وعي تام بالتطورات العالمية، ودور المعرفة في رسم حاضر ومستقبل الأمم، وضرورة التخطيط لزيادة التعليم كماً ونوعاً، والعمل على توطين التكنولوجيا في العالم العربي وليس فقط استيرادها للاستخدام.

٣/ ترسيخ مفهوم التعلم مدى الحياة، وهو مبدأ يتفق والقيم الاجتماعية العربية المستمدة من الإسلام وقول الرسول (ﷺ): «أطلبوا العلم من المهد إلى اللحد».

٤/ السعي إلى إعادة هيكلة الاقتصاد بحيث يقوم على المعرفة أكثر من اعتماده على العمل ورأس المال.

(١٩) تقرير التنمية الإنسانية للعالم العربي للعام ٢٠٠٣م، ص٥.

٥/ وأخيراً، فإنَّ تحقيق مجتمع المعرفة يحتاج – بالإضافة إلى ما ذكر أعلاه – إلى دعم مؤسسي من الدولة للتعليم، ويتطلب زيادة الإنفاق على التعليم الجيد الاستكشافي وليس التلقيني، والتركيز على التعليم التقني والفني، كما يتطلب توفير البيئة المناسبة للبحث العلمي، والتي تتمثل في إتاحة الحرية الكاملة للبحث العلمي، بالإضافة إلى توفير معدات البحث العلمي وأدواته، والسعي إلى تأهيل وتدريب العاملين في حقل التعليم، وتشجيع البحث العلمي، وتوفير الحياة الكريمة للباحثين والعلماء؛ حتى يتفرغوا للبحث ويبدعوا فيه.

ومع ذلك لابد من التأكيد على أن العقبة الحقيقية التي تخنق التنمية ليس ندرة الموارد ولا نقص التمويل، وإنما غياب إنسان التنمية.. إنّ اليابان لا تملك الكثير من الموارد الطبيعية ولكنها استطاعت أن تحقق نهضة شاملة بسبب امتلاكها لإنسان التنمية (٢٠).

إن إيجاد إنسان التنمية يقتضي توفير التعليم الجيد. ومن أجل الوصول إلى هذا التعليم الجيد والراقي يقترح البعض مفهوم «الشجرة التعليمية «بدلاً عن «السلم التعليمي».

إنّ مفهوم الشجرة التعليمية يفيد معنى البناء المستمر الذي يجعل التعليم كيانا حيّا دائم الحركة والنمو، وهو ينطوي على فكرة وجود جذع مشترك وهو التعليم الأساسي، ولكنه ينطوي كذلك على وجود فروع وأغصان متعددة وتمكين للمتعلمين أن يتسلقوا رأسياً إلى أعلى فروع الشجرة كما يمكنهم الانتقال من فرع إلى آخر أفقياً.

إنّ السلم التعليمي له بداية محددة، وتسلسل محدد، ونهاية محددة، أمّا مفهوم الشجرة التعليمية فله بداية فقط، وهو متنوع في تسلسله وليس له سقف محدد (٢١).

إن التعليم المطلوب هو الذي يحقق أهداف التنمية ويخلق إنسان التنمية. إنّ التعليم المطلوب. كما لخّصه د/ علي حبيش في كتابه القيمِّ (الموجة الثالثة وقضايا البقاء) فهو:

«تعليم يحفظ للأمة هويتها وتميزها وخبرتها ... تعليم يعتمد على التكنولوجيا ... تعليم ينتقل بالأمة من العمالة العضلية إلى العمالة العقلية، ومن التخصص الضعيف إلى المرونة والمعرفة الشاملة، ومن المركزية إلى اللامركزية، ومن التنظيم الهرمي إلى التنظيم الشبكي... ومن النمطية إلى التميز، ومن الخيار الواحد إلى الخيارات المتعددة» (٢٢).

لكن الواقع يقول بأن بين مجتمع المعرفة المنشود والواقع العربي الماثل بون شاسع، مما يتطلب بذل جهود مضنية وصبر دؤوب من أجل الوصول إلى مجتمع المعرفة المنشود، كما يتطلب الأمر تخطيطاً دقيقاً لتحقيق هذا الهدف، وأن يكون الاهتمام بمجتمع المعرفة في صميم الخطط القومية التي تتبناها الدول العربية مستقبلاً.

(٢٠) علي حبيش، الموجة الثالثة وقضايا البقاء، سلسلة كتاب الأهرام الاقتصادي رقم ٢١٠، يونيو ٢٠٠٥م، ص٦.
(٢١) المرجع السابق ص٨.
(٢٢) المرجع السابق ص٧.

■ خلاصة:

نخلص مما سبق إلى أن مجتمع المعرفة هو ذلك المجتمع الذي يكون قادراً على إنتاج المعرفة وتسويقها، وأن تشكل نسبة الإيـرادات الآتية من تسويق هذه المبيعات نسبة مقدرة. هذا - بالطبع - إضافة إلى استخدام التقانة والمعلومات من أجل تحقيق الأهداف المرجوة.

إن مجتمع المعرفة يمثل أهم سمات العصر الذي نعيشه الآن، وقد بلغت الدول المتقدمة خاصة الولايات المتحدة ودول الاتحاد الأوربي شأوا بعيداً في هذا المضمار.

لا يزال العالم العربي يخطو خطواته الأولى بتعثر نحو مجتمع المعرفة، وعلى الرغم من الموارد المالية التي يتمتع بها العالم العربي خاصة منطقة الخليج العربي، إلاّ أنّ الفهم القاصر في التعامل مع التقانة وعدم التركيز على نقل التقانة وتوطينها في العالم العربي أدى إلى غياب مجتمع المعرفة عن العالم العربي.

ساهمت عوامل أخرى مثل قلة الصرف على التعليم والتقانة، بالإضافة إلى غياب الحريات بالقدر الذي يسمح بالبحث العلمي المجرد، وغياب القدرة العربية على الإبداع والابتكار بسبب رداءة التعليم وقلته في العالم العربي، أسهمت كل هذه العوامل في غياب مجتمع المعرفة عن العالم العربي.

إن مستقبل مجتمع المعرفة في العالم العربي يتوقف على الوعي العربي بأهميته، وتخصيص نسبة أكبر من الناتج المحلي الإجمالي للصرف على التعليم، والسعي لتوطين التقانة في العالم العربي، وإفساح الحريات أمام الباحثين العرب لإجراء بحوثهم في نزاهة وموضوعية.



آفاق التنسيق بين الجامعات والمنظمات العلمية الإسلامية: قراءة في مستقبل توجيه البحث العلمي والفعل الحضاري



• د. ابو بكر محمد أحمد محمد إبراهيم

رئيس قسم البحوث بمعهد إسلام المعرفة بجامعة الجزيرة
دكتوراة في التربية من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا في مايو ٢٠٠٤م

١/١: توطئة:

لقد استقر في الأذهان - نتيجة لجهود أكثر من ربع قرن من العمل المؤسسي في مجالات الفكر الإسلامي والإصلاح المنهجي- أن عملية التأصيل الإسلامي للمعرفة لا تعني مجرد إضافة محتوى ديني- شرعي للعلم الحديث، أو مجرد احتفاء بإسهامات علماء المسلمين القدامى في مجالات المعرفة الإنسانية أوالدينية مع العجز عن إضافة إسهام إسلامي معاصر للحضارة الإنسانية، فقد تطور مفهوم التأصيل على مستوى الخطاب والممارسة من كونه دعوة محدودة تمليها ضرورات الحد من أثر العلمنة الكاسح - في الفكر والحياة- من منظور ضيق، إلى أن أضحى مشروعاً فكرياً هدفه إعادة بناء العلوم وتوجيهها وتوظيفها في إطار «المنظور الحضاري الإسلامي»(١) القائم على وحدة الحق والعلم.

وقد ارتبط مشروع التأصيل المعرفي منذ ولادته بالجامعات، لجملة من الأسباب لعل أهمها: ارتباط التعليم الجامعي بالبحث العلمي، فالبحث العلمي ينطلق في العادة من مدرسة فكرية محددة ويتأطر فيها. حيث يسعى مشروع التأصيل المعرفي لبلورة منظور ورؤى إسلامية لتكون منطلقاً وقاعدة للتدريس والبحث العلمي بالجامعات، فهاتان المهمتان «التدريس الجامعي والبحث العلمي» - إذا أحسن تفعيلهما- يمثلان مدخلاً ضرورياً لمعالجة المسألة الحضارية في العالم الإسلامي.

إذ ليس القصد بالتدريس الجامعي مجرد العمليات الفنية التي تتم في غرف الدراسة، بل القصد أن يتم تفعيل التعليم الجامعي في كافة أبعاده، وأن يتم تخطيطه ورسم سياساته لمواجهة احتياجات الأمة، بعد أن يتم حصرها وتحديدها بكفاءة عالية وإرادة واعية، عبر المجالس القومية والهيئات الاستشارية.

تماماً مثلما أن البحث العلمي لا يقصد به مجرد إجادة الصيغ والأدوات، فثمة نهايات وغايات تأتي في إطارها الفروض والمسلمات وما يتبعها من معالجات علمية للقضايا المبحوثة، كما أن تلك النهايات يُستهدى بها عند تفسير نتائج البحوث وحال تحديد كيفية توظيفها، وهذا يعني ضرورة الوعي والالتزام بالمنظور الحضاري التوحيدي الناظم لكل هذه المستويات.

وإذا تم بالفعل توجيه وتفعيل العملية التعليمية والبحثية بالجامعات على هذا النحو، فإن ذلك يمكن أن يُعد أساساً وقاعدةً لبث ثقافة العلم والعمل على توظيفها في المجتمع الأوسع.

٢/١: هدف الدراسة:

واضعين في الاعتبار الظرف العولمي في حالته الراهنة مقارنة بالظرف السياسي والثقافي (على المستويين الدولي والإقليمي) عند بداية الإنفعال

(١) تجدر الإشارة هنا إلى تجربة أساتذة العلوم السياسية بكلية الإقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة الهادفة إلى تطوير «منظور حضاري» كأحد المنظورات المتقابلة والمتنافسة في مجال العلوم الاجتماعية. انظر في هذا الصدد بحث نادية مصطفى: التوجهات العامة في تدريس العلاقات الدولية وبحوثها: قراءة في خبرة جماعية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، ضمن إعمال مؤتمر توجيه بحوث الجامعات الإسلامية لخدمة قضايا الأمة، كلية التربية جامعة الأزهر بالإشتراك مع مركز الدراسات المعرفية: القاهرة، ١٨-١٩ فبراير ٢٠٠٧م، الجزء الأول، ص١٦١-٢٠٥.

المؤسسي بقضية التأصيل المعرفي وتجديد الفكر الإسلامي والإصلاح المنهجي - منذ بداية عقد الثمينينات من القرن الماضي- والتي تزامنت مع صحوة إسلامية واسعة النطاق ومشاريع للبعث الإسلامي في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي، ومعتبرين بما تم إنجازه وتطويره بين هاتين اللحظتين من أدبيات وتجارب، سوف نسعى في هذه الدراسة لمناقشة جوانب من قضية تنمية البحث العلمي وتوجيهه وتفعيل الجامعات في إتجاه تطوير إسهام إسلامي حضاري معاصر في مجالات المعرفة الدينية والإنسانية.

وسوف يتمحور التركيز الأساس حول مناقشة مسألة التنسيق بين الجامعات والمنظمات الإسلامية الدولية والمحلية ذات الصلة بتشجيع الإبداع العلمي والفكري والبحوث والدراسات التي تخدم القضية الإسلامية الحضارية، وإظهار بعض الخيارات التي يمكن استثمارها لتقنين هذا التنسيق بجانب الإشارة إلى بعض الضرورات التي اقتضت أن تأتي معالجة هذه المسألة في الإتجاه الذي نتبناه في الدراسة الحالية.

وفي هذا الإطار تعمل الدراسة على مناقشة القضايا التالية:

١/ توضيح ما نعنيه بتفعيل التعليم الجامعي من منظور حضاري إسلامي. وهو استخدام أكاديمي - نوعاً ما- يتقاطع استخدامه مع جملة من المصطلحات والمفاهيم التي راجت في الآونة الأخيرة، مثل: إسلام المعرفة، والتأصيل، والتنوير المعرفي، والمنظور المقاصدي، والوسطية (المفهوم الذي بدأ يُعاد التأكيد عليه ويأخذ حيزاً من الإهتمام مؤخراً)؛ إذ لهذه المفاهيم دلالات إجرائية ووظيفية ضمن مشروع فكري يتسع لها جميعاً.

٢/ التأشير على جملة من السياسات والممارسات المحددة التي يمكن استثمارها لخلق شراكة مستدامة بين الجامعات والمنظمات الإسلامية. وهي خيارات نحسب أنها قد تعين على تجاوز عدد من التحديات التي ظلت تعيق تعميق الوعي بأهمية تفعيل العملية التعليمية والبحث العلمي بالجامعات وتوجيهها للإسهام في المجالات الأكثر أولوية وأهمية من الناحيتين الدينية والإنسانية، إضافة لما يمكن أن تلعبه هذه الشراكة من ترشيد للاجتهادات الإسلامية فيما يتستجد من قضايا عامة ونوازل تتصل بعموم المسلمين.

٣/ مناقشة آفاق تجاوز التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي والبحوث المرتبطة بالتخطيط لمستقبل الأمة، والتي تعمل على توفير الأساس المعرفي الذي يسند عمليات الإصلاح الشامل. وذلك من خلال التنبيه لأهمية دراسة إمكانية استقطاب طاقات أساتذة الجامعات في بحوث تصب لمصلحة المشروع، بدلاً من ترك تلك الطاقات لمؤسسات أجنبية تجندها لخدمة أجندة مغايرة تماماً.

١/٣: الأطروحة والفكرة الأساسية في هذه الدراسة:

انطلاقاً من أن الجامعات في الدول الموجهة للحضارة السائدة يُنظر لها من

خلال عدد من المبادئ يمكن إختصارها في النقاط التالية:(٢)

توفر الجامعات مساحة متميزة للبحوث الأساسية.

كما تلعب دوراً أساسياً في تدريب الباحثين الذين يؤمنون عملية استمرارية البحث.

فهي مؤسسات بحثية لكونها تعمل على الربط بين التدريس والبحث.

وتسعى للتميز في الحقول البحثية وتوفير بيئة تمكن من إنضاج الأفكار والحوار في قضايا يتم تناولها في عدد من التخصصات. كما أنها مراكز لإنتاج المعرفة ونقل المعارف. ولها المقدرة على تركيز جهودها وتوحيدها عن طريق التعاون المشترك والتواصل فيما بينها ومع القطاعات المستفيدة من الجامعة.

ومن منطلق أن التزام هذه المبادئ، التي تحكم فكرة الجامعة أياً كان موقعها وفلسفتها، والعمل على هديها أمرٌ يكاد يكون غائباً في معظم جامعات العالم الإسلامي، ولما كانت فكرة تحريض الجامعات العربية والإسلامية لترجمة المبادئ السابقة عملياً وبشكل تضامني يعبر عن إرادة جماعية وخطة عمل مدروسة تترجم تطلعات الأمة تُعد فكرة طموحة، ويشترط لتحقيقها اقناع حكومات العالم الإسلامي بجدوى الاستثمار في بحوث الجامعات، والتزام الجامعات بميثاق عمل مشترك تعمل على تحقيقه عبر خطة ومراحل محددة؛ وهي رهانات لا يسعنا التكهن بجدواها، فإننا في هذه الدراسة نفترض أن الدور البحثي الغائب للجامعات في مجال تنمية المعرفة الإسلامية الأصيلة وفي مجال توطين الخبرات الإنسانية في مجالات العلم والمعرفة في المنظور الحضاري الإسلامي يمكن استدراكه من خلال تنسيق الجهود بين المنظمات الإسلامية العاملة في مجالات الفكر والثقافة والعلوم والجامعات، خاصة المعاهد والكليات البحثية التي تخول لها لوائحها تأسيس برامج دراسية موجهة لخدمة البحث الإسلامي(٣) Islamic Oriented Research Programs.

فمثل هذه المعاهد والكليات البحثية (التي تُعنى ببرامج الدراسات العليا والتركيز على البحث العلمي وتبني مشاريع بحثية كبيرة من خلال جهود الهيئة التدريسية والندوات والمؤتمرات التي تتبناها والدوريات التي تصدرها) يُرجى منها أن تلعب دوراً أساسياً في صياغة الفكر الإسلامي وبناء مناهج تُعالج الإشكالات المعاصرة. لذلك ينبغي تشجيع فكرة تأسيسها في عدد كبير من الجامعات، بجانب التأكيد على أهمية المساعي الهادفة إلى توجيه البحوث والدراسات التي تضطلع بها مركز البحث العلمي بالجامعات في المجالات العلمية والمعرفية والحضارية.

٢/ حول المنظور الحضاري والدّرس المعرفي التأصيلي:

٢/١: ما نقصده بالمنظور الحضاري:

عندما تتم المقابلة بين الغرب والإسلام في السجالات والحوارات الأكاديمية والفكرية (أي بعيداً عن تأثيرات السياسة) فإن المقابلة يُرمز بها عادة إلى رؤيتين

(2) European University Association Statement on the Research Role of Europe's Universities: Prepared for EC Conference on «the Europe of Knowledge 2020: A Vision for University Based Research and Innovation», Liege. 2628- April 2004. (www.eua.be)

(٣) تستهدي معالجة موضوع هذه الدراسة بالتجربة الأوروبية الحالية في تطوير البحث العلمي لخدمة فكرة الإتحاد الأوربي، ومقترح تضمنه تقرير عن التعليم العالي في البلدان النامية، حيث تعمل الدراسة على الاستفادة من الأفكار وأفق النظر التي توفرها هذه الأدبيات واستثمارها في إتجاه تطوير مشاريع إصلاح الفكر والمنهجية الإسلامية.
See: The Bologna Declaration of 19 June 1999: Joint Declaration of the European Ministers of Education. (and) The European Higher Education Area - Achieving the Goals: Communiqué of the Conference of European Ministers Responsible for Education. Bergen. May 2005. 20-19 (Both Documents available on the web site:

كليتين، إحداهما وضعية علمانية (معاصرة/ فاعلة) والثانية توحيدية إسلامية (تاريخية/ متعطلة)، وعندما يتم ربط المسألة الحضارية بأي من هاتين الرؤيتين؛ فذلك لأن الفعل الحضاري قد تم تحفيزه وتنشيطه وتوجيهه بل وتأطيره في كلا الرؤيتين بشكل مختلف تماماً.

فالفعل الحضاري العلماني يتحدد في الفضاء المجتمعي – في الغرب الرأسمالي على سبيل المثال- من خلال تكريس مبدأ الفردانية (Individualism)، وفي الفضاء السياسي من خلال الفصل بين السلطة الزمانية والسلطة الدينية؛ أي من خلال الفصل بين الدولة والكنيسة (Church-State)، أما في الفضاء المعرفي فيتحدد الفعل الحضاري العلماني من خلال النموذج الوضعي (Positivism)(٤).

في حين يتحدد الفعل الحضاري الإسلامي (في كل فضاءاته) في إطار مبدأ التوحيد، فالتوحيد – بتعبير الفاروقي- إضافة إلى أنه تجربة دينية، يشغل فيها الخالق وضعاً مركزياً، حيث يستحوذ الإيمان على كافة أفعال الإنسان وأفكاره، فإنه كذلك تصور عام 'worldview' للحقيقة، بما فيها الدنيا كلها والحياة كلها والتاريخ كله. فالتوحيد يعكس المبادئ الآتية:(٥)

١- الثنائية 'Duality': وهذا المبدأ يعني أن الحقيقة عالمان أو نوعان، عالم الله وعالم الخلق. ينفرد بعلم الله موجود واحد لا شريك له، هو الله جلّ جلاله: هو الخالق الوحيد، المنزه الصمد. أما عالم الخلق فهو الزمان والمكان بكل ما فيهما من موجودات وحوادث. وهذه الثنائية للحقيقة نهائية قاطعة، حيث ينفصل العالمان عن بعضهما انفصالاً تاماً، كونياً ووجودياً. فلا يمكن للخالق أن يتحد أو يتصل وجودياً أو يحل أو يتجسد في المخلوق، ولا المخلوق أن يتحد أو يتصل وجودياً في الخالق أو يسمو بنفسه إلى مرتبة الخالق.

٢- الإدراكية 'Ideationality': وهذا المبدأ يبين أن العلاقة بين عالميْ الخالق والمخلوق، أي عالمي الحقيقة، علاقة إدراكية في طبيعتها. فلا صلة بين الخالق والإنسان المخلوق إلاّ بقوة العقل، وهي قوة فطرية تؤهل الإنسان لإدراك إرادة الخالق: سواء عن طريق تدبر الوحي أو عن طريق التعقل والنظر في المخلوقات لاكتشاف سننها وقوانينها.

٣- الغائية 'Teleology': أي أن لعالم الخلق غاية من وجوده، وهي تحقيق إرادة الخالق. فالله سبحانه وتعالى لم يخلق عبثاً ولا باطلاً، بل سوى كل شيء خلقه وقدره تقديراً. وإرادة الله في خلقه – من غير المكلفين من الجن والإنس- تتحقق بالضرورة وذلك بأن الله وضع تلك الإرادة سنة أو فطرة في جبلة المخلوق. أما في حالة الإنسان مثلاً فإرادة الله تتحقق باختياره فضلاً عن تحققها بالضرورة في جبلته. وللإرادة الإلهية التي تتحقق باختيار الإنسان مرتبة أعلى من مرتبة الإرادة المتحققة بالضرورة. وهذا هو التفاضل القائم بين القيَم الأخلاقية والقيَم النفعية. فالعمل الصادر عن الطبيعة – أي بالضرورة – غير خُلقي، بمعنى أنه لا

HYPERLINK ،http://www.eua.be، www.eua.be). and: The Taskforce on Higher Education and Society: Higher Education in Developing Countries: Peril and Promise. The International Bank for Reconstruction and development- The World Bank: Washington. D.C .68-2000. Pp. 59

(٤) محمد محجوب هارون: الوضعية: النموذج الغربي، مجلة أفكار جديدة، ع١٥، يونيو ٢٠٠٦م، هيئة الأعمال الفكرية: الخرطوم، ص٩١.

(٥) انظر مناقشة الفاروقي AL TAWHID AS WORLDVIEW، في المرجع التالي: Al-Faruqi. I. R. Tawhid: Its Implications For Thought and Life. Herndon Virginia: International Institute of Islamic Thought. 1992. Pp. 16- 19.

يستحق الجزاء لا خيره ولا شره. إذ لا يجزى الإنسان على تنفسه أو هضمه ولا على معروف أو منكر أكره عليه إكراهاً. وذلك بخلاف العمل الصادر عنه مع تمكنه من عدم القيام به أو القيام بعكسه أو بعمل آخر مغاير له.

٤- القدرة الإنسانيّة 'Capacity of Man': يترتب على المبدأ السابق القائل أن الخلق كله خُلق لغاية أن الإنسان لديه القدرة على تحقيق تلك الغاية. ففي الإنسان قوة على تغيير نفسه، وتغيير مجتمعه وتغيير الطبيعة المحيطة به، وفي نفس الإنسان ومجتمعه ومحيطه الطبيعي قوة على تقبل فعل الإنسان.

٥- المسؤولية والجزاء 'Responsibility and Judgment': لأنه إذا كان الإنسان مكلفاً بتحقيق أوامر الخالق، وقادراً على القيام بذلك التكليف، فإنه حقّ عليه الحساب، إذ بدونه تسقط جدّية التكليف. فالحساب قائم في التاريخ وبعده. يؤتى المستجيب للأمر، المحقق له، فلاحاً وسعادة ويُسراً، ويؤتى العاصي للأمر عذاباً وإخفاقاً وضيقاً.

وإذا كان تفعيل عقيدة التوحيد في حياة الإنسان، بالشكل الذي يستحوذ فيه الإيمان على كافة أفعاله، مهمة تربوية في الأساس، فإن تجلية مفهوم التوحيد والتزام مبادئه تلك في الفضاء المعرفي مهمة فكرية (Intellectual Task) ضرورية تزداد الحاجة لها في هذا العصر باستمرار. وهذه المهمة تتطلب وعياً بما يصطلح عليها المفكر المصري عبد الوهاب المسيري بالدّرس المعرفي، «الذي يُعنى بالتجريد ولا ينشغل بالتفاصيل، سعياً للوصول إلى المعنى الكلي أو النموذج المعرفي الكامن الذي يتم فيه إدارك الحقيقة الكلية والنهائية، الكامنة وراء ظاهرة أو نص ما».(٦) فإدراك ذلك النموذج يُعين على تفكيك المعنى الكلي - النقد والتحليل- وتأكيد المعنى الإسلامي المراد الالتزام به، أي إعادة بناء النموذج المعرفي وتوجيهه.

وبناءً على هذه الخلاصة فإن المنظور الحضاري الإسلامي يعني - في هذه الورقة- الهوية الحضارية للأمة الإسلامية، وهي هوية لها مستويان، أحدهما سلوكي والآخر فلسفي كلي؛ المستوى السلوكي يعكسه النظام التربوي الذي يعمل على تصحيح المفاهيم والمدركات ويوجه السلوك وفق قيم وأخلاق تنسجم مع التصور الإسلامي الصحيح، أما المستوى الإدراكي الفلسفي فيعكسه «النظام المعرفي»(٧) الذي يرسي قواعد الفعل الحضاري والجهود المبذولة من أجله على أسس معرفية.

٢/٢: مبررات ربط المسألة الحضارية بالدّرس المعرفي:

قد يتبادر للذهن في صدد معالجة هذه المسألة عدد من الأسئلة المشروعة، مثل: لماذا يتم الربط بين المسألة الحضارية والدّرس المعرفي؟ وما أهمية مثل هذا المدخل لمناقشة قضية إسهامات المسلمين المعاصرين في البناء الحضاري للإنسانية؟

لعل جوانب من بحث هذه المسألة تتصل بأزمة العلم وفلسفته المادية وبالحضارة

(٦) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية: القاهرة، ٢٠٠٦م، انظر الجزء المعنون «النموذج: أداة تحليلية تفسيرية، ص٢٨٧-٢٩٥. وانظر كذلك عبد الوهاب المسيري: في أهمية الدرس المعرفي، ضمن فتحي ملكاوي (تحرير): نحو نظام معرفي إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ٢٠٠٠م، ص٤١-٦٠.

(٧) انظر في هذا الصدد، فتحي ملكاوي: طبيعة النظام المعرفي وأهميته، ضمن المرجع السابق، ص٢٩-٤٠..

السائدة التي فككت الإنسان وأعادت توجيهه وتنميطه في إطار استهلاكي، «فالبناء الفوقي - الفكري والعقلي والنفسي-(للحضارة الغربية السائدة) يُرد في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير - إلى المادة... فقد حققت المادية نجاحاتها في العصر الحديث لأن النموذج المادي عنده مقدرة تفسيرية هائلة إن نظرنا إلى الجانب المادي في حياة الإنسان. ولكننا لو نظرنا في الجوانب غير المادية (الأخلاقية والجمالية والروحية)، فإن مقدرته التفسيرية تضعف وتكاد تنعدم. فقد ولَّد هذا النموذج مشكلة أساسية كامنة في المجتمعات العلمانية التي تستند إلى عقد اجتماعي نابع من الإيمان بحقوق الإنسان الطبيعية، الذي يستبعد القيم المتجاوزة المطلقة وينظر إلى الإنسان في المقابل كقيمة مطلقة. الأمر الذي يعني أن نموذج المجتمع هو حركة الذرات (الفردانية) المتساوية المتحركة المتصارعة، وهو نموذج بسيط للغاية لا يعترف بالهرمية التراتبية (يمكن - على سبيل المثال- استحضار قضية المرأة في الوعي المعاصر) ولا يميِّز بين ذرة (فرد) وأخرى (آخر)... وهذا يعني نسبية أخلاقية يتساوى داخلها الخير بالشر»(٨).

وجوانب أخرى للبحث في تلك المسألة تتصل بضرورة وحتمية معالجة الأزمة الراهنة في العالم الإسلامي من منظور يُثير الأسئلة الحقيقية، ويعمل على تجلية صورة الواقع الإسلامي كاملة، ويؤشر على مسارات المعالجة المأمولة. فمن غير المجدي أن تتم معالجة هذا الواقع من منظور اقتصادي فقط، أو أن يتم الاحتفاء بالبعد السياسي وتفخيمه دون أن يتم ربط مجموعة العوامل التي أدت إلى هذا الواقع وبحثها وتجريدها من تفاصيل كثيرة قد تكون غير مهمة.

وإن كان الأمر كذلك، فإن الدَّرس المعرفي التأصيلي يُؤمل أن يوفر فرصة لدراسة تلك العوامل بشكل يتسق مع الوصف الذي حددناه.

وغنيٌّ عن التأكيد أن مثل هذا النوع من النظر لا ينتظم في حركة فكرية شاملة من خلال مجهودات الآحاد من الباحثين والعلماء، بل ولا من خلال جهود مؤسسات منعزلة - مهما توافر عند منتسبيها وضوح الرؤية والتصور.

فبزوغ الحركة الفكرية التي تدفع مثل هذا النوع من النظر والدَّرس المعرفي بشكل مثمر يقتضي أن تتوفر جملة من الشروط المجتمعية والنفسية. وهي مسألة تتطلب بجانب التوتر الفكري، والشك المنهجي المشروع في أساس البناء الثقافي السائد، إلى إرادة سياسية حرة ذات أفق استراتيجي، حيث تحفز تلك الإرادة الطموحة الطاقات الكامنة في الأمة، وتصقلها عبر المؤسسات التي يتم فيها إعداد العلماء وتكوينهم. تلك المؤسسات التي تعمل بدورها على تنمية القدرات على الإنتاج المعرفي ورفض النمطية والتقليد، «فنفسية التقليد لا تساعد على توليد معرفة، إذ إن الذين يولدون معارف جديدة في أي مجال من المجالات لا يمتازون فقط بحدّة الذكاء وإنما يمتازون علاوة على ذلك بقدر من الوضوح النظري الذي يؤهلهم لفحص البناءات العلمية التي تراكمت عبر القرون ثم تجاوزها باشتقاق مسالك جديدة في البحث تؤدي إلى تصويب ما كان قائماً أو إلى اكتشاف ما لم

(٨) انظر عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر: لبنان، ودار الفكر: دمشق، ٢٠٠٢م، ١٨- ٧٦.

يكن معلوماً».(٩)

لعل مناقشة مسألة الشروط الداعمة للإنتاج الفكري تحتاج لدراسة مستقلة، ويكفي أن نؤكد هنا – ضمن مبررات ربط المسألة الحضارية بالدَّرس المعرفي التأصيلي- على ضرورة أن تلتزم عملية إعداد الكوادر العلمية برؤية في توجيه الأداء التربوي تقوم – إذا استخدمنا تعبير أبو سليمان- على «إصلاح فكري منهجي يستهدف فهماً كلياً شمولياً للعلاقة بين الرؤية الإسلامية وحاجاتُ الأمةَ في واقعها المعاصر وظروفها وإمكاناتها، والتحديات التي تواجهها»(١٠). فالرؤية التي تتأسس عليها عملية توجيه الأداء التربوي التعليمي في هذا السياق تحدد معالم النقلة النوعية المأمولة في أسسِ النظر لمسألة تكامل مؤسسات التعليم الديني ومؤسسات التعليم المدني، تكاملاً حقيقياً.

نقول ذلك من منطلق أن الحافز الرئيسي للجهود التي استهدفت الإصلاح الفكري في العالم الإسلامي يمكن إرجاعه تاريخياً إلى الوعي بخطورة انشطار النظام التعليمي إلى تعليم مدني مُفرَّغ تماماً من الرؤية الدينية، وتعليم ديني يُعنى بالعلم الشرعي التراثي وما يتصل به من مباحث اللغة وأصول الدين. فهذا الانشطار كان يعني الإقرار بحصر مفهوم العلم الإسلامي في مجالات الفقه الفردي والقضايا الكلامية، وأن يظل القياس الصوري والإرتهان التام إلى الإجتهاد التاريخي مهيمنين على العقلية الإسلامية، وأن يتم في الجانب المجتمعي إقرار إستناد الممارسات والسياسات العامة إلى القوة بدل أن تستند إلى الشورى والاجتهاد والمبررات العلمية؛ وبعبارة أخرى يعني العجز عن مواجهة معضلات تولدت عن ظاهرة انفصال السلطتين العلمية والسياسية منذ وقت مبكر في التاريخ الإسلامي، واستمرت إلى هذا العصر الذي نعيشه كنتيجة طبيعية لسيادة ثقافة القمع والكبت في المجتمع الإسلامي، وكثمرة لمحاصرة عملية الاجتهاد وإفراغ مضمونها.

٣/٢: استدراكات من وحي تجربة البحث التأصيلي:

إذا أرجعنا الجهود المعاصرة في مجال التأصيل المنهجي وإسلام المعرفة لتلك الجهود التي رعتها المؤسسات الفكرية والعلمية التي تم تأسيسها بعد المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي، الشهير بمؤتمر مكة ١٩٧٧م، فإن ذلك يعني أن المشروع يسبح في بحر ثلاثة عقود. تم خلالها تحديد مبادئ عامة لتأطير المشروع وفق رؤية محددة، وخط·ط عمل اهتدت بها مجموعة من المؤسسات الفكرية والعلمية، كما تم تطوير جملة لا يستهان بها من الأدبيات والتجارب.

فالأدبيات غطت موضوعات متنوعة بعضها عام وبعضها الآخر متخصص، حيث تناول المشتغلون بالتأصيل المبادئ العامة وخطة عمل المشروع والتعريف والتبشير به والدفاع عنه، بجانب البحث في موضوعات متخصصة ومحاولات لربط الفكرة بميادين المعرفة الدينية والإنسانية بشكل أكثر تفصيلاً.(١١)

أما التجارب فشملت توجيه جامعات وإنشاء معاهد وكليات لدفع عجلة البحث المعمق في إطار المشروع، كما شملت رعاية مشاريع بحثية ومؤتمرات دولية

(٩) التجاني عبد القادر حامد، مقابلة بتاريخ ١٨/ نوفمبر/ ٢٠٠٢م. (تمت المقابلة بغرض دراسة أجراها الباحث ونال بها درجة الدكتوراة في العام ٢٠٠٤م، انظر للمؤلف مفهوم التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية، ضمن سلسلة رسائل الدكتوراة التي يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ بيروت، ٢٠٠٧م)

(١٠) انظر عبد الحميد أبو سليمان: الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية، مجلة إسلامية المعرفة، س٧، ع٢٩، صيف ٢٠٠٢م، ص١٤٧-١٧٢.

(11) See Mohmed Aslam Haneef: A Critical Survey of Islamization of Knowledge. Research Center: International Islamic University Malaysia. 2005.

وإقليمية ومحاولات لاستثمار طاقة الباحثين والأساتذة الجامعيين بجانب توجيه أطروحات الماجستير والدكتوراة ورعايتها، ومساعي حصر البحوث المتميزة التي يمكن إدراجها ضمن خطة النشر في المؤسسات الراعية للمشروع.

صحيح أنَّ جهود ثلاثة عقود غير كافية لتقويم مشروع التأصيل، ولكنها كافية بالطبع لتطوير إطار نظري يُمَكِّن من ضبط جملة الملاحظات التي أثيرت ولازالت تُثار حول المشروع في الأروقة والمنتديات الفكرية، سواء من الملتزمين بالفكرة أو المعارضين لها، ويؤسس في الآن نفسه لآراء علمية ودراسات يُستهدى بها في الفترة القادمة من عمر المشروع.

ولأنه يتعذر علينا في هذه الورقة أن نعالج مسألة واقع البحث التأصيلي في كل جوانبها بمنظور الدراسات المستقبلية،(١٢) فسوف نكتفي بتقريرات وملاحظات عامة تُوحي بها تجربة التأصيل المعرفي في السنوات السابقة.

وأولى الملاحظات التي نسجلها هنا هي أن المحاولات التي تمت في مجال إصلاح التعليم الجامعي (بالسعودية وماليزيا وباكستان والسودان) لم تتعدَ جهودها معالجة الشروط العلمية، ومحاولة إتقان جملة من معارف الوحي والعلوم الحديثة.

فالجامعات المعنية بهذه الملاحظة – مثلها مثل الجامعات الأخرى في العالم الإسلامي – لم تنتج علماً أو إسهاماً أصيلاً ملحوظاً في مجالات المعرفة المختلفة، وإن كانت قد خرَّجت علماء في الاجتماع والسياسة والاقتصاد، مثلما خرَّجت مهندسين وأطباء ومهنيين.

ولعل الفارق الأساس بين خرِّيجي تلك الجامعات والجامعات الأخرى هو أن خريجيها لهم حظ (يتفاوت من تجربة إلى أخرى) من العلم الشرعي التراثي، ويتمتعون بوعي أفضل بأبعاد الإشكال المعرفي في الوعي المعاصر. أما فيما يتعلق بالقدرة على الإبداع العلمي وتوليد العلم أصالة من منظور حضاري إسلامي، فإن جهود هذه التجارب جميعها لم تثمر بعد ما يمكن رصده أو اعتباره بداية حقيقية لعهد جديد من الأصالة العلمية. فلا زالت حقيقة أن المسلمين يستوردون العلم والتقانة حقيقة صادقة، بكل ما للتبعية العلمية والفكرية من معنى (على الرغم من مرور قرن ونصف من انفتاح المسلمين على العلوم الغربية).

وثاني تلك الملاحظات أن بحوث التأصيل في مجملها لازالت حديثا عن المشروع (ما هو/ لماذا/ كيف؟)، حيث لم يحدث بعد تراكم معرفي تأصيلي. ليس لأن القضية لازالت غير واضحة في أذهان الناس، أو أن منهج التأصيل لازال يحتاج إلى مزيد بيان، أو أن المفكر الذي يتصدى لهذه المهمة محتاج بالفعل إلى تأهيل وإعداد. بل يعود ذلك – في تقديرنا – إلى الذهنية المهيمنة على الجماعة العلمية في الجامعات، فالباحث/ الأستاذ الجامعي لازال – من جهة – حبيس النظرة المهنية والصيغ البحثية التي تدور في فلكها، والجهود البحثية في الجامعات لازالت في المقابل – إلا نادراً – جهوداً يقوم بها الأفراد، إمّا ضمن

(١٢) قمنا بجانب محدود من ذلك في عمل سابق، انظر أبو بكر محمد أحمد إبراهيم: توجيه البحث التربوي بالجامعات من منطلق رؤية إسلامية المعرفة: الواقع والمأمول، ضمن أعمال مؤتمر توجيه بحوث الجامعات في العالم الإسلامي لخدمة القضايا الإسلامية، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص٥٩٥-٦٤٢.

مشروع فكري «خاص» يتحمسون له بدافع ذاتي على أحسن الأحوال، أو ضمن بحوث روتينية غايتها الترقي الأكاديمي ونيل درجات علمية.

أما الملاحظة الثالثة - وهي مرتبطة بالملاحظة السابقة - فهي غلبة الاتجاه النظري وهيمنته على مشروع التأصيل، فتضخمت الكتابات النظرية وكثرت المقاربات الفلسفية بين الفكرين الإسلامي والغربي، وعُزلت بسبب ذلك بحوث التأصيل عن الحياة العامة. وبدلاً من أن يوفر المشروع قاعدة علمية يمكن أن تستند عليها سياسات عامة، تم تنميط الفكرة في اتجاه وصف لا ينتهي لمعالم عامة للمنهج الذي يُمكّن من تجاوز الأزمة الفكرية والتخلف والإخفاق وتبعاته، وفي اتجاه توليد المصطلحات وعناوين المشاريع المعلقة، التي - كما يصفها بن نصر- «يتم إثارتها نتيجة عجزنا عن تحقيق أرضية من التوافق حول مسألة معينة، حيث نختار مضطرين أن نتركها معلقة لفترة من الزمن ونفتح مشروع بحث جديد نعتبره مفتاح الحل، فنكثر الجدل حوله ونعود على بدء ونثير موضوعات نتوهم أنها جديدة، وهكذا نظل حبيسي المشكلات نتبارى في شبه الأجوبة. كما أننا حين يستعصي علينا الخروج من متاهة الحاضر نعمد إلى استدعاء تكتيكي للماضي بحثاً عن وسيلة للانتشال فنجد نفسنا في عمق صراعات الماضي ننتصر لهذا وناصر ذاك، فنهدر الطاقات ونبددها فيما لا ينفع ولا يفيد»(١٣). فكانت النتيجة أن ارتبطت كتابات التأصيل بالميل إلى المراجعة والنقد الذاتي للفكر الإسلامي بشكل لم يبلور بعد - في حدود إطلاعنا- مسالك جديدة في البحث تؤدي إلى تصويب ما كان قائماً أو إلى اكتشاف ما لم يكن معلوماً.

ويبدو أن سر هذا الميل للنقد السلبي وإثارة مثل تلك المشاريع المعلقة يكمن كذلك في غياب الإشكالات العملية - التي تحتاج إلى نظر حقيقي- في أذهان القائمين بالبحث التأصيلي، فهم في الغالب أكاديميون لا تتاح لهم البيانات ولا الوقائع الكافية، فيلجأون إلى دراسات نصية تشبع ميولهم وإهتماماتهم.

الملاحظة الأخيرة التي نذكرها هنا، هي أن مشروع التأصيل لم يهتم - وبشكل معمق- بدارسة بعض الظواهر التي تحتاج إلى تفسير ونقاشات؛ حتى يتم الوعي بها والتخطيط لتجاوزها بشكل سليم.

من تلك الظواهر على سبيل المثال، ظاهرة ضعف العلوم الفيزيائية والطبيعية في العالم الإسلامي خاصة في المنطقة العربية، وظاهرة قلة الابتكارات العربية رغم الكميات الهائلة من التكنولوجيا الغربية التي تستوردها المنطقة العربية،(١٤) وظاهرة إهمال دور الجامعات والمؤسسات العلمية في التخطيط الإستراتيجي وفي توطين العلم والتقنية لأجل خدمة إنسان المنطقة.

إذ لا يكفي أن ندرج هذه الظواهر ونشير إليها على عجل ضمن كتاب عن أزمة التعليم في العالم الإسلامي، دون إكمال دراسة وتفسير كافة البيانات عن البرامج الدراسية والكليات العلمية وبناها التحتية وعن الاحتياجات الفعلية للتخصصات العلمية، كمقدمة أساسية لمناقشة مسألة السياسات العلمية والتعليمية في البلدان

(١٣) محمد بن نصر: المقاصد الشرعية بين حيوية الفكرة والمحدودية، ضمن أعمال المؤتمر الدولي حول مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: ٨-١٠ أغسطس ٢٠٠٦م، المجلد الأول، ص٧١. (بتصرف)

(١٤) تقرير التنمية الانسانية العربية الثاني، ٢٠٠٣م. وانظر كذلك مناقشة تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢م على الصفحة الالكترونية التالية: http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=372-SecID=391

الإسلامية، وتبني مبادرات وجهود تسهم في تطويرها.

فأن يتم كل ذلك خارج نطاق المؤسسات التي تدير مشروع التأصيل، فإن ذلك يعني أن التأصيل إما أنه مشروع في تاريخ الحضارة الإسلامية وفي إسهامات العلماء المسلمين القدامى، أو هو دراسات نصية أصولية بمعنى مخصوص، ولا شك أن دلالات المشروع أوسع من ذلك كثيراً.

٣/ تفعيل الجامعات: الواقع ورؤى التغير

للجامعات دور لا يستهان به في تنمية الثقافة والأخلاق الفاضلة بجانب دورها التقليدي في تنمية المعرفة والبحث العلمي. فالجامعة مؤسسة ثقافية علمية اجتماعية، وهي بهذا الوصف يُفترض أن تسهم في: ١/ نشر العلم والثقافة، ٢/ وتنمية المعرفة والبحث العلمي، ٣/ وإعداد الكوادر اللازمة لحاجات الأمم والمجتمعات ومواكبتها في كافة مجالات الحياة، من منظور شامل (Holistic)، تُظهرُ عملية تحليله أصالته المعرفية بجانب مقدرته على الاستجابة لقضايا الواقع بشكل علمي دقيق.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يُلاحظ أن الوظائف التي تقوم بها الجامعات اليوم لا تترجم هذه الأدوار بشكل متوازن؛ فهناك جامعات توجه برامجها لخدمة تنمية المعرفة والبحث العلمي (Research Universities)، وأخرى توجهها لنشر العلم والثقافة كما هو الحال في الجامعات المفتوحة (Open Universities) والجامعات التقليدية التي تقدم تعليماً عن بعد (Distance Learning) أو تنشئ كليات لتنمية المجتمع للإشراف على برامج قصيرة في التوعية والتثقيف، ونوع آخر من الجامعات يُركز في برامجه على مسألة توفير الكادر المهني في مجالات وقطاعات معينة لسد حاجات عملية محددة؛ فيُكثر من الكليات والمدارس المهنية (Professional Faculties and Schools) في هذا القطاع أو ذاك. كما قد يتوجه القائمون على أمر الجامعة لتكييف فلسفتها مع متطلبات سوق العمل، فتنشئ الجامعة مراكز أو مدارس لتنمية مهارات العمل (Vocational Schools) في مجالات مثل التقنية والتمريض عبر برامج الدبلومات الوسيطة. (١٥)

وجامعات العالم الإسلامي إذا تتبعناها سنجدها تؤكد ذلك، بل إن هذا الوصف يكاد ينطبق حتى على جامعات البلد الواحد، وقد ينطبق ذات الوصف الوظيفي للتعليم الجامعي على جامعة واحدة فتعمل كلياتها - إن لم يتم الوعي برسالة محددة- بشكل متنافر وغير منسجم تحت هدف موحد، كما قد تعمل ذات الجامعة على تحقيق الأهداف الثلاثة المذكورة آنفاً بتوازن وانسجام يُعبر عنه في فلسفة الجامعة بوضوح، فتتحدد رؤية الجامعة ورسالتها بناءً على ذلك.

عليه فإن أي محاولة تستهدف «تشغيل» الجامعات وتفعيلها للإسهام في الفعل الحضاري المنشود، يلزمها - في تقديرنا- أن تَدرُس وتنظر في تاريخ وفلسفة الجامعة المراد تفعيلها: فإما أن تكييف المشروع في حدود الفلسفة التي عليها العمل في الجامعة المعنية، أو أن تُحدث تعديلاً جذرياً في الفلسفة السائدة. ولكلا

(15) The Task Force on Higher Education and Society: Higher Education in Developing Countries: Peril and Promise.p. p. 48- 50.

الاتجاهين جملة من الترتيبات الإدارية والعلمية التي تختلف عن الآخر.

فإذا كان القصد هو أن يتم تفعيل الجامعات للإسهام في التأصيل والفعل الحضاري من منظور يكييف هذه المساعي في حدود الفلسفة المعمول بها، فلا يخلو أن تتوجه فلسفة الجامعة إلى واحدة من الوظائف الثلاثة آنفة الذكر، مع ملاحظة الآتي:

أولاً - يقل في الجامعات العربية والإسلامية الاهتمام بمسألة تنمية البحث، إذ يتم التركيز بشكل أساس على التدريس نتيجة الإقبال المتزايد على التعليم العالي في ظل محدودية عضوية الهيئة التدريسية بالجامعات.

ثانياً - إن التوسع في التعليم الجامعي في البلاد العربية جاء نتيجة طبيعية للتوسع في التعليم العام. وكان يُتوقع أن يتم - ومن خلال عملية التوسع هذه- استصحاب ازدياد حاجة البلاد الفعلية إلى الفنيين والمختصين في النواحي الاقتصادية والاجتماعية والعمرانية التي اقتضتها التحولات والتطورات التي تمر بها تلك البلدان، ولكن لا يبدو أن الاكتراث لهذه المسألة قد كان حاضراً حال التوسع الكبير الذي حدث في التعليم الجامعي.

ثالثاً - أدى التوسع الأفقي في التعليم الجامعي إلى استنساخ كليات وأقسام وبرامج بشكل تام تقريباً. وأصبح من المألوف أن نجد عددا من الكليات والبرامج المتشابهة في القطاع الواحد وبجامعة واحدة، وأن يتم تبني منهج جامعة في جامعات أخرى بشكل شبه تام، وأن يتنقل الأستاذ الجامعي لتدريس ذات المساقات التي يُدَرِّسها في جامعته في جامعات أخرى.

ولعل التجربة السودانية تعد نموذجاً لهذا النوع من التوسع الأفقي، المشار إليه في آخر ملاحظتين، فقد ظل الدافع الأساس للتوسع هو تزايد أعداد الممتحنين للشهادة الثانوية، ومحاولات استيعاب تلك الأعداد الكبيرة. وكانت النتيجة - بعد عقد ونصف من عمر ثورة التعليم العالي في السودان- هو تضخم أعداد الخريجين العاطلين عن العمل، وظهور فراغ كبير لم يكن بمقدور الجامعات الإسهام فيه، في المجالات المهنية والتقنية والاقتصادية، بل والمجالات الشرعية، التي زادت لها حاجة البلاد نتيجة للتوجهات الفكرية والسياسية والاقتصادية للنظام الإسلامي الحاكم.

وإذا صحت الملاحظات السابقة، فإن مسألة تفعيل الجامعات وبحيثيات الواقع تلك، يمكن أن تسير في إتجاهين:

الاتجاه الأول: إعادة النظر في المناهج والبرامج الدراسية وتقويمها من منظور قدرتها على إعداد الكوادر/ الأطر الفنية والباحثين ونشر العلم والفضيلة، ومن منظور يستحضر الدلالات الواسعة لمفهوم التأصيل ولا يقصره في حدود إضافة مقررات في الثقافة الدينية.

فسياسة إعداد الكوادر/ الأطر الفنية يتم رسمها حسب الحاجة الفعلية، التي تحددها إحصاءات وبيانات المراكز العلمية والمجالس القومية التي تعمل على

رصد الاتجاهات العلمية وتقويم كفاءة النظام التعليمي وقدرته على مواكبة تطلعات البلد المعني وحاجاته الفعلية.

ويجب أن تشتمل مكونات المناهج التي تؤهل هذه الكوادر/ الأطر الفنية بجانب المعرفة الفنية المتخصصة، على معارف تنمي لدى الدارسين الحس الوطني والانتماء الحضاري، ومعارف أخرى تعالج مسألة نشر الفضيلة في المجتمع من منظور واسع لا يقتصر على المعالجات الوعظية واستدعاء النصوص الدينية بشكل آلي.

نقول ذلك وفي ذهننا التحديات التي تواجه نشر الفضيلة في المجتمعات التي تأثرت بعمليات الترشيد وعلمنة الإنسان، من خلال إعادة صياغة المجتمع والإنسان معاً على هدى القوانيين العلمية المادية الصارمة. فقد تم ذلك - كما يصف المسيري-(١٦) من خلال مخطط لضرب المؤسسات الوسيطة (الأسرة والمؤسسة الدينية والتنظيمات الاجتماعية) التي يكتسب الإنسان من خلالها إنسانيته وهويته التي يشكلها الولاء لمطلقات دينية وأخلاقية ثابته. فهذا الولاء يتم ضربه بوسائل شتى تسربت لعالمنا الإسلامي بأشكال مختلفة.

وهذا يعني أن مكونات برامج كليات الشريعة والدراسات الدينية (هي الأخرى) يجب إعادة صياغتها بحيث تشتمل - بجانب مكون التخصص والمساقات التي تعمق الوعي بتاريخ وقضايا ومناهج العلم المعني - على معارف تعمق وعي الدارسين بتعقيدات الحياة المعاصرة وتنمي فيهم قدرة التعامل معها بشكل علمي.

وتجدر الإشارة إلى ضرورة تحديد سياسات عامة لهذه البرامج والدراسات، وموجهات لتطويرها وتكييفها في حدود وظائف معينة يتم تحديدها بكفاءة عالية.

كذلك يجب أن تسمح البيئة الجامعية بنشاط حر يستثمر طاقات الدارسين بشكل يلبي ميولهم (العلمية والثقافية والرياضية...) ويضعهم في الآن نفسه في محك عملي يحفزهم لتطوير «رؤى طلابية» لبعض التحديات المعاصرة التي يتم الوعي بها في الظرف المحدد، على أن يتم كل ذلك في مناخ حر غير مقيد؛ فالمرحلة الجامعة مرحلة حاسمة في تشكيل الشخصية.

الإتجاه الثاني: البحث العلمي، والبحث العلمي بالجامعات يشمل الدراسات العليا وبحوث الأساتذة، كما يشمل بحوث المؤتمرات والندوات التي تنظمها الجامعة وإسهام الدوريات العلمية التي تصدرها.

وإن كانت فلسفة الندوات والمؤتمرات والدوريات العلمية مما يسهل ضبطها، ويمكن التحكم فيها من خلال جملة من المعايير يتم الالتزام بها، فإن الأمر نفسه ينبغي التأكيد عليه في الدراسات العليا وبحوث الأساتذة.

وهذا يعني ضرورة العمل على ضبط الدراسات العليا في إطار خطة بحثية وإستراتيجية علمية محددة. وكذا الحال بالنسبة لبحوث الأساتذة، حيث يمكن توجيهها بعدد من الأساليب؛ كأن يتم استقطاب الأساتذة في مشاريع بحثية ممولة،

(١٦) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص١٣٥-١٣٦.

ورصد الجوائز لتشجيع البحث في قضايا بعينها، وإقرار سياسة في الترقي الأكاديمي لا تسمح بإدارج الأعمال العلمية التي لا تخدم فلسفة الجامعة، مع الالتزام بمثل تلك الضوابط التزاماً تاماً من خلال ضبط إجراءات ومعايير التحكيم والتقويم تلك بدقة.

إن هذه الرؤية لاتجاهات التغيير المنشود في إدارة مشروع التأصيل وتفعيل الفعل الحضاري من خلال الجامعات، رغم التحديات التي قد تواجهها؛ حيث لا نتصور أن يتم تغيير بدون صعوبات ومجهودات، تقتضيها ضرورات الاعتراض على حصر محاولات الإصلاح والدفع الحضاري المنطلقة من الجامعات في عملية إعداد الكوادر العلمية فقط؛ لأن هذا الإعداد لن يبلغ نهاياته في توطين أساليب من التفكير المنهجي تلامس التغيير المنشود إذا لم يدعم المجتمع بشقيه الرسمي والمدني عملية الإعداد تلك، كما لا نتوقع أن تثمر محاولات الإعداد العلمي بالجامعات الثمار المرجوة منها بمنطوق هذه الرؤية إذا أخفقت تقاليد الجامعة العلمية والثقافية في تعزيز فلسفة التغيير هذه ورؤيتها في كافة مظاهر النشاط العلمي والثقافي الذي ترعاه.

٤/ لماذا التنسيق بين الجامعات والمنظمات الإسلامية؟

إن اتجاهات التغيير المنشود في الجامعات على النحو الذي انتهينا منه تواجهه عقبات واقعية، منها على سبيل المثال:(١٧)

١/ ضعف التمويل الرسمي على التعليم العالي والبحث العلمي في العالم الإسلامي.

٢/ غياب الإرادة السياسية والتخطيط الاستراتيجي.

٣/ غياب الجماعة العلمية المنسجمة، فأساتذة الجامعات تتجاذبهم إتجاهات فكرية ومدرسية متباينة، بل ومتصارعة في كثير من الأحيان.

٤/ المناخ الجامعي غير المناسب، مثلاً: تعقيد الإجراءات القانونية المنظمة للجامعات.

٥/ غياب العمل المؤسسي، حيث تتغير المواقف بتغير متخذي القرار.

ومثل هذه العقبات مما يمكن تداركة إذا تمت شراكة حقيقية بين الجامعات والمنظمات الإسلامية والمؤسسات العاملة في مجال الفكر والثقافة والعلوم.

فهناك وسائل كثيرة مشروعة يمكن أن تتبعها تلك المنظمات والمؤسسات لدعم العملية التعليمية والبحثية بالجامعات.

مثل تأسيس كراسي بالجامعات لرعاية جهود بحثية وتأهيل كوادر علمية وفق رؤية محددة، ولعل فكرة تأسيس هذه الكراسي على فلسفة الوقف في الفقه الإسلامي مما يوفر ضمانات تشجع مثل هذا المنحى في ربط الجامعات بالمنظمات العلمية والفكرية القائمة على فكرة إسلامية في إطار تفعيل محاولات البعث الحضاري المنشودة بشكل علمي مدروس. فالوقف بجانب أنه يوفر استقلالية للمؤسسة التي تقوم على فلسفته، يوفر فرصة الاستفادة من هبات

(١٧) انظر في هذا الصدد على سبيل المثال: رشدي طعيمة ومحمد بن سليمان البندري: التعليم الجامعي بين رصد الواقع ورؤى التغير، دار الفكر العربي: القاهرة، ٢٠٠٤م، ص١٠-١١.

وتبرعات الخيريين من أبناء الأمة. ويمكن استلهام التجربة الإسلامية التاريخية في هذا الصدد لاستعادة وتفعيل وترشيد دور الأوقاف (وكذلك الزكاة) لمواجهة تحديات حقيقة تواجهها المجتمعات الإسلامية اليوم في تمويل التعليم الإسلامي ونشر العلم والمعرفة.(١٨)

ومن الوسائل - التي تم تجريبها بالفعل- أن تتبنى مؤسسة فكرية إسلامية الإدارة العلمية لجامعة بعينها، مثلما حدث في حالة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا التي تبناها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بطلب من الحكومة الماليزية، وقد استمر تبني المعهد لهذه الجامعة لعشرة سنوات (في الفترة من العام ١٩٨٨م إلى العام ١٩٩٨م).(١٩)

كما يمكن أن يتم التنسيق بين مجموعة من الجامعات ومجموعة أخرى من المنظمات والمؤسسات الإسلامية عبر ميثاق عمل يتم تبنيه بعد تداول جاد للدور الذي يمكن أن تلعبه الجامعات في هذا الظرف التاريخي، وبعد أن يتم تحديد ذلك الدور بشكل تضامني في خطة عمل واستراتيجية معينة لتقنين عمل الجامعات، في مجالات البحث والتدريس، في إطار فلسفة ذلك الميثاق ورؤيته. ولعل نجاح تجربة محدودة في هذا الصدد تكون نواتها عدد من الجامعات الخاصة/ الأهلية والحكومية إن أمكن، قد تشجع على توسيع الفكرة والتجربة، فتكون تلك شرارة الطاقة المرجوة بإذن الله.

أما لماذا هذا المنحى من النظر لمسألة تفعيل الجامعات وتوجيهها في هذا الاتجاه، فإن أهم جوانب الإجابة عن ذلك نحددها في النقاط التالية:

أولاً - إن الهدف من إنشاء المراكز البحثية بالجامعات أن تعمل بالتعاون مع المجالس العلمية بالجامعة على توفير الدعم وتشجيع الباحثين وتبني مشاريعهم البحثية، بالإضافة إلى تنظيم الأبحاث التي يقوم بها أعضاء الهيئة التدريسية، وتقديم الاستشارات لمؤسسات الدولة والمجتمع في القطاعات المختلفة. وهو أمر قد لا يتحقق في كثير من الأحيان بسبب عجز التمويل الرسمي أو نتيجة تبعثر الجهود البحثية بالجامعات، والتي غالباً لا تنتظم تحت خطة ذات أولويات واضحة، أو لغير ذلك من أسباب.

ثانياً - قدرة المؤسسات والمنظمات الإسلامية على دعم الجامعات بالرؤى والأفكار الاستراتيجية، وتطوير التفكير المدرسي المنسجم من خلال استقطاب العلماء والباحثين المشهود لهم بالكفاءة والقدرات القيادية. حيث يُعين ذلك في سد ثغرة ظلت محل انتقاد مستمر، وهي «افتقاد مساعي تطوير التعليم العالي للتوجه والوجهة والفلسفة وإغفالها لأزمة الهوية والتحديات الحضارية».(٢٠)

ثالثاً - تنامي الجمعيات العلمية الإسلامية في المجالات المهنية والاجتماعية والعلمية التي يمكن استقطابها لدعم هذه الشراكة وتأمين استدامتها.

رابعاً - نجاح تجارب شبيهة، مثل التجربة الأوربية في تدعيم الشراكة العلمية بين الدول الأعضاء في الاتحاد الأوربي، والتي تقدم أمثلة موضوعية يمكن الإفادة

(١٨) تشير دراسة صدرت عن بنك التنمية الإسلامي بجدة إلى عدد من الأدوار الفاعلة التي يمكن استثمارها في هذا الصدد. انظر: Abd El-Hameed M. Bashir: Financing basic Education in IDB Member Countries. Occasional Paper No. 10. Islamic Finance Bank. 2004. P. 40.

(١٩) عبد الحميد أبو سليمان: إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية العالمية نموذجاً، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، س٧، ٢٠٠١م ع٢٦.

(١٩) نادية مصطفى: التوجهات العامة في تدريس العلاقات الدولية وبحوثها: قراءة في خبرة جماعية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، مرجع سابق، ص١٦٤.

(٢٠) عبد العزيز بن عثمان التويجري: الإيسيسكو في خدمة العالم الإسلامي، جريدة الشرق الأوسط، السبت ١٥ ربيع الثاني ١٤٢٧ هـ ١٣ مايو ٢٠٠٦ العدد ١٠٠٢٨.

منها في الكشف عن آليات تناسب دعم الشراكة المرجوة بين المنظمات الإسلامية الدولية (مثل الإسيسيكو) ومنظمات أخرى (مثل الهيئة العالمية للتعليم الإسلامي التابعة لرابطة العالم الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وبنك التنمية الإسلامي - على سبيل المثال) من جهة والجامعات والقطاعات المستفيدة منها (والتي تشمل القطاعات الخدمية الإسلامية: المصارف والمؤسسات التربوية والثقافية والاتصالية والمجامع الفقهية والجمعيات المهنية الإسلامية في القطاعات المختلفة) من جهة أخرى، من خلال هيئة منظمة للعمل المشترك في مجالات البحث العلمي وإعداد الكوادر/ الأطر وتأهيلها في المجالات ذات الأولوية.

خامساً - وجود منظمات تنسيقية فاعلة بالفعل يمكن أن تدفع بفكرة الشراكة هذه إلى الأمام، مثل الإيسيسكو التي جاء «إنشاؤها في ربيع سنة ١٩٨٢م معبّراً عن تطلّع العالم الإسلامي إلى جهاز إسلامي دولي ينهض بمهام التخطيط والدراسة لبناء الأسس الراسخة للنهضة في مجالات التربية والعلوم والثقافة والاتصال والمعلومات، فقد جاء هذا التأسيس مواكباً لمطلع القرن الخامس عشر الهجري الذي تجدّدت فيه حيوية الأمة، وقويت عزيمتها للمضيّ قدماً على طريق العمل الإسلامي المشترك، وانتعشت الآمال في استدراك ما ضاع من فرص النهوض»(٢٠). والأمل أن لا تَجْهض الظروف الحالية التي يمرّ بها العالم الإسلامي على الرغم من تقلباتها وتحدياتها وأخطارها تلك الآمال، أو أن تتوقف حركة التطوّر والتقدّم إلى الأمام.

٦/ ضرورات استقطاب طاقة الأساتذة الجامعين ومحاصرة جهود الاختراق الخارجي الهادفة لتوظيف تلك الطاقات لصالح أهداف وأجندة بحثية لمؤسسات علمية وثقافية غربية. فقد لاحظ بعض الدارسين أن المؤسسات الأجنبية (مثل «فورد» و«روكفلر») ومن خلال تشجيعها لإجراء البحوث خارج النطاق الأكاديمي - قد استقطبت المثقفين الأكثر موهبة «فقد لعبت أموال تلك المؤسسات دوراً مهمّاً في توجيه الطاقات والموارد المحلية لدعم الوضع السائد ومنفعة السياسة الأمريكية... كما أنها في تشجيعها بعض المثقفين الأكثر موهبة على الانصراف إلى الأبحاث المختصة والاهتمام بالتحديث، قد حالت تلك المؤسسات دون الاتجاه نحو تغيرات ثورية متوقعة في المجتمع».(٢١) وهذا الذي ينبه إليه شرابي (لتعزيز أطروحة في تفسير تخلف المجتمع العربي لا نتفق معه على منطلقاتها) يجري ملاحظته بوضوح في وقتنا الراهن في حالة عدد من الأساتذة المقتدرين، ممن يمكن أن يسهموا في الإصلاح الفكري المنشود، إذا تم استثمار طاقاتهم بشكل كامل.

فقد يكون من المفيد أن تعمل الجامعات بالتعاون مع المؤسسات الإسلامية الدولية والإقليمية على التخطيط لمشاريع علمية ممولة تصب في خدمة القضايا الإسلامية، في مجالات التنمية والعلم الاجتماعي التجريبي. إذ من المحتمل جداً

(٢١) هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، نقله إلى العربية محمود شرح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م، ص١٠١-١٠٢.

أن تستوعب هذه المشاريع طاقات أولئك الأساتذة الذين لا يميلون للبحث الفلسفي التنظيري، وبمثل ذلك التخطيط يمكن إحباط الاختراق الخارجي وتوظيف تلك الطاقات لمصلحة خدمة القضايا الإسلامية في آن واحد.

٥/ آلية التنسيق:

لا نتصور، وفي ظل الإحساس المستمر بضرورة الإسهام الإسلامي في الحضارة الإنسانية المعاصرة، والوعي المؤلم بالتأخر الحضاري التي تكشفها مقارنة الوضع الإسلامي بواقع المجتمعات الغربية، أن لا يراوح الفكر الإسلامي مكانه، وأن يظل يدور في متاهات أنصاف الحلول في مسعاه لتوجيه الفعل الحضاري.

ولعل الأوفق أن يُختبر هذا الوعي المتنامي- على المستويين الرسمي والشعبي- بضرورات السعي للفعل الحضاري، من خلال برنامج استراتيجي أولي يستهدف التعاون بين المنظمات والجمعيات العلمية والجامعات ذات التوجه الإسلامي الملحوظ، تبادر به جهة لها وزنها وسمعتها على الساحة العلمية الإقليمية.

ويفضل – على ضوء ما يستفاد من تجربة إتحاد الجامعات الأوربية- أن تتم صياغة البرنامج الاستراتيجي الذي ندعو إليه على ضوء المعايير الإجرائية التالية:

أولاً – أن يتضمن برنامج العمل الأولي على مشروع يصعب على المؤسسات التي تشملها الشراكة القيام به بشكل منفرد، سواء من ناحية الدعم المالي أو من ناحية الخبرة الداخلية للمؤسسة الواحدة.

ثانياً – أن يعالج المشروع موضوعات حضارية ملحة ومتنوعة تشمل المجالات التي تعمقها بعض الجهود المبذولة في الساحة الفكرية الإسلامية.

ثالثاً – أن يعود المشروع بالفائد المادية الملموسة للمؤسسات التي تشملها الشراكة.

رابعاً – أن يساهم في توحيد القوانين والمعايير المنظمة للعمل المشترك بين المنظمات الإسلامية (ذات القدرة على بلورة الرؤى وتحديد الوجهة الحضارية) والجامعات (الحاضنة للموارد البشرية والبرامج التي تكيف تلك الرؤى) والمجتمع (المستفيد).

خامساً – أن تشرف على التنسيق هيئة عليا تضم مسؤولي المؤسسات والجامعات التي يشملها برنامج العمل المشترك وممثلي للقطاعات المستفيدة من الشراكة على المستويين الرسمي والمدني.

سادساً – أن تشرف تلك الهيئة على البحث عن الموارد المالية ومقترحات تنميتها وموازانة صرفها، وتحديد معايير تقويم الشراكة ومتابعتها.

٦/ فرص التنسيق المأمول:

١/ لقد وفر مشروع التأصيل المعرفي خلال السنوات الماضية ما يمكن أن

يمثل نواة لجماعة علمية إسلامية في عدد كبير من ميادين المعرفة، فهناك عدد من العلماء المتمرسين والباحثين الجدد قد بدأت تتمحور كتاباتهم في مجال التأصيل المعرفي بشكل يعكس ولاءً وحماساً شديدين. وقد آن الأوان لتوظيف جهود هؤلاء العلماء والمفكرين وفق برنامج عمل مشترك، حتى تتظافر الجهود وتتكامل وتنتهي مرحلة الجهود الفردية المبعثرة.

٢/ هناك عدد من المؤسسات الإسلامية ظلت ترعى الجهود الفكرية والبحثية في هذا المجال، مثل: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والإيسيسكو، والهيئة الإسلامية العالمية للتعليم التابعة لرابطة العالم الإسلامي، واللجنة العلمية للتأصيل بالندوة العالمية للشباب الإسلامي، وبنك التنمية الإسلامي، وغيرها.

٣/ تنامي الوعي بضرورة اسهام الجامعات في توجيه الفعل الحضاري وترشيده، فهذا الوعي المتنامي يوفر للجامعات فرصة للعمل المشترك وينفتح بها نحو العالم الخارجي مما يساعدها على فك عزلتها، ويجعها في قلب الفعل الحضاري.

٧/ ملاحظات ختامية:

في ختام هذه الدراسة، التي استوحيتُ قضيتها من معاناة شخصية وقراءات -ليست بالقليلة- في أدبيات وتجارب مشروع فكري حضاري طموح (هو مشروع إسلام المعرفة والتأصيل)، تجدني مضطراً لتسجيل الملاحظات التالية:

أولاً - كانت النية في بداية الإعداد لهذه الدراسة معقودة على فكرة أن تنتهي معالجتنا لهذا الموضوع إلى تطوير خطة عمل قطرية - على مستوى السودان- لتكييف الفكرة التي انتهينا من بيانها، فجمعت مجموعة أدبيات ووثائق المؤسسات التالية: مجمع الفقه الإسلامي التابع لمستشارية رئاسة الجمهورية لشئون التأصيل بالخرطوم، وإدارة تأصيل المعرفة بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي بالسودان، وهئية الأعمال الفكرية بالخرطوم، والمعهد العالمي لأبحاث علوم الزكاة التابع لديوان الزكاة بالسودان، ومركز التنوير المعرفي بالخرطوم، بجانب الأدبيات المتوفرة لدي بمعهد إسلام المعرفة بجامعة الجزيرة، كما سجلت زيارة للمعهد الإسلامي للترجمة بالخرطوم - التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي. غير أن تلك الأدبيات والوثائق والزيارات لم تحفزني لتطوير فكرة الخطة القطرية، فاكتفيت ببسط التصور في كلياته، وربما أعود لاحقاً وأكمل الفكرة وأطورها بإذن الله.

ثانياً - إن صناعة الوعي الجمعي وتوجيهه عملية معقدة ونظام متكامل، ولعل مثل هذه القراءة التحليلية الناقدة، وما تعبر عنه من رؤية مستقبلية، تعيننا على تفهم جانب من هذه الصناعة وآليات تشغيل نظامها، حيث لا نتوقع أن يكون موضوع هذه الدراسة الطموحة مجرد عرض وبسط أفكار في قضية شائكة

ومترامية الأطراف في آن واحد، ولذلك نأمل أن تفتح هذه الدراسة - لنا أو لغيرنا- آفاقاً للتفكير العملي الاستراتيجي ومداخل لإحداث نقلة نوعية في الإدارة العلمية، سواء بالجامعات أو في المنظمات الإسلامية العاملة في مجال الإصلاح الفكري والمنهجي.

ثالثاً - على الرغم من الضرورات الواقعية والعقدية لمسألة التنسيق والتعاون بين الجامعات والمنظمات العلمية الإسلامية، التي حاولت هذه الدراسة توضيحها، إلا أن هناك جملة من التحديات التي إن لم يحسن التعامل معها قد تنتهي إلى معوقات تشل حركة التغيير المأمول، مثل ضعف المؤسسية والاختلافات المذهبية والأيديولوجية بين منتسبي الجهات التي يتوقع أن تستهدفها الشراكة المرجوة، بالإضافة للتحديات الدولية التي استدرجت الطاقات لتأمين مخططات عالمية وتأكيد سياسات أحادية في ظل العولمة بشكلها الراهن، وذلك باسم مكافحة الإرهاب وتحقيق الأمن الدولي وغيرها من مساعي أسهمت في تشويه وتنميط صورة الإسلام والمسلمين، فاستُدرجت الطاقات وبددت الأموال في محاولات توضيح الصورة الصحيحة للإسلام. ولا شك أن هذه المساعي على أهميتها سوف تؤخر من الدفع الحضاري في الأمة، لأنها تستقطب الطاقات في اتجاه ردود أفعال لا تنتهي.

،، والله المستعان ،،



السودان ومجتمع المعلومات: التحديات والرهانات

• أ.أحمد ابراهيم جردة

• دبلوماسي/وزارة الخارجية

مقدمة

إن التطور المتسارع على صعيد تكنولوجيا المعلومات والاتصالات(ICTs)، آخره ظهور تقنية الأقمار الصناعية والإنترنت، يعمق كل يوم تقريبا الفجوة الرقمية Digital Divide التي تفصل بين دول الشمال التي تعيش مرحلة مجتمع المعلومات أو المعرفة في إطار مسيرة تطورها الطبيعي، بينها وبين دول الجنوب التي لا يزال الكثير منها يعيش مرحلة المجتمع الزراعي. أو قل بين أغنياء العالم الذين يمتلكون هذه التكنولوجيات وبين فقرائه الذين حالت الفاقة بينهم وبين حقهم المشروع في الانتفاع بالمعلومات. وبالتالي أضحى الاندماج في مجتمع المعلومات أو المعرفة المعاصر بقيمه وملامحه الجديدة - تحديا مطروحا على كل المستويات ولدى دول العالم الثالث خاصة ومن بينها السودان. فهل بمقدور السودان الانتقال إلى مرحلة مجتمع المعلومات أو المعرفة ؟

ماذا نعني بمجتمع المعلومات؟

إنَّه المجتمع الذي يتوفر على مستويات نوعية عالية من القدرات الفكرية والفنية للتعاطي مع المرحلة المعاصرة، وليدة الطفرة التي حدثت على صعيد تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، فيضبط سيره بخطى وئيدة ويوجه نشاطه وحركته نحو المعلومات كهدف والمعرفة كغاية.

إنَّ التجارب الغربية في مجال المعلومات والتي بدأت مبكرة نوعاً ما قد خلصت إلى حزمة من المفاهيم التي تصبغ عصرنا الحالي، مثل مفهوم الشراكة حول المعرفة «وصناعة المعرفة» واقتصاد المعلومات أو المعرفة. ومرد ذلك كله إلى التأثير القوى والمتزايد للمعلومات على ماكينة الاقتصاد العالمي، لاعتماده بنسبة ٧٠٪ على المعلوماتية. وقد نتج عن ذلك واقع جديد تعاطت معه كثير من اقتصاديات الدول، ليقفز قطاع المعلومات من قطاع حيوي وغير تقليدي إلى مراتب متقدمة بالنظر إلى ما يسهم به من دعم مقدر للناتج الإجمالي المحلي. وغني عن القول هنا أن المعرفة، اكتساباً وإنتاجاً وتوظيفاً - قد غدت في مطلع القرن الحادي والعشرين هي الوسيلة الكفيلة بتحقيق التنمية الإنسانية بجميع ميادينها.(١) وفي هذا السياق يعرف تقرير التنمية الإنسانية العربية ٢٠٠٣ في ص(٣) مجتمع المعرفة على أنه ذلك المجتمع الذي يقوم أساساً على نشر المعرفة وإنتاجها وتوظيفها بكفاءة في جميع مجالات النشاط المجتمعي: الاقتصاد والمجتمع المدني والسياسة والحياة الخاصة، وصولاً إلى الارتقاء بالحالة الإنسانية باطراد أي تجسيد التنمية الإنسانية. كما يحدد التقرير خمسة أركان أساسية لا بد من توفرها في مجتمع المعلومات أو المعرفة، وهي(٢):

(١) برنامج الأمم المتحدة الانمائي. تقرير التنمية الإنسانية العربية ٢٠٠٣ نيويورك:٢٠٠٣ ،ص (ث)
(٢) المرجع نفسه ص (ث)

١- إطلاق حرية الرأي والتعبير والتنظيم.
٢ - تعميم التعليم الراقي.
٣ - توطين العلم وبناء القدرات الذاتية.
٤ - تأسيس نمط إنتاج المعرفة في البنية الاقتصادية والاجتماعية.
٥ - تأسيس نموذج معرفي عربي أصيل ومنفتح.

ويتعين في هذا الصدد الإشارة إلى عدد من الاعتبارات كتصورات سابقة لعملية إسقاط مفهوم مجتمع المعلومات على الواقع الحالي للسودان. فعلى سبيل المثال يصعب الحكم والقياس في غياب تعليم نوعي.التعليم الذي ينعكس في تنمية قدرات المواطن وتحسين ظروفه المعيشية. مواطن متشرب بالروح الوطنية (حب الوطن)، متمسك بقيم الأمة ومبادئها، ولديه القدرة على التفاعل مع محيطه الداخلي والخارجي والتكيف معه والتأثير فيه. وفي هذا الصدد فهل وصل الأمر في السودان مرحلة أن تقتاد الدولة مواطنيها وتجبرهم على التعلم، كما هو متبع في سلوك بعض الدول المتحضرة، وهو ما يعكس حرصها على التعليم. ففي دولة مثل ألمانيا لا تتردد السلطات الأمنية في تطبيق عقوبات ضد التلاميذ الذين يتغيبون عن مدارسهم بما في ذلك عقوبة السجن. كما تشمل عقوبة السجن الأهالي الذين لا يرسلون أولادهم إلى المدرسة، بل لا تتردد الشرطة الألمانية من اقتحام المنازل من أجل القبض على التلاميذ الذين يتغيبون عن المدارس(٣).

كما أن هنالك جانباً آخر عند الحديث عن المفهوم؛ وهو ضرورة توفر آلة إعلامية طليقة وفاعلة كوسيلة من وسائل النشر للمعارف التي ينتجها ذلك المجتمع. وكذا توفر الكوادر البشرية النوعية وبتركيز أكبر على علماء وخبراء في مجالات كالهندسة والبرمجيات والرياضيات وعلوم الإحصاء وعلوم الفضاء، بالإضافة إلى علماء التنبؤ والمستقبليات. ومن المهم أيضاً وجود بيئة مواتية للبحث العلمي ومنافذ للاتصال في متناول الجميع، فضلاً عن قيام مؤسسات للمعلومات مترابطة ومتفاعلة فيما بينها. وبجانب ذلك إمكانية حصول الجميع على تكنولوجيا المعلومات والاتصالات. ومع ما تقدم من اعتبارات فإن هنالك سؤالاً على درجة من الأهمية، وهو: إلى أي مدى يثق الفاعلون داخل مجتمع المعلومات السوداني في جدوى المعلومات، بالنظر إلى تبني سياسات تفضي إلى اقتصاديات قائمة على المعرفة، كبديل لنمط الإنتاج الريعي القائم؟ ولو على المدى البعيد والمقصود بالفاعلين هنا الحكومات والقطاع الخاص والمجتمع المدني وبدرجة أقل الأفراد والجمهور العريض. وفي ضوء هذا السؤال لا بد من وضع الجهود الحالية للدولة في الميزان فيما يتعلق بخطوات بناء مجتمع المعلومات بالسودان.

الجهود الرسمية للنهوض بقطاع المعلومات:

تتمثل أهم الخطوات التي تعكس جهود الدولة للنهوض بقطاع المعلومات في:

(٣) - صحيفة الشروق اليومي، «ألمانيا تسجن التلاميذ المتغيبين»، في: صحيفة الشروق اليومي، الجزائر،ع(١٩٧١) ٢٠٠٧/٠٢/١٤، ص٢

١ - وضع إستراتيجية قومية لصناعة المعلوماتية.
٢ - توفر الإرادة السياسية وفي أعلى المستويات.
٣ - تحقيق طفرة في مجال الاتصالات.
٤ - مؤسسات إضافية للمعلومات ومنها المركز القومي للمعلومات.
٥ - تقدم في الجانبين التشريعي والقانوني.
٦ - تبني مشاريع لمحو الأمية الالكترونية.

إلاَّ أنَّ قضية مجتمع المعلومات هي في الأساس عملية تحول تترتب عليها تغيرات جوهرية في الأنماط والسلوك، شاملة كافة الأنشطة والمستويات. وهذا التحول لن يرى النور لمجرد إطلاق شعارات المواكبة أو وضع معالجات تسكينية لتحقيق ذلك التحول. وما نرمي إليه هنا أن تُحمل العربة السودانية وتُوضع على قضيب مجتمع المعلومات المعاصر، جنباً إلى جنب، مع تطويع حركتها وشحنها بمكونات البيئة والشروط المحلية. وفي هذه الحالة فإن دور الدولة يعتبر محورياً لتبني هذا التوجه الشامل، الذي سيكون باهظ الكلفة في مراحله الأولية، لكن سرعان ما تتضاعف وتتعاظم عائداته. على أن أقل عائد متوقع هو تحقيق معدلات عالية في التنمية الإنسانية.عليه ينبغي قياس جهود الدولة إزاء بناء مجتمع المعلومات في السودان من خلال هذا المنظور الشامل، خاصة وأن متطلبات مرحلة البناء الحالية تختلف عما سوف يكون عليه الحال في مرحلة التسيير. فالدولة مسؤولة مسؤولية مباشرة عن تهيئة البيئة التمكينية العامة لمجتمع المعلومات والتي في مقدمتها السياسية والاقتصادية والتعليمية:

البيئة السياسية:

- الأولويات

ومن مقتضيات المرحلة هنا وضع بناء مجتمع المعلومات على رأس الأولويات لدى صناع القرار السياسي. ذلك لأن النمو الاقتصادي وزيادة الإنتاجية شرطان لازمان لقيام نهضة معرفية، لكنهما غير كافيين إلا عندما يضع متخذو القرار في الحكومة والقطاع الخاص والمجتمع المدني غاية بناء مجتمع المعرفة على رأس أولوياتهم وأن ينعكس ذلك في قرارات الإنفاق والاستثمار كافة(٤).

- الحريات

ومنها حرية الرأي والتعبير والتنظيم، ولتحقيق تقدم على هذا الصعيد لا بد من تحرير قطاع الإعلام والاتصالات وتأهيل الكادر الإعلامي وقبل ذلك تحرير العقول.

- الديمقراطية

التأسيس للحكم الراشد، وترسيخ قيم التعددية والتسامح، وزيادة الوعي السياسي، وتوسيع دائرة المشاركة السياسية، وتحقيق الإجماع حول مبادئ الأمة.

(٤) تقرير التنمية الإنسانية العربية٢٠٠٣، مرجع سابق ص (٩)

البيئة الاقتصادية:

الشروع في التحول نحو اقتصاد المعرفة.

الشروع في تنفيذ المشروعات الكبرى كمشروع المدنية الالكترونية والقمر الصناعي السوداني وغيرها.

رفع سقف الإنفاق على البحث العلمي.

رفع سقف رأس المال المعرفي المتدني أصلا:

وهذه بعض مؤشرات رأس المال المعرفي بالسودان (٥)

مؤشرات رأس المال المعرفي	المتوسط العلمي	واقع السودان	
		المعدل	عدد السكان
الباحثون لكل مليون من السكان	٧٩٧	٣	٣٦ مليون تقريباً
الحواسيب لكل الف من السكان	٧٨,٣	٣,٦	
الهواتف المحمولة لكل الف من السكان	-	١١١	
خطوط الهاتف الثابت لكل الف من السكان	٥٦١	٢٧	
اجهزة تلفاز لكل الف من السكان	٦٤١	٣٤٠	
الصحف اليومية لكل الف من السكان	٢٨٥	٢١ (المجموع الكلي)	
نسبة الانخراط في التعليم	٩٥	٣٧	

ومما يجدرالإشارة إليه هنا تواضع وضعف رأس المال المعرفي السوداني. والـذي يعكس هو الآخـر الخلل في جهود الدولـة في هـذا الصدد سـواء من حيث السياسات أو ضعف الإنفاق خاصة فيما يلي التعليم والبحث العلمي. وهي خدمات تعتمد على الإنفاق الحكومي بالدرجة الأولى باعتبار أن عائدها الاقتصادي غير سريع وغير ملموس وبالتالي لا ينجذب إليها القطاع الخاص(٦). ذلك دليل على أن جهود الدولة منصرفة للإنفاق على أولويات أخرى على حساب هذه الخدمات.

بيئة التعليم:

تفتقر بيئة التعليم في السودان لتكنولوجيات المعلومات والاتصالات؛ ولا يتأتى ذلك إلا بالجهد الحكومي(٧).

وكذا إعادة صياغة وترميم أعمدة التعليم الثلاثة؛ وهي المعلم والمنهج والسلم التعليمي.

ضعف مستوى اللغة الإنجليزية.

وضع حد لظاهرة هجرة الأدمغة.

وضع حد لظاهرة العنف في الجامعات.

معالجة ضعف الإقبال على المساقات العلمية.

(٥) - للمزيد راجع تقرير التنمية الإنسانية العربية، مرجع سابق ص (٩٣)
(٦) - تقرير التنمية الإنسانية العربية، ص(٣٩)
(٧) - انظر أيضاً ص(١٠)

وفي ضوء ما تقدم فإن صانع القرار الحكومي ينتظره الكثير في مسيرة بناء مجتمع المعلومات في السودان. وإن ما تجسد من مشروعات يمثل أقل من ٢٥ ٪ من الطموحات المرجوة على هذا الصعيد. وبالتالي فإن ما بذل من قبل الدولة حتى الآن يعتبر ضعيف وفقاً للمؤشرات السالفة الذكر. الأمر الذي يتطلب بذل المزيد من الجهود لتسريع خطى السودان للاندماج في مجتمع المعلومات. كما يقع على عاتق الدولة في هذه المرحلة تقوية ودعم شريكيها في البناء وهما القطاع الخاص والمجتمع المدني. وهو ما يجعل من مسألة التعاون والتنسيق بين الأطراف الثلاثة عملية في غاية الأهمية.

دور القطاع الخاص:

ليس من حسن القياس الحكم على مشاركة القطاع الخاص في بناء مجتمع المعلومات السوداني من خلال ما يقوم به نظيره في الدول السباقة أو حتى الطليعية مثل كوريا الجنوبية. عليه لا بد من إدراك وتفهم وضعية هذا القطاع من جهة، والبيئة التي ينشط فيها من جهة أخرى. وعلى سبيل المثال لا توجد بالسودان شركات ضخمة بالمعنى أو فروع للشركات العالمية المعروفة، كما تنقص المستثمر المحلي الخبرة والقدرة بصورة تحد من إقدامه على المخاطرة، من جانب آخر ورغم أن السودان صار قبلة للاستثمارات الأجنبية في الآونة الأخيرة إلا أن نصيب صناعة المعلومات من هذه الاستثمارات ضئيل مقارنة بقطاعات أخرى مثل البترول؛ وهذا من شأنه أن يكون على حساب إقامة شراكة واحتكاك بين القطاع الخاص المحلي والأجنبي في المشروعات ذات العلاقة بقطاع المعلومات.

ففي الدول المتقدمة يقوم الأغنياء ومؤسسات المجتمع المدني بتمويل أنشطة البحث العلمي، كما يقوم القطاع الخاص بتمويل الجزء الأكبر من عمليات البحث التطوير، بينما تقوم الدولة بسن القوانين وتشجيع الاستثمار في البحث والابتكار. خاصة وأن ٩٠٪ من التمويل الحكومي يذهب لتغطية مرتبات العاملين في القطاع العام(٨)؛ ففي دولة نامية مثل الهند يقوم القطاع الخاص بتمويل المشروعات، بينما تتولى الحكومة توفير المناخ وتأمين المخاطر. ويؤكد تقرير التنمية الإنسانية العربية ٢٠٠٣م على أن الشرط الجوهري لحيوية منظومة اكتساب المعرفة يتمثل في إقامة علاقة وثيقة بين القطاع العام والقطاع الخاص والمجتمع المدني(٩).

وبالقدر الذي أتيح للقطاع الخاص السوداني من المشاركة في القمة العالمية لمجتمع المعلومات في طبعتيها جنيف وتونس، فإنه يكون بالطبع قد أدرك طبيعة التحديات الملقاة على عاتقه باعتباره إحدى الركائز المهمة في بناء مجتمع المعلومات. ففي كل الوثائق والقرارات يشار إلى القطاع الخاص على أساس أنه الشريك الأساسي في بناء ذلك المجتمع، سواء فيما يتعلق بتطوير تطبيقات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات أو تطوير البرمجيات، خاصة في مجالات

(٨) تقرير التنمية الإنسانية العربية ٢٠٠٣، ص (٧٣).
(٩) المرجع نفسه ص (٢٩).

التعليم والعلوم أو دعم قدرات المؤسسات المتوسطة والصغرى لزيادة فرص العمل، وكذلك تطوير خدمة الإنترنت من الناحيتين التقنية والاقتصادية.

إن مستقبل مجتمع المعلومات في السودان يظل رهيناً بدور أكثر فعالية وتصاعدي للقطاع الخاص المحلي والأجنبي. ولن يتأتى ذلك إلا بإزالة كافة الأسباب التي تقف وراء ضعف الاستثمارات في قطاع المعلومات. ومن بين هذه الأسباب أن التوجه العام للاقتصاد السوداني لم يضع بعد قطاع المعلومات ضمن أولوياته القصوى. هذا إلى جانب أن القطاع الخاص المحلي أو الأجنبي لا يبدو عليه الاستعداد الكافي لاقتحام مجالات جديدة ليس لديه سابق إلمام بها، وبالتالي فهو يركز أكثر على الاستثمار في قطاع الخدمات التقليدية ذات الربح والعائد السريعين كالمأكولات والمشروبات والنقل وغيرها. كما أن هنالك سبباً آخر يتعلق بالمستهلك السوداني نفسه في سوق المعلوماتية، إذ لا يمتلك حالياً الثقافة المعلوماتية الرفيعة التي تجعله يتجاوز الاستخدامات الترفيهية والألعاب في فضاء مقاهي الإنترنت إلى الاستخدام الاقتصادي. وهو ما أدى إلى ضعف الطلب على مستوى سوق المعلوماتية. كذلك تجدر الإشارة إلى عزوف الشركات الغربية الاستثمار في السودان لأسباب سياسية حال هو الآخر عن تحقيق طفرة حقيقية وشاملة في القطاع.

ورغم إنشاء وزارات ومراكز للمعلومات بالسودان في الآونة الأخيرة تعنى بقطاع المعلوماتية إلاَّ أنَّ البنية التحتية في هذا الصدد لا تزال ضعيفة؛ ذلك أيضاً أضعف حجم الاستثمارات على مستوى القطاع. وبصفة عامة فإن قطاع المعلومات في السودان يعد من القطاعات الواعدة على صعيد جذب الاستثمارات المحلية والأجنبية. ويحتاج ذلك فقط لوضعه على قائمة أولويات الاقتصاد السوداني مع التأسيس لمؤسسية حازمة وتقاليد إدارية منضبطة بالإضافة إلى رفع مستوى اللغة الإنجليزية، لاسيما وأن العمالة الرخيصة متوفرة بالسودان.

التعاون والتنسيق بين مؤسسات المعلومات:

ولأهمية التعاون والتنسيق بين مؤسسات المعلومات في السودان جاء في تقرير التنمية الإنسانية العربية ٢٠٠٣ حول مجتمع المعرفة بأن التميز في إنتاج المعرفة ونشرها واستخدامها والقدرة على المنافسة الدولية لا يعتمد فقط على أداء مؤسسات محددة كالمشروعات والجامعات ومؤسسات البحث والتطور لأنشطتها، بل ربما بدرجة أهم، على كيفية التواصل بين هذه المؤسسات والتفاعل فيما بينهما ومع مؤسسات الدولة من جهة أخرى(١٠).

إن إشكالية التنسيق بين المؤسسات المعلومات بالسودان ماثلة حتى على مستوى المؤسسة الواحدة، وبدرجة أكبر على مستوى المؤسسات المختلفة. وتترتب على هذه الإشكالية وبصفة دورية خسائر اقتصادية فادحة وغير منظورة. وفي بعض الأحيان تنشأ إشكالية التنسيق بين المؤسسات بسبب

(١٠) تقرير التنمية الإنسانية العربية ٢٠٠٣، ص (٩٣)

الصراع الخفي بين مراكز القوى من جهة وبين اختصاصي المعلومات والفنيين من جهة ثانية في إطار المسؤوليات على مستوى قطاع المعلومات. كما أن التوسع الكمي في هذه المؤسسات ترتب عن تداخل وتضارب في المهام والوظائف. فعلى سبيل المثال يلاحظ تداخل في الصلاحيات بين وزارات مثل العلوم والتكنولوجيا ووزارة التعليم العالي والبحث العلمي ووزارة الإعلام والاتصالات ووزارة التعليم، و بين هذه الوزارات وبعض المؤسسات كالمركز القومي للمعلومات والهيئة القومية للاتصالات وغيرها. على أن المخرج السليم من هذا التداخل والتضارب أحياناً هو الفصل التام بين قطاع المعلومات وقطاع الخدمات على مستوى مجلس الوزراء؛ حتى يتمكن الأول من ترتيب أوضاعه وإحكامها على الوجه الأكمل.

التحديات الراهنة:

وهي لا تخرج بصورة مجملة عن العوامل المؤثرة في المحيطين الداخلي والخارجي إلى جانب التحديات المطروحة على مستوى قطاع المعلومات نفسه. وقد افترض معد الورقة وجود عشرة تحديات تمثل وجهة نظره - على الأقل - حول أهم المشاكل التي يتوقع أن تعترض سبيل السودان في طريقه للاندماج في مجتمع المعلومات على المدى القريب والمتوسط، وهي على التوالي: الاستقرار السياسي، والأمية، والفقر، والتعليم، والإحساس بقيمة الوقت، والعامل الاقتصادي، والعوامل الإدارية والموارد البشرية، والثقافة المعلوماتية والعوامل الخارجية.

الاصلاحات المطلوبة:

أولاً - المنظومة السياسية

إن الهدف من إصلاح المنظومة السياسية لتكون في مستوى تطلعات المجتمع الذكي. هذا الأخير الذي أنهى احتكار المعلومات وكسر حاجز العزلة لدى المجتمعات المغلقة فصارت أكثر وعياً بحقوقها ووجباتها، بل صارت تطالب بالعدالة والمساواة والحق في التعليم والحق في الحياة والحق في المعرفة. كذلك النزعة الجديدة لدى المواطنين إلى أهمية التعبير والمشاركة والحوار والتواصل في ظل إزالة الحدود والحواجز المادية والمعنوية. ومن جانب آخر فإن الإصلاحات تفرضها مفاهيم جديدة مثل القيادة الجماعية والشفافية والنقص الذي طال السيادة الوطنية للدول. هذا إلى جانب تلميع قضية التهميش في المجتمع الجديد حتى أضحت الأنظمة السياسية المغلقة ضحية للتهميش من قبل شعوبها. كذلك أبطل المجتمع الذكي سياسة كسب الوقت كتكتيك وأسلوب كانت ستأخذ به المؤسسات السياسية القديمة فلم يعد ذا جدوى. إلى ما أتاحه المجتمع الجديد من بدائل وخيارات جديدة بصورة هزمت أسلوب الحصار. فالحديث الآن عن المواطن الرقمي والحكومة الإلكترونية والمجتمع الرقمي، ألا يستدعي كل ذلك نقلة نوعية على مستوى المضامين والهياكل السياسية في

دولة تتطلع لتجسيد مفهوم مجتمع المعلومات؟

ليس من بين أهداف هذا الورقة تقديم وصفة للنظام السياسي في السودان، لكنها تلفت النظر إلى بعض المفاهيم و المعادلات التي تقتضيها ضرورات مرحلة مجتمع المعلومات. ومن ذلك الاتجاه نحو تجسيد شروط الحكم الراشد بصورة تتجاوز مجرد المواقف التكتيكية للمؤسسات السياسية إلى تبني رؤى استراتيجية واضحة المعالم وشفافة على المدى المتوسط والبعيد. ولا يتأتى ذلك إلا بالتوافق على معادلة سياسية تستمد استمراريتها من ترتيبات دستورية دائمة ترسم مبادئ الدولة وتأسيس مبدأ التداول السلمي للسلطة، و بالتالي تحقيق الاستقرار السياسي كشرط ضروري في بناء مجتمع المعلومات. وفي ضوء ذلك لابد من مراعاة جملة من الموجهات الهامة:

بسط الحريات.

بسط قيم العدل و المساواة.

الأخذ بعين الاعتبار أن الدولة (السودان) هي عامل ثابت والحكومات هي عامل متغير، وبالتالي عدم اختزال الدولة في شخص الحزب أو الفرد.

على صانع القرار احترام المؤسسية في اتخاذ القرار.

على الخطاب السياسي أن يضع في الاعتبار ذوق ومستوى الوعي في المجتمع الذكي الذي أضحى بمقدوره الإطلاع أو الاستماع إلى آلاف الخطابات السياسية العالمية في اليوم الواحد.

اللجوء إلى المؤسسات كبديل لانتزاع الحقوق عوضا عن العنف بكل أشكاله.

على المؤسسات الاجتماعية والسياسية والثقافية، خاصة الأحزاب ممارسة نقد الذات لإصلاح و ترتيب أوضاعها من الداخل لمواكبة المرحلة الجديدة.

نبذ القبلية والجهوية وترسيخ الشعور القومي من خلال مناهج التعليم ومن خلال الفرص التي أتاحتها تكنولوجيا المعلومات والاتصالات.

التركيز على التربية الوطنية.

العمل على الخروج من دائرة الصراع على السلطة (الحلقة الشيطانية) إلى مواجه تحدي بناء الدولة (الأمة).

ثانيًا - المنظومة الاجتماعية:

بالنظر للواقع الاجتماعي بالسودان فإن هنالك حاجة ملحة لإجراء دراسات معمقة حول نشر التقنيات الحديثة وتوطينها في الوسط الاجتماعي على امتداد السودان. وتأتي أهمية تشخيص وتشريح ذلك الواقع بسبب أن غياب المعلومات انعكس في تدهور الإنتاج في قطاعات مثل الزراعة والرعي التي كانت بمثابة العصب للاقتصاد السوداني. إن تغييب المعلومة عن الشرائح المنتجة مثل المزارعين والرعاة جعلهم عرضة للاستغلال البشع من قل وسطاء وسماسرة السوق. وبالتالي هجر هؤلاء مواقع الإنتاج وتعطلت الطاقات الإنتاجية

في المجتمع، مما حدا بالدولة إلى اللجوء إلى استيراد حتى المواد الغذائية كالقمح والدقيق في بلد يتوفر على كل المقومات التي يمكن أن تجعل منه سلة غذاء لدول وشعوب المنطقة.

إن مجتمع المعلومات يتيح فرصة نادرة من خلال مزايا تكنولوجيا المعلومات والاتصالات لإعادة الاستقرار الاجتماعي إلى الريف الذي مثل ٨٠٪ من مجموع الساكنة. عليه لابد من شراكة قوامها الدولة والقطاع الخاص والمجتمع المدني بهدف استنباط وسائل وقوالب حديثة في إطار عملية إدماج المجتمع الريفي. إن تمليك المعلومات من خلال هذه الوسائل للمزارعين والرعاة يعني في نهاية المطاف تمكينهم من اتخاذ القرار الذي ينعكس على تحسين مستواهم المعيشي. كما أن نشر مثل هذه الوسائل سيعمل على خلق فرص عمل جديدة، إلى جانب زيادة معدلات الوعي وخاصة الصحي منه.

و تجدر الإشارة هنا إلى أن دولة مثل الهند لم تأبه بالتحديات التي تصبغ واقع الحياة في الريف مثل الفقر والأمية وغياب الإمداد الكهربائي، فتمكن باحثون هنود منهم المهندس فيناي دشبانده من اختراع جهاز السمبيوتر Sumputer المحمول والذي أثبت قدرة فائقة على قهر هذه التحديات. وتتلخص الفكرة في أن جهاز السمبيوتر في الهند أُخترع أصلا لجعل المعلومات المتجددة حول المحاصيل وأسواقها وأسعارها في متناول المزارعين لتمكينهم من الحصول على العائد المباشر لمنتجاتهم. ومن جانب آخر ليعمل السمبيوتر المحمول على تحسين حياة المزارعين البسطاء كوسيلة للتعليم والترفية والتواصل مع الآخرين. ومن مزايا جهاز الكمبيوتر:

يعمل ببطاريات يسهل شحنها واستبدالها.

مدعوم بلغات محلية وأخرى كالعربية والصينية.

مزود بشاشة تعمل باللمس وبها إيقونات على هيئة صور للمحاصيل والنقود للتعرف على الأسعار أو نوع الأسمدة و غيرها.

مزود بجهاز موديوم للاتصال بالانترنت.

تتراوح أسعار الجهاز بين (١٢٠) دولار للعادي و(٢٥٠) للسعات التخزينية وخصائص السرعة.

مدعوم بتقنية استخدام البطاقات الذكية (Smart Carts) للحفاظ على خصوصية البيانات لكل مستخدم، حيث صار بإمكان اشتراك أكثر من مزارع من شراء جهاز حاسوب واحد، واقع (٢٠) دولار تقريبا(١١).

ثالثا :المنظومة التعليمية:

إن أبلغ مثال يستشهد به في مجال التعليم أن استطاعت ماليزيا وفي أقل من (٣٠) عاما من رفع متوسط الدخل السنوي للمواطن من (٦٨٠)دولار إلى ما يزيد عن (١١) ألف دولارا. وأخذت ماليزيا في هذا الصدد بما يعرف بالمدرسة الذكية (Smart School) وهي نوع جدد من المدارس يهدف إلى خلق مجتمع

(١١) - وليد الشويكي. «الكمبيوتر: المغامرة الهندية في حلبة الكبار». في: مجلة العربي؛ الكويت: وزارة الإعلام. ٢٠٠٧.ع (٥٧٩)، فبراير ٢٠٠٧. ص ص ١٥٣- ١٥٧.

متكامل ومتجانس من التلاميذ وأولياء الأمور والمعلمين والمدرسة (المؤسسة التربوية). كما تقوم الفكرة على التوظيف الأمثل لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات كوسيلة ومرتكز لتحديث العملية التعليمية، فيكون المنتسب إلى هذا النوع من المدارس ذا مهارة عالية وأكثر احترافية(١٢). وإذا كان التعليم الماليزي يستند إلى هذا النوع من الأساس فإنه من الطبيعي أن تكون مخرجاته نوعية هي الأخرى، متمثلة في كتلة من الخبراء والمتخصصين في مختلف العلوم وبهم فقط تمكنت ماليزيا من تحقيق الطفرة الاقتصادية التي تعيشها.

إن الحديث عن التعليم النوعي من خلال الواقع الحالي للتعليم في السودان تكتنفه صعوبات جمة. ولدمج بيئة التعليم في مجتمع المعلومات لابد من إصلاح المنظومة التعليمية بداية بجسم الجدل الدائر حول السلم التعليمي وإعادة صياغة المناهج بالتركيز على ثقافة المعلوماتية. يلي ذلك المعلم؛ من حيث التأهيل والتدريب وتحسين ظروفه المعيشية والصحية. كما تقتضي المرحلة إدخال تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في البيئة المدرسية مع تمليكها للمعلمين والتلاميذ. إلى غير ذلك من الاهتمام بتوفير الكتاب والمباني والأثاثات والوسائل الضرورية الأخرى.

حتى وإن توفرت الإرادة الفعلية لدى صانع القرار إزاء تسريع إدماج السودان في العالم الافتراضي من خلال الاهتمام بالتعليم، فسوف يجد نفسه محاصرا بجملة من القضايا التي صعب التغاضي عنها. ومنها مسافة السودان الشاسعة إلى جانب توزيع السكان بشكل غير متوازن، وبالتالي يضطر صانع القرار إلى الاهتمام بالتوسع الكمي في التعليم على حساب الكيفي. كما أن هنالك مشاكل أخرى وهي أن ٦٠٪ من سكان السودان البالغ عددهم حوالي (٣٦) مليون نسمة أميون. ومن ذلك الإشكالات المرتبط بتبني وتطبيق سياسة إلزامية التعليم لامتصاص الفاقد التربوي وسط الأطفال الذين بلغوا سن التمدرس. ومن ذلك أيضا الكيفية التي تتم بها إعارة الثقة إلى المؤسسة التعليمية والتربوية التي اهتزت سمعتها وهيبتها في الأعوام الأخيرة. إن الخيار العملي للخروج بالتعليم من هذا المستنقع ووضعه في المسار الصحيح لتعزيز موقف السودان في الاندماج في مجتمع المعلومات هو زيادة نصيب التعليم وحده من ٠،٨٪ ليصل إلى ٢٥٪ من الموازنة العامة للدولة على أقل تقدير في المرحلة الحالية.

الجامعة السودانية:

وفي الوقت الذي صدقت فيه نبوءة أنبياء مجتمع المعلومات مثل فريتز ماكلوب ودانيال بل، بأن الجامعات أضحت مصانع للمعرفة في ظل المجتمع الجديد ما انفكت الجامعات السودانية ساحة للعراك والصراع السياسي. وبالتالي انحرفت الجامعة السودانية عموما عن وظيفتها الأساسية نحو تقويض مجتمع المعلومات السوداني عوضا عن مساندة الخطوات الجارية لبنائه. وفي ظل هذا الواقع فإن الحديث عن البحث العلمي يصبح ضربا من الحراثة في

(١٢) - علاء الدين رقيق، «بناء الإنسان أولا» في صحيفة الأحرار. الجزائر.ع (٢٧٣١) ١٨ فبراير ٢٠٠٧. الصفحة الأخيرة

عرض البحر، رغم أنه المعيار الحقيقي للتقدم في عصر المعلومات.وينطبق على إصلاح الجامعة وجاهزيتها لمواجهة التحدي الذي ينتظرها على صعيد التنافس في ميدان المعرفة - ما ينطبق على إصلاح المنظومة السياسية باعتبار أن الصراع السياسي على المستوى الوطني ينعكس سلبا على استقرار البيئة الجامعية. أما الوضع الخاص للجامعات السودانية فقد أشار إلى جزئية منه البروفسور عز الدين عثمان من خلال تدريسه لمادة مشتركة بالجامعات الأمريكية تجمع بين طلاب سودانيين و أمريكيين، حيث لاحظ أن الطلاب السودانيين متفوقون في الجانب النظري، بينما يتفوق الطلاب الأمريكيون في الجانب العملي. وعزا البروفسور عز الدين ذلك لسببن، هما:

١- عدم اهتمام الجامعات السودانية بالجوانب العملية.

٢- حرص الطالب الأمريكي على الاستفادة ناتج عن أنه يدفع مصروفات دراسته بنفسه.

في ضوء ما تقدم، يتعين العمل على توفير أسباب استقرار البيئة الجامعية وتحسينها، مع تبني سياسة لتعليم جامعي موجه، تركيزا على العلوم والتكنولوجيا والطاقات المتجددة والذكاء الاقتصادي (اقتصاد لمعرفة). وهو ما يتطلب إحداث توازن بين التوسع الأفقي والرأسي في التعليم العالي. وكذلك معالجة الأسباب وراء هجرة الأدمغة عموما والأستاذ الجامعي على وجه الخصوص.

رابعًا - المنظومة الثقافية:

إن عدم الاهتمام المبكر بمؤسسات المعلومات ومن بعد ظاهرة المعلوماتية من قبل صانع القرار تسبب في عاهة مستديمة عل مستوى قطاع المعلومات بالسودان. تمثلت في أن التطور النسبي الذي يشهده القطاع حاليا لم يكن تتويجا لعملية مخاض داخلي، بقدر ما هي محاولات تجري هنا وهناك لمواكبة الظاهرة العالمية لمجتمع المعلومات. عليه يتعين على أصحاب المصلحة في السودان العمل على ردم الفراغات التي نتجت عن تلك العاهة. ففي البدء ينبغي تجاوز الانزواء المعرفي بإعلاء قيم المعرفة والإبداع والعلم لدى الأجيال السودانية عوضا عن التركيز على قسمة الثروة والسلطة. كذلك وضع حد لعملية اغتراب مؤسسات المعلومات داخل المجتمع والنظرة التقليدية لها، يقابله وضع حد لهجرة الأدمغة السودانية لسد النقص الذي تعاني منه مختلف القطاعات. ومما هو معروف أن السودان لديه أكبر رأس مال من العقول البشرية في المنطقة لكنه فشل في استثماره على الوجه الأمثل. كما أن التراث الفكري الوطني يحتاج هو الآخر إلى تنفيذ مشروع المكتبة الوطنية لاحتضانه وتسويقه وتحريكه.

وهنالك حاجة أيضا للاهتمام المتوازن بين الجوانب التقنية (الوسائل) والجوانب الفكرية (المضامين) في التعامل مع المعلومات. الأمر الذي يستدعي إعادة صياغة مناهج العلوم والتكنولوجيا على مستوى مؤسسات التعليم العالي،

إلى جانب بذل جهد أكبر في برامج التدريب والتأهيل. بالإضافة إلى دعم وتعزيز دور المجتمع المدني المتنامي وخاصة الجمعيات المهنية. ومما يزيد من حيوية قطاع المعلومات تخفيف هيمنة القطاع العام على قطاعي الإعلام والاتصالات.

خامسا - المنظومة الاقتصادية:

وفي هذا الصدد ينبغي تحويل وجهة الاقتصاد السوداني، قبل فوات الأوان، نحو نموذج الاقتصاد الذكي، القائم على المعرفة. وذلك كخيار بديل عن التوسع أكثر في «نموذج اقتصاد البترول»؛ تجنباً لتكرار أخطاء وقعت فيها الكثير من دول المنطقة وها هي تحاول جاهدة الخروج منها بالبحث عن خيارات بديلة، غير نفطية. لقد أصبح البترول يشكل ما يقارب ٦٠٪ من الدخل القومي، وأصبح السودان على مشارف المرحلة التي تعرف بمرحلة المرض الهولندي، أي مرض الاعتماد شبه الكلي على موارد البترول وعدم الاهتمام المواكب بتطوير الموارد الأخرى(١٣). فإن تعذر تحويل قبلة الاقتصاد السوداني من «البترول» نحو «المعرفة» فلتباشر المؤسسات الاقتصادية بالسودان نشر مفهوم الذكاء الاقتصادي، على أقل تقدير من باب الثقافة العامة بمحاولة الإجابة على أسئلة مثل:

كيف يتم الحصول على المعلومات ذات الجودة والمصداقية العالية ؟

ما هي إمكانية تصميم مشروعات لإدارة المعرفة؟

كيف ينساب التعاون والتنسيق بين هذه المؤسسات في هذا المجال، بعيداً عن سياسة الاحتكار ؟

ما هي الجرعات المناسبة من ثقافة المعلوماتية الواجب توفرها لدى الكادر البشري العامل في هذه المؤسسات؟

وما مواصفات الخبراء الذين نحتاجهم في إدارة اقتصاد المعرفة؟

وخلافاً للتوجه الاقتصادي للدولة فإن هنالك مشكلات عديدة بالنظر إلى واقع قطاع المعلومات الحالي بالسودان. وتأتي في مقدمة هذه المشكلات عقبة التمويل للمشروعات التي صممت لدعم تعزيز البنية التحتية لمجتمع المعلومات. وللخروج من التهميش الإعلامي والمعلوماتي الذي يعاني منه السودان فإن الوقت قد أزف لتنفيذ مشروع إطلاق القمر الصناعي السوداني. إلى جانب تحمل الدولة لمبلغ (٢٧٥) مليون دولار وهو عبارة عن التكلفة الإجمالية لقيام مشروع مدينة السودان الالكترونية التي يعول عليها في الانطلاق الفعلي لصناعة المعلوماتية في الجانب الخاص بالأجهزة والبرمجيات. كذلك توفير تمويل (خارج ميزانية التعليم العالي) لمشروع تأهيل أخصائي معلومات في حدود (الألف) لنيل درجة الدكتوراه في دول مثل الهند وماليزيا لدعم قطاع المعلومات، مكملة لهذه الجهود أن تستمر سياسة تحرير قطاعي الإعلام والاتصالات بوضعها في دائرة الاستثمار.

(١٣) - عائدة مصطفى. الاقتصاد السوداني إلى أين. في مجلة الوسط الاقتصادي. الخرطوم:٢٠٠٦، ع(١٤)يونيو ص٢٨-٣١

سادسا - المنظومة الإدارية:

وحتى يتمكن قطاع المعلومات من المواكبة وفي نفس الوقت تعويض ما فاته في السابق ليرتكز على أسس قوية، لابد من إعطائه شخصيته المستقلة في مؤسسات صناعة القرار بالدولة. وفي هذا الصدد فمن الأوفق فصله عن قطاع الخدمات على مستوى مجلس الوزراء. وكذا إنشاء لجنة تعنى بقطاع المعلومات الواعد بالبلاد على مستوى البرلمان. وليقوم بناء مجتمع المعلومات السوداني على قواعد سليمة فإن المرحلة تقتضي أيضا دمج أخصائي المعلومات في دوائر صنع القرار، على الأقل، على مستوى قطاع المعلومات.

كما تجدر الإشارة إلى جملة من الشروط التي قد تساعد في تحسين البيئة الإدارية وتتمثل في مراعاة مبدأ القيادة الجماعية والشفافية واحترام المؤسسية مع الاهتمام بنشر ثقافة المعلوماتية وإدارة الوقت وتبني برامج لتدريب الكادر البشري وتأهيله، وكذلك تبني معايير لضبط الجودة في المؤسسات، إلى جانب إحكام التنسيق الأفقي داخل هذه المؤسسات وبينها. كما أن هنالك حاجة إلى إعادة صياغة الوصف الوظيفي الخاص بإدارات المعلومات في هذه المؤسسات بما يناسب هذه المرحلة. ولتسهيل عملية الاسترجاع لابد للمؤسسة من نظام يضمن في حده الأدنى رقمنة المقتنيات من وثائق وملفات وغيرها لتلبية طلبات المستخدمين. ومن جهة أخرى، ينبغي عدم احتكار المعلومات بسبب هاجس السرية، مع ضمان ديمقراطية تداولها .كما تجدر الإشارة إلى أن الأمر يتجاوز مجرد الاهتمام بالمعلومات إلى الإلمام بتقنيات ضبطها وتنظيمها والاستفادة منها.

■ التوصيات:

إن طبيعة هذه الورقة لا تنطوي على مقترح محدد، لكنها تقدم حزمة من التوصيات إلى العاملين في مجال بناء مجتمع المعلومات السوداني، إلى صانع القرار الحكومي وإلى القطاع الخاص وإلى المجتمع المدني وإلى الأسرة السودانية وإلى الأفراد. ريثما يفضي المسعى السوداني الجمعي في المستقبل المنظور إلى تجسيد المجتمع الرقمي المنشود. ولا يتأتى ذلك إلا بحشد جميع الطاقات، دون استثناء، من أجل تجاوز التحديات التي تعترض السودان في طريقه للاندماج التام في مجتمع المعلومات، عليه نوصي بما يلي:

١- دفع المجتمع السوداني نحو الرهان مستقبلا على المعرفة كمصدر للقوة وليس النفوذ السياسي أو الاجتماعي وما شاكله.

٢- فصل قطاع المعلومات عن قطاع الخدمات على مستوى مجلس الوزراء بالسودان، لتنضوي تحته كل الوزارات والهيئات والمؤسسات والإدارات والمجالس واللجان المختصة بالقطاع.

٣- تنصيب لجنة لقطاع المعلومات على مستوى البرلمان السوداني.

٤- تحديد سقف زمني لإطلاق القمر الصناعي السوداني.

٥- تحديد سقف زمني لتنفيذ مشروع مدينة السودان الإلكترونية.

٦- خصخصة قطاع الإعلام والاتصالات، وخلق مناخ تنافسي على هذا الصعيد.

٧- إنشاء مدينة للإنتاج الإعلامي بالسودان.

٨- تشجيع الاستثمارات في قطاع المعلومات وتوسيعها، بالتركيز على قيام شراكة بين القطاعين الخاص المحلي والأجنبي.وعلى الدولة تأمين المخاطرة لكسر حاجز الخوف في المراحل الابتدائية.

٩- تعميم خدمة الإنترنت في جميع مدن السودان وقراه، بالتركيز على بيئة التعليم بمختلف مستوياتها.

١٠- نقل وتوظيف تكنولوجيا المعلومات والاتصالات التي تناسب البيئة الاقتصادية والاجتماعية بالسودان.

١١- إنشاء قواعد للبيانات المتخصصة على مستوى المؤسسات للاستفادة منها في التخطيط وصناعة القرار.

١٢- إطلاق مجلة أو صحيفة أو برامج تلفزيونية وإذاعية متخصصة لنشر ثقافة المعلوماتية بالسودان.

١٣- الاستفادة من التجربتين الأمريكية والهندية في تسريع اندماج السودان في مجتمع المعلومات.

١٤- الاستفادة القصوى من مراكز المعلومات والبحوث في دعم صناعة القرار بالسودان.

١٥- إنزال اتخاذ القرار فيما يلي قطاع المعلومات إلى مستوى الوزارات والهيئات والمؤسسات المختصة بهدف ترسيخ العمل المؤسسي.

١٦- إكمال مشروع حصر الخبرات والكفاءات السودانية بالداخل والخارج وإنشاء قاعدة البيانات الخاصة بهم وإتاحتها لمختلف القطاعات للتواصل معهم والاستفادة من خبراتهم وتجاربهم.

١٧- تتطلب مرحلة التأسيس والبناء الحالية البداية بتأهيل حوالي «١٠٠٠» من المتخصصين في مجال علم المعلومات والمكتبات «على مستوى الدكتوراه» في دول صديقة مثل الهند وماليزيا. إلى جانب التركيز في المنح الخارجية على مجالات الهندسة والرياضيات والعلوم الدقيقة وعلوم الحاسوب.

١٨- اشتراط إنشاء وحدات متكاملة للبحث العلمي مصاحبة لدراسات جدوى المشروعات المقدمة قبل الموافقة على تنفيذها.

١٩- الأخذ بنهج المكافحة الرشيدة و الحكيمة لامتصاص إفرازات مجتمع المعلومات.

٢٠- تسخير جهود الدبلوماسية السودانية بشقيها الرسمي والشعبي لاستغلال الفرص المتاحة على المستويات الثنائية والإقليمية والدولية لتسريع عملية اندماج السودان في مرحلة مجتمع المعلومات.

٢١- عدم التوسع أكثر في الاستثمارات النفطية على حساب نموذج الاقتصاد الذكي القائم على توظيف المعرفة.

٢٢- الرهان على العنصر البشري في تجاوز التحديات الماثلة دون غيره.

٢٣- إصلاح المنظومة السياسية بما يفضي إلى استقرار سياسي.

٢٤- إصلاح المنظومة الاجتماعية بما يفضي إلى رفاه اجتماعي.

٢٥- إصلاح المنظومة التعليمية بما يفضي إلى تعليم نوعي.

٢٦- إصلاح المنظومة الثقافية بما يفضي إلى ثقافة معلوماتية رفيعة ومنتشرة على أوسع نطاق.

٢٧- إصلاح المنظومة الاقتصادية بما يفضي إلى رفاه اقتصادي.

٢٨- إصلاح المنظومة الإدارية بما يفضي إلى تقاليد مؤسسية راسخة.

٢٩- العمل بمعيار ضبط الجودة في المؤسسات العامة والخاصة.

٣٠- دعم وتعزيز دور الجمعيات والروابط والمنظمات على مستوى قطاع المعلومات.

٣١- تكثيف الجهود الجارية لمحو الأمية بشقيها التقليدي والالكتروني.

٣٢- تشخيص حالة الجامعة السودانية توطئة للعلاج لأهمية دورها في بناء مجتمع المعلومات بالسودان.

٣٣- مضاعفة الجهود من قبل الأفراد والأسرة والمجتمع للاندماج في المجتمع الجديد.

٣٤- زيادة جرعة التربية الوطنية بما يصل إلى الربع من إجمالي المناهج الدراسية ومجمل أنشطة الحياة العامة، تعزيزا لمفهوم الأمة.

٣٥- تنفيذ مشروع المكتبة الوطنية.

٣٦- تخصيص نسبة ٥ ٪ من الناتج الإجمالي المحلي للإنفاق على البحث العلمي. إلى جانب تشجيع القطاع الخاص على تمويل عمليات الأبحاث والتطوير.

٣٧- تعزيز وإحكام التعاون والتنسيق بين مؤسسات المعلومات

بالسودان.

٣٨- ترسيخ ثقافة احترام الوقت.كما يمكن إدخال مادة إدارة الوقت في المناهج.

٣٩- تنفيذ مشروع الشبكة القومية المعلومات. (Wide Area Network)

٤٠- نشر التقنيات الخاصة بمعايير استخدام المعلومات وتقييمها في مختلف الأوساط.

٤١- وضع خطة طريق بمدى زمني لا يتجاوز نهاية العقد الثاني من القرن الحالي تهدف إلى عودة ودمج الأدمغة السودانية المهاجرة في جهود بناء مجتمع المعلومات السوداني.

٤٢- تشجيع المواقع السودانية على الأنترنت، وتعميمها وتعزيزها، على أن تستصحب معها عكس الوجه المشرق للوطن وللشخصية السودانية.





■ إصدارات مركز التنوير المعرفي ■



التعددية السياسية في أفريقيا
مفاهيم نحو آفاق جديدة



• الأستاذ: بدر الدين رحمة محمد علي

• محاضر علوم سياسية – كلية الاقتصاد والعلوم السياسة - جامعة أفريقيا العالمية

إنَّ الدول والمجتمعات تتطور وتتبدل عبر التاريخ، المجتمع الديمقراطي بكل أشكاله الإيجابية والسلبية هو تحولات طويلة تمر بها المجتمعات البشرية، وهي نتاج آلية عمل كل البنى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية وتعقيداتها. إن المجتمع لا يتحقق في المحصلة النهائية بناء على رغبات إنسانية متعالية عن الواقع، بل هناك قوانين موضوعية تتحكم في الواقع، وهذا يعني أن التعددية السياسية تستوجب توافر ظروف موضوعية لتحقيقها.

إنَّ أفريقيا قارة تعاني من مشاكل الحروب والاحتراب والتشظي والانقسامات والجهويات والعرقيات والإثنيات والتحارب والتباعد والتخاصم بين دول القارة، وأعطت مدخلا للبعد الأجنبي للتدخل في الشأن الداخلي للدول، ليطالب بالتعددية السياسية في خضم التحولات الدولية التي شهدها العالم بعد نهاية الحرب الباردة، ونجد دول القارة منقسمة ثقافياً إلى الفرانكفونية والانجلوسكسكونية والعربية والسواحلية وغيرها من اللغات الأوروبية واللهجات الأفريقية، وسياسياً منقسمة إلى حكم عسكري وحكم قبلي وهذا بالطبع له آثاره السالبة على نضوج التجارب النيابية في ظل المتغيرات الدولية. كما هو معلوم أن أفريقيا تمتاز بالتنوع والتعدد.

إنَّ العالم المعاصر يحتاج إلى ضرورة مبادرة الأنظمة السياسية الأفريقية إلى القيام بمبادرة الإصلاح السياسي، تستجيب فيها إلى تطلعات شعوبها، وتحفظ وجودها وتحقق الاستقرار والأمن السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وتسد الطريق على مساعي الدول الكبرى التي يبدو أنها مصممة على التدخل في شئون القارة الأفريقية لفرض تغيير سياسي فيها ليس القصد بالطبع إحداث التغيير من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان والحكم الرشيد والتعددية السياسية، بل الأمر يتعدى إلى الهيمنة والاستعمار الجديد.

نسعى لدراسة الواقع الأفريقي المعاصر ومدى قبوله التعددية السياسية في ظل ظروف اقتصادية تصاحبها ضعف في البنية التحتية لمعظم دول القارة، ومستوى دخل الفرد متدني، واقتصاديات البلدان الأفريقية أقل نموا من البلدان المتقدمة التي تمارس فيها التعددية السياسية، وعلى مستوى السياسة تتحكم في قضايا التحول الديمقراطي آليات قبلية واثنية وعادات وتقاليد أفريقية، لا تعطى التجربة النيابية حقها في الممارسة الديمقراطية.

تهدف الورقة لمناقشة التعددية السياسية في أفريقيا منذ نهاية الحرب الباردة وهل يمكن نجاح التجربة الليبرالية في الواقع الأفريقي المعاصر، وفشل التجربة الديمقراطية التي مارستها الدول الأفريقية منذ أن تم لها التحول من قبضة الحكم

الاستعماري إلى النخب السياسية، وأفرزت العملية السياسية توجهات سلبية نتج عنها نظام الحزب الواحد السلطوي أو الدكتاتورية العسكرية، أما الاستقلال الثاني التي تسعى الدول الأفريقية أن تحققه فهي الحقبة التي بذلت فيها الجهود المضنية من أجل رسم ملامح التعددية السياسية، وهو موضوع الورقة.

وبناء على ما تقدم تناقش هذه الورقة خمسة محاور رئيسية هي مفهوم التعددية السياسية، الديمقراطية والليبرالية في الواقع الغربي، التعددية السياسية في أفريقيا، معوقات التعددية السياسية، مستقبل التعددية السياسية في الواقع الأفريقي المعاصر.

مفهوم التعددية السياسية (الليبرالية):

شهدت الأدبيات المعاصرة في السياسة ظهور بعض المفاهيم التي كان لها وقعها وما زال حتى الآن. إنَّ مفهوم التعددية السياسية بتعبير بسيط هو الديمقراطية، يتجسد التميز بين التعددية الحزبية والتعددية السياسية، التعددية الحزبية يكرسها القانون والتراتيب الدستورية وقد يمنعها أحيانا، التعددية السياسية مجالها يتجه نحو المجتمع.

إنَّ التعددية السياسية توجد في المجتمع لأنَّ كل مجتمع ثقافات سياسية متباينة وإنَّ المجتمع يخلق شروط التعايش بين المكونات والثقافات، إذا لا يمكن الحديث عن مجتمع التعددية السياسية الأضمن مجتمع تسوده ثقافات الاختلاف واحترام هذا التعدد والتنوع.

إنَّ التعددية السياسية تتطابق موضوعيا مع الديمقراطية، الديمقراطية في أبسط معانيها هي احترام الاختلاف، وإنَّ الحديث عن التعددية السياسية ينبغي أن يكون هناك اعتراف متبادل بين القوى السياسية التي تعمل في إطار ثوابت النظام السياسي المعترف بالديمقراطية، المؤيد للمشاركة السياسية، الذي يحترم التنوع الثقافي والتعدد العرقي.

التعددية السياسية تعتبر من أهم الأسس التي يمكن من خلالها الوصول إلى الحكم الرشيد القائم على أساس الحرص على توفير قنوات الاتصال بين الدولة والمجتمع. أهم ما يميز التعددية السياسية وجود أحزاب سياسية بمختلف اتجاهاتها وأيدولوجيتها وأفكارها السياسية التي تمثل المجتمع والقوى السياسية المكونة له، بالإضافة إلى وجود جماعات الضغط والرأي العام وجماعات المصالح، ومنظمات المجتمع المدني التي تمثل أهم روافد التعددية السياسية الحقيقية، التي من خلالها تستطيع الآليات السياسية والديمقراطية أن تعبر عن إرادة الشعوب، من أجل تحقيق العدالة والتنمية والاستقرار.

الديمقراطية مذهب فلسفي، ونظام للحكم في نفس الوقت؛ فهي كمذهب فلسفي تهتم بأن السلطة تستمد من الأمة، وإرادة الشعوب منبع للسيادة ومصدر للدولة. ولا توصف السيادة بالشرعية إلا إذا كانت تعبر عن إرادة الأمة، أما الديمقراطية كنظام للحكم يكفل الحقوق والحريات الفردية، ولا يوجد اتفاق على

تفسير كلمة الحكم بين المدارس الديمقراطية المختلفة، إنَّها وسيلة دستورية لتحقيق مصالح المجتمع بغطاء شعبي من خلال مشاركة أعضاء المجتمع في البنيان السياسي، لحل إشكال تناقضات التعايش القسري في دولة واحدة لطوائف وأديان شتى وتنوع ثقافي وتباين عرقي.

الديمقراطية تقوم على دعائم أخلاقية، لها أصول يجب أن تراعى حتى لا تخرج عن معناها السليم، هذه الأصول إقامة العدل، واجب البر بين الناس - تطلب المساواة بين البشر بصرف النظر عن أوضاعهم الاجتماعية؛ فإن الإنسان في ذاته جدير بالاحترام باعتباره إنسان، لها أحكام خلقية وفضائل على رأسها العدل، الإحسان، المساواة، وتهدف إلى الكشف عن المضمون الأخلاقي الذي جعل الحرية اولي في النظم السياسية.

الديمقراطية التي تبدو لنا في متناول اليد بالنسبة إلى المجتمعات كافة، هي ثمرة ثورة أخلاقية، أقصد في مستوى القيم الاجتماعية، وثورة سياسية تمس روية المجتمعات لمبررات وجودها المشترك، كما تشمل رؤية الفرد في تقرير مصير هذا الاجتماع السياسي. إنَّ الهدف المنشود في المجتمع هو بلوغ مستوى من الحضارة أعلى، وتقوم الحكومة في هذا العملية بدور رئيسي مهم. فالهدف الأساسي للدولة الديمقراطية هو هدف معنوي. إن الإسهام في الحضارة البشرية بواسطة النشاط السياسي والأمر الذي يحتم أن نتعلمه من دراسة السياسة الديمقراطية هو كيف تساعد الحكومات في تثقيف البشرية، وكيف يؤدي الحكم إلى إفساد كرامة الإنسان وإضعافها. إن الأسلوب الديمقراطي للحكم أهدي الحضارة الإنسانية حلة فريدة وتتحقق هذه الحالة باتحاد الميزات الاجتماعية والسياسية والفلسفية. (١)

الديمقراطية من أصل يوناني، وإنَّ ثقة أوروبا الحديثة ثنائية الأصول أخذت من الدين المسيحي. وأخذت من التراث اليوناني - الروماني، ولكن في إدارة شئون الحكم والسياسة عولت على التراث الفكري الهيليني بأكثر مما استمدت من الهدي الديني، فأصول فلسفة الحكم كانت في أغلبها من ذلك التراث الوضعي.

الديمقراطية: اللفظة استعصت على وجود مرادفا لها أو اشتقاقا في اللغة العربية فانسلت اللفظة بذاتها وحملها الفلاسفة والمفكرين والساسة وانتشرت في اللغات الغربية تحمل كل جذورها الفكرية والسياسية تدور حول محور واحد هو ربط الحكم بالشعب. معنى الديمقراطية نظام سياسي يقوم على أن الشعب صاحب السلطة من غير تمييز بين أفراده سوي من حيث الطبقة أو المولد أو القدرة. (٢)

الديمقراطية ليست غاية في ذاتها، وإنما هي وسيلة لكي يتولى الشعب حكم نفسه بنفسه بحيث لا يستبد بالسلطة فرد أو طائفة وبذلك تصان حرية الأفراد من العبث والاستغلال، إذا كان مصطلح «حكومة الشعب» يعني قيام جمهور الناخبين بصياغة السياسة الوطنية، وتنفيذها فمن المؤكد أنها لم توجد أبداً

١- لساني ليسون : الحضارة الديمقراطية، تعريب فؤاد مويساني وعباس العمر، منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت - لبنان - بدون تاريخ - ص١٦.

٢- د. حسن الترابي: الشورى والديمقراطية، بدون تاريخ، ص٣.

وليس من المحتمل أن توجد في المستقبل. لقد فسرت دوما بأنّها تعني حكومة القلة المختارة من الأغلبية الباقية ثم إنَّ الفكرة القائلة أن كل مواطن يجب أن تكون له فرصة متساوية ليصبح واحد من القلة، أو ليشترك في ممارسة الوظائف التنفيذية كانت حتى الآونة الأخيرة غير مقبولة عموماً.

تنشأ إحدى الصعوبات في التعريف بالديمقراطية في كون النظم السياسية في حالة تطور مستمر. إن الأشياء التي لا يمكن تصورها في النظام السياسي في عصر من عصور التاريخ لا تصبح ممكنة فحسب في عصر آخر بل غير مقبولة عموما. في كل عصر عدد من النقط العمياء، ومن المواقف التي تقبل دون سؤال كجزء من طبيعة الأشياء. من الأشياء التي كان مسلماً بها يحق للفرد من المشاركة في الحياة السياسية في بعض الدول إذ بلغ العام الواحد والعشرين من عمره ثم بدأ الاعتراض على هذه العادة، في العالم المعاصر صار الانتخاب لمن يبلغ الثامن عشر من عمره في كثير من البلاد. كذلك تغيرت الآراء فيما يتعلق بمجال التدخل الحكومي في حياة الأفراد، ولا تزال تتغير في القرن التاسع عشر في بعض بلدان العالم تجدهم كانوا ينظرون إلى الحكومة الديمقراطية بصورة رئيسية على أساس المساواة في الحقوق السياسية والقانونية والحق في الانتخاب والتعبير عن الآراء السياسية المتباينة، وحق النواب المنتخبين في مراقبة الحكومة. أما اليوم صارت الحاجة إلى الدولة لتضمن للجميع الحقوق الاقتصادية الاجتماعية من ضمنها إزالة عدم المساواة الاقتصادية الاجتماعية ربما ينطبق ذلك على الغالبية العظمى للدول.

الديمقراطية والليبرالية في الواقع الغربي:

يفصل ما بين الديمقراطية القديمة التي عرفتها المدن اليونانية، والديمقراطية المعاصرة التي عرفها النظام السياسي الغربي، حوالي عشرين قرنا من الزمان، شهد فيها العالم الحضارات وقيام الإمبراطوريات في الغرب كالإمبراطورية الرومانية وسقوط تلك الحضارات وقيام الدولة الإسلامية وتوسعاتها الممتدة حتى أوروبا.

وقد قامت الديمقراطية المعاصرة باعتبارها الجانب السياسي لليبرالية بدور ثوري في تقويض الملكية المطلقة في أوروبا، وأدت إلى قيام عامل جديد وهو خلق الطبقة البرجوازية في الحياة الاجتماعية في القرن التاسع عشر، ونعتقد أن إعلان الديمقراطية للحقوق الإنسانية قد مكن من خلق الرأسمالية الصناعية الحديثة.

وقد تبلورت في القرن الثامن عشر المصادر الفكرية للديمقراطية المعاصرة، نجدها واضحة في أفكار فلاسفة العقد الاجتماعي جون لوك، وجان جاك روسو، وكان جماع أفكار فلاسفة العقد الاجتماعي هو الدعوة إلى حماية الحقوق والحريات وتقيد سلطة الدولة وخضوعها للقانون والفصل بين السلطات، وكذلك ظهور الثورتين الأمريكية والفرنسية وما حملت من رؤية وأفكار هؤلاء الفلاسفة،

3- The Encyclopedia America – Nolume U.S.A

إن أبرز ما قدمته الثورة الفرنسية للديمقراطية المعاصرة هو إرساء مبادئ سيادة الأمة والفصل بين السلطات وحماية الحقوق والحريات الفردية ووضع الدساتير. ولا يقفل بالطبع الدور الذي لعبته انجلترا في إرساء أسس الديمقراطية المعاصرة باعتبارها البلد النموذج الذي أقام الديمقراطية النيابية.

عصر النهضة في أوروبا أرشد إلى الديمقراطية في مفهومها التاريخي الأصيل الذي يقر سلطة الشعب، تعني الديمقراطية في نظر دائرة المعارف الأمريكية، الطرق المختلفة التي يشترك بواسطتها الشعب في الحكم ومن هذه الطرق الديمقراطية المباشرة وتعني إشراك الشعب في اتخاذ القرارات وتنفيذ السياسة كما كان حادثا في المدن اليونانية القديمة وهناك الديمقراطية الليبرالية وهي السائدة في الولايات المتحدة وبريطانيا التي تعتمد على الحكومة الدستورية والتمثيل الشعبي وحق الانتخاب العام.

ثم هناك الديمقراطيات غير السياسية.. وهي التي تطلق عليها الديمقراطيات الاقتصادية والاجتماعية والشعبية.. وأكثر مفاهيمها في نظر دائرة المعارف الأمريكية غامضة.٣ وإنَّ المنحنى الديمقراطي الذي ينادي بسلطة الشعب قادته الطبقة الوسطى البرجوازية الجديدة التي نشأت من النشاط العالمي في التجارة وأخذت تغير العلاقات الإقطاعية بعلاقات الملكية الحرة، وتسعى لتغير السلطة الارستقراطية بسلطة برجوازية، حرة تحمي مصالحها الاقتصادية الحرة.

تعتبر هذه نواة الليبرالية وهي الحرية الفردية، والسياسة الاقتصادية التي تخدم المصالح البرجوازية، وعلمت الشعوب المبادئ الديمقراطية – نجد جذور الليبرالية السياسية في الرأسمالية أي الليبرالية الاقتصادية، وكان الليبرالية السياسية نظريات سيادة الأمة ونظريات النخبة في الأنظمة السياسية وفي النسق الاقتصادي نجد نظريات المنفعة الفردية. يرى ويليان ادوارد وهاربول ليكي أن هناك حالات لا تتطابق فيها الديمقراطية مع الحرية Liberty لوضع القوة السياسية الأساسية في المجتمع في يد الطبقات الجاهلة يعني وضعها في الأيدي الأقل اهتماما بالحرية السياسية والذي قد يسيرون –بولاء مطلق– وراء قائد قوي. (٤)

لم تكن العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية علاقة منطقية ومفهومة إذ كان لا يجوز إنكار العلاقة التاريخية بين الليبرالية والدولة الديمقراطية، مع الارتباط الوثيق بين الليبرالية والديمقراطية فإنهما مفهومان مستقلان. إذ يمكن ببساطة تعريف الليبرالية السياسية بأنها قاعدة قانونية تعترف بحريات وحقوق معينة للفرد غير خاضعة لسيطرة الحكومة.

أما الديمقراطية فهي الحق المعترف به من الجميع لكافة المواطنين في الاقتراع والمشاركة في النشاط السياسي، ويمكن اعتبار حق المشاركة في السلطة السياسية حقًا ليبراليًا آخر، بل هو أهم الحقوق الليبرالية، ولهذا السبب كانت الليبرالية وثيقة الصلة تاريخيا بالديمقراطية. (٥)

4- Edward Willion and Lecky . Warpole . Democrcy and Liberty – Long mans Gream and Company – London – 1985. P.214

٥- فرانسيس فوكاياما : نهاية التاريخ وخاتمة البشر، ترجمة حسن أحمد أمين مركز الإهرام للترجمة والنشر، القاهرة، بتاريخ ١٩٩٢م – ص٥٤.

اختلف المفكرين والفلاسفة حول الديمقراطية مدحا وذما، الديمقراطية قد يتضح أنها مجرد مصادفة تاريخية أو جملة اعتراضية قصيرة انقضى أجلها أمام أعيننا. (١٠)

ويرى العروي، قضية الديمقراطية هي القضية التي تدير العديد من الخلافات والاجتهادات، فهنالك أولا خلاف حول مفهوم – أو بالأخرى مفاهيم الديمقراطية والمدارس المختلفة في تعريفها كالمدرسة الليبرالية – ثم التطور الذي حدث داخل كل مدرسة، فليبرالية القرن الثامن عشر مثلا ليست هي ليبرالية القرن العشرين. (١١)

من النقد الموجهة لليبرالية في الفكر الغربي من زاوية أنها ديمقراطية صورية، على أساس أن الحريات العامة لا تعد أن تكون إمكانيات قانونية، لا يمكن ممارستها إلا لمن لديهم المقدرة المادية. فحرية الصحافة حرية وهمية في ظل النظام الرأسمالي، لأن الصحف في أيدي الطبقة الرأسمالية وهي لا تعني شيئاً بالنسبة لجاهل لا يعرف طريقة للتعلم، وحرية العمل لا تعني شيئاً لمريض أقعده المرض، أو عاطل لا يجد عملاً. حق الترشيح هو تزيف للديمقراطية لمعدم يعجز عن تمويل الحملة الانتخابية، وأن الانتخابات لا تعبر عن رأي الشعب لأن الطبقة الرأسمالية مسيطرة على الإعلام ووسائل الضغط التي عبرها يمكن تحويل نتيجة الانتخابات.

التعددية السياسية في أفريقيا:

قضاء الليبراليين الجدد في أفريقيا – فضاء واسع متعدد السمات والملامح، عرف الأفارقة الليبرالية محمولة على أكتاف الحركة الإصلاحية التجديدية في سعيها لبناء الدولة، إن واقع التعددية في أفريقيا بخصائصه التي أتينا على ذكرها قد مثل تحدياً أساسياً في مرحلة ما بعد الاستقلال وذلك في سياق نماذج الدولة القومية أو ما عبر عنه فقه التنمية السياسية بأزمة بناء الأمة أو أزمة التكامل القومي، فقد كان من المأمول بعد الاستقلال أن تسعى الدول الأفريقية بما فيها الدول الإسلامية إلى تحقيق التلاحم والتجانس بين كافة المجموعات الأثنية والإقليمية في إطار وحدة إقليمية واحدة هي الدولة القومية مع تأسيس نوع من الهوية القومية المشتركة فيصبح الولاء الأسمى لكافة الأفراد هو الدولة القومية، وذلك من خلال حشد جميع الولاءات والانحيازات الأولية في بوتقة الدولة ومؤسساتها المركزية. (١٢)

الدعوة للديمقراطية الليبرالية، التزام الدعوة للديمقراطية وحقوق الإنسان «الفرد» الذي لا تستلبه حقوق الجماعة، وتأسيس دولة القانون والمواطنة، واحترام التعددية السياسية والفكرية والدينية في المجتمع، فهذه الأفكار العامة صارت مشتركة بين مختلف التوجهات والتيارات ولكن الديمقراطية الليبرالية تظل ميزة لليبراليين عن غيرهم. (١٣)

إفريقيا قارة من النور حيث الموارد والمواد التي يحتاج إليها العالم أجمع،

١١- عبد الله العروي : مفهوم الحرية : مطبعة المركز الثقافي، الدار البيضاء المغرب، بتاريخ ١٩٨١م، ص١٤.

١٢- د. حمدي عبد الرحمن : التعددية وأزمة بناء الدولة في أفريقيا، الناشر مركز دراسات المستقبل الأفريقي – القاهرة – مصر، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ-١٩٩٦ – ص٥٧.

١٣- هاني نسيرة الليبراليون الجدد في مصر اشكالية الخطاب والممارسة، دراسات استراتيجية العدد ١٦١ مركز الإهرام، القاهرة – مصر، الطبعة السادسة، بتاريخ أغسطس ٢٠٠٦، ص١٣.

في باطن أرضها مخزون المستقبل من المواد الخام والموارد الثرة، وهي قارة من الظلام في النسق السياسية وهي تعاني من مشاكل مربكة تراكمت زمنياً من أنظمة حكم دكتاتورية مستبدة أو عشائرية تائهة، أو ديمقراطية مزيفة، أو شمولية لا تعرف الرأي الآخر وتعددية سياسية غائبة.

إن مصطلح أفريقيا هو عنوان مجازي مفترض في كل الأحوال لا يعبر إلا جزئياً عن تماثلات سياسية واجتماعية وثقافية واقتصادية لدول إفريقية متعددة في جغرافية متجاورة أخذت مفهوم الدول الأفريقية، وهو توصيف سياسي. الأمر الذي يتطلب تضافر الجهود وتدارس إمكانية الإصلاح لتطوير المجتمعات الإفريقية. وأن الديمقراطية والتعددية السياسية هي قضايا أساسية ومصيرية واستراتيجية تهم المواطن الإفريقي.

إن إفريقيا بحاجة إلى إصلاحات سياسية حقيقية تنبعث من حكوماتهم وشعوبهم باحترام التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة، واحترام حقوق الإنسان وتأصيل حالة العقلنة ولغة الحوار وتقبل الآخر، والعمل السياسي السلمي بمبدأ اللاعنف من أجل التوصل إلى حلول ناجحة بين الشعوب والحركات والقوى السياسية والحكومات، وهذا لا يأتي إلا بأن تخطو الحكومات خطوات جريئة وصادقة وجادة نحو التعددية السياسية واحترام إرادة شعوبها وتعميق ثقافة الديمقراطية واحترام الرأي الآخر، قبل أن تفرض عليها الإصلاحات بالقوة من قبل الولايات المتحدة والدول الأوربية التي كانت إفريقيا في الأصل جزءًا من مستعمراتها.

الولايات المتحدة وبعض حلفائها في العالم يمارسون الإرهاب الدولي باسم مقاومة الإرهاب والتطرف باسم القضاء على أسلحة الدمار الشامل والأسلحة النووية وحقوق الإنسان والديمقراطية، وينتهكون في ذلك سيادة الدول خاصة في بلدان العالم الثالث، يستمر صراع المبادئ والمصالح السياسية وتستمر الولايات المتحدة الأمريكية في تمديد نفوذها في القارة الأفريقية عبر الجغرافية السياسية، وهي الجغرافيا الحيوية كالكائنات الحية التي تتمدد بلا حدود حسب المصالح الأمريكية حتى قال بوش الابن إن حدودنا السياسية هي حدود مصالحنا.

العولمة تعبير يوحي بالانطواء على معني التغطية الشاملة للعالم. أو مجموعة العمليات المودية إلى المحاسبة ضمن تكوين واحد Homogenization وهو ما يتم التعبير عنه من زاوية حركة الأموال – بوصفة نهاية الجغرافيا، على إن مايكل ستورير يرى أنه من الغريب تماماً أن يجري تحليل عملية جغرافية في الأساس موصوفة بتعبير هو العولمة. إن تحليل هذه العملية بوصفها مجموعة من تدفقات الموارد دون أي اعتبار ملموس لتفاعلاتها مع الطبيعة الإقليمية للتطور الاقتصادي في هذه الجغرافيا السياسية المسماة بإفريقيا حيث تنقسم فيها الدول إلى أنظمة مختلفة من حيث مضمون لدول وشكلها من حكم عسكري وحكم ديمقراطي وحكم قبلي، من حيث رئيس مطلق يحكم مدى الحياة، وآخر يحكم

بواسطة حزب سياسي واحد مسيطر على الدولة والمجتمع.

الكثير من الدول الإفريقية تعيش حالة الطوارئ وهذه الحالة تحول دون استباب الأمن والاستقرار وتؤدي إلى حالة من الإحتقان السياسي بما يؤدي في الكثير من الأحيان إلى الانفجار الشعبي لتعطيل الإصلاح السياسي، وحالة الانغلاق وممارسة الإرهاب ومصادرة الحريات والامتناع عن إجراء إصلاحات سياسية وتعطيل المشاركة الشعبية في القرار السياسي، هذا كله يساهم بقدر في إنجاح التجارب الديمقراطية وأن الدول الإفريقية بحاجة إلى المزيد من الحريات والإصلاحات السياسية وتكريس مبدأ الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان جعل التعددية السياسية واقعًا معاشًا.

محاولات اختراق المجتمعات الإفريقية بهدف تكريس علاقات التبعية للنموذج الغربي الرأسمالي. فقد يلجأ الغرب من خلال مؤسساته المختلفة إلى إقامة علاقات (خاصة) مع القوى المحلية صاحبة النفوذ مثل كبار الملاك ورجال الأعمال والسياسيين والضباط وأصحاب الفكر والقلم وربما تقوم المؤسسات الغربية بتقديم الرشوة المباشرة لهذه القوى أو تقوم بتنظيم بعض الرحلات الترفيهية أو تمويل بعض الأبحاث المشتركة مع مراكز البحوث والجامعات الإفريقية (١٤).

التعددية السياسية في الواقع الأفريقي المعاصر:

إن القارة الأفريقية تعددية بلغاتها وثقافاتها وتقاليدها وعاداتها، وهذه التعددية القبلية والأثنية يقابلها ضعف في التعددية الحزبية. لأن معظم الأحزاب في أفريقيا نشأت تحت ظل الاستعمار. كانت أحزاب قبلية وتكوينات جهوية أكثر من أن تكون أحزاب ذات نسق سياسي معين وبرامج اقتصادي واجتماعي وسياسي يسعي أعضاء الحزب على تحقيقه في أرض الواقع.

نلاحظ أن النظام الديمقراطي يفتح المشاركة للجميع في صنع القرار السياسي، وتعريف الحزب أن يضم أكبر عدد من السكان ويتبني القضايا يبلورها في برنامج سياسي واحد وإن لم يفعل ذلك لم يكن حزباً سياسياً.

إن الديمقراطية التي عرفتها أفريقيا تختلف تماماً عن ديمقراطية وستمنستر وعن ديمقراطية الشرق الماركسي، قال أحد حكماء أفريقيا قديماً إنَّ الديمقراطية في الفهم الأفريقي، وفي الواقع الأفريقي، تتلخص في مجلس الناس تحت الشجرة يتكلمون ويتكلمون ويتكلمون.

وأحسب أن هذا المفهوم البدائي للديمقراطية مسئول إلى حد كبير بالإضافة لأسباب ومفاهيم آخري كثيرة – عن البدايات المتعثرة والمشاوير التائهة لعهود الاستقلال في كثيراً من دول القارة. فلعلل هذا المفهوم هو الذي أورث كثيراً من القطاعات في هذه القارة هذا الإعجاب الطفولي بالديمقراطية الغربية وأورثها هذا الحرص الغريب والشديد على ممارسة هذه الديمقراطية بهذه الصورة الشكلية التي تعتبرها غاية في حد ذاتها.

١٤- د. بطرس غالي، د. محمد خيري، ص١٨٦.

مفهوم ديمقراطية مجالس الشجرة هذا مفهوم عتيق لا يناسب الأزمنة ولا الأمكنة الحديثة ولا العالم المعاصر، فالكلام وحده غير كاف وغير مجد، فهذا الأسلوب ربما كان صحيحاً ومفيداً في الإطر المحلية الضيقة المحدودة مكاناً وسكاناً حيث هناك متسع من الوقت لكثرة الكلام، وهناك خلاصة تلقائية لهذا الكلام يمكن أن تعتبر هي القرار، أما مع الأزمنة الحديثة والأوضاع الجديدة حيث يزدحم الوقت وتضيق الرقعة وتتراكم القضايا والمشاكل، فالأمر يصبح مختلفاً جداً، على كل حال فمن المؤكد أن فجر الاستقلال الذي سطعت شمسه في ربوع أفريقيا القارة التي كانت تغرق في الظلم والظلام منذ عديد العقود التي خلت، وهو الذي شهد مع خيوطه الأولي، الحرية بالفهم البرجوازي الذي رفع شعاراته ودعا له فلاسفة أوربا الغربية عند بزوغ فجر الثورة البرجوازية في القرن الثامن عشر، فهذا النمط الديمقراطي للحكم ربما كان ملائماً للمجتمع الرأسمالي الذي مشي بعيداً في مشوار النهضة الاقتصادية والتقدم الصناعي، وهو مجتمع بدأ منذ الستينيات وربما منذ الخمسينيات يبحث دائماً عن الرفاهية والكماليات في كل شيء، وهي الديمقراطية الليبرالية التي يسعى فيها الناس إلى الجدل الذي يحجب العمل ويحرضون فيها على الكلام، فالحديث المطلق عن أي شيء، وفي كل الظروف هو غاية في حد ذاته، وقد رأينا كيف أن دعاة الليبرالية الوستمنسترية كلما كانوا في الحكم تمترسوا خلق هذه الصيغة ومارسوا إرهاباً شنيعاً كان ينطلي على الجميع، فقد جعلوا كلمة الليبرالية الرديف الوحيد لكلمة ديمقراطية.

فالديمقراطية كما أدخلوا في روع الناس هي الليبرالية أو ذلك الشيء الفوضوي الذي مارسوه كلما امتطوا صهوة السلطة...!! فهم ينادون بهذه الصيغة كضرورة حياتية بانعدامها بهذه الصورة المطلقة، أو حتى مجرد الدعوة إلى تنظيمها يقيمون الدنيا ولا يقعدون ويصورون العالم أن الدنيا قد أظلت وأن الإنسان قد ظلم وأن الحاضر قد سلب وأن المستقبل قد حجب.

وقد نسي بعض الأفارقة من فجر الستينيات أن الديمقراطية هذه هي التي تتحول فيها المؤسسات إلى أسواق الكلام، الكلام المفيد والكلام غير المفيد، الكلام البناء والكلام الهدام، تجعل من السهل والسريع تمزيق الخيط الرفيع بين الحرية والفوضى (١٥).

إن التعددية السياسية تعني تعددية القوى الحزبية والنقابية وجماعات الضغط والتأثير على صانع القرار السياسي وهذه التعددية قد تكون ذات صيغة علمانية ترى بضرورة الفصل بين الدين والسياسة ولا ترى أن الدين يمكن أن يكون مرجعيته لصانع القرار السياسي، وتلك هي الليبرالية من منظور غربي وهي تعددية ذات مرجعية لا دينية أن التعددية ذات المرجعية اللادينية، أما إذا أتخذت هذه التعددية مرجعية دينية إسلامية أو غير إسلامية فهي هاهنا تكون أقرب إلى الشورى الإسلامية إذا كانت في واقع مجتمع إسلامي كما يمكن تكيفها مع العقائد الدينية السماوية (اليهودية، النصرانية) أو وضعية مثل الهندوسية الكونفوشسية، وفي هذه الحالة تصبح هذه

١٥- د. إسماعيل الحاج موسى، مستقبل الصيغة السياسية في السودان الناشر جامعة الخرطوم للنشر والتوزيع، بدون تاريخ، ص٢١.

النظم تعددية ذات طابع عقدي سماوي أو وضعي وهي تختلف اختلافاً قليلاً أو كثيراً في الأصول التي تستند عليها عن الليبرالية الغربية.

إن الديمقراطية في القارة الأفريقية في الواقع المعاصر لابد أن تسبقها إرادة التعددية وممارسة الديمقراطية تتوقف على الوعي بضرورتها، والوعي بضرورة الديمقراطية يتوقف قوة وضعفاً على مدى تأسيسها في النسق الفكري والبعد الثقافي في المرجعية الحضارية في الأدب السياسي وأن تمارس الديمقراطية حقاً، انطلاقاً من أن الديمقراطية هي الحكم الشعبي وليست التعبير الشعبي، يعلن أبناء المجتمع الجماهيري أن السلطة للشعب يمارسها مباشرة دون نيابة ولا تمثيل في المؤتمرات الشعبية (١٦).

إن الديمقراطية الليبرالية قد لا تكون هي الحل بالنسبة لنا هذه المرحلة، وأن تعيب مطلب العدالة الاجتماعية قد يؤدي إلى تكرار مرحلة ما قبل الانقلابات وإعادة إنتاج هذا الأخير.

يجب أن ندرك أنه بدون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية تبقى الحقوق السياسية والمدنية دون جدوى، ولكن لا إمكانية لتقدم اجتماعي مستدام بدون الحرية الفردية (١٧).

إن التعددية السياسية في أفريقيا تواجهها كثير من التحديات والمعوقات ليس فقط لأنها صيغة من صيغ الحكم جاءت من الخارج، بل لأنها مخاض تجربة وتربة غير أفريقية عادات وسلوك وتقاليد تختلف كيفاً عن القيم والأعراف والتقاليد الأفريقية التي تأخذ بنظام المجتمع الأبوي والعشائري، ونلاحظ أن أفريقيا بعد أن حدث فيها التجديد السياسي بأن نالت دولها استقلالها، يبدو أن المشروع الديمقراطي في معظم دول القارة قد وقع في مأزق أو لا يزال في أزمة، إذ يبدو أن هناك عملية تدريجية ولكنها خطيرة - تتجه نحو إعادة تأسيس إلى حكم سلطوي في ثياب ديمقراطية عن حكمهم بإجراء الإصلاح السياسي، وإجراء انتخابات نيابية تخلف وراءها في المجتمع الأفريقي كثير من الإشكالات، ويشكل مفاهيم تعبر الانتخابات عن الإرادة الشعبية كما تعبر عن العقد الاجتماعي بين الدولة والشعب كما أنها وسيلة للمساءلة السياسية وأداة تتيح الاتصال والتفاعل بين الحكام والمحكومين وعبرها يتم التداول السياسي في النظم الديمقراطية، وتعتبر الانتخابات في أفريقيا بدعة استعمارية وذلك قياساً إلى أصولها التاريخية حيث ظهرت الانتخابات كجزء من عملية التحول المؤسسي في البنية الفوقية للديمقراطية الليبرالية، وعلى الرغم من أن النظم السياسية السابقة على الاستعمار في أفريقيا كانت لديها بعض الصور للمبادئ والممارسات الديمقراطية الراسخة إلا أن فكرة التصويت وفكرة الأغلبية والأقلية السياسية لم تكن جزءا من التقاليد السياسية الأفريقية القديمة.

معوقات التعددية السياسية الأفريقية:

أولاً - أن الثقافة السياسية التي أفرزت التعددية السياسية هي ثقافة غربية

١٦- الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في عصر الجماهير بتاريخ ٢٧ من شوال ١٣٩٧، ١٢ شهر الصيف - يونيو ١٩٨٨م، مطابع روز اليوسيفي الجديدة، ص٧.

١٧- د. كمال المنوفي، د. يوسف محمد الجعواني: ندوة الديمقراطية والإصلاح السياسي في الوطن العربي، الناشر المركز العالمي لدراسات أبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس الجماهيرية، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م - ص١١.

لم يرَ منها الأفارقة غير الاستعمار والاضطهاد وكل ما يسيء لكرامتهم وآدميتهم، ومن ثم فهم على قطيعة بائنة معها.

ثانياً - هذه الثقافة التي أفرزت الليبرالية من منظور غربي أو التعددية السياسية تحتاج إلى درجة من التعليم قد لا تتوافر إلا لخاصة من الصفوات الأفريقية ومن ثم فإنَّ النظام الليبرالي في أفريقيا نظام صفوي لا علاقة له بالجماهير أو القوى التقليدية.

ثالثاً - في فترة من الفترات كانت القارة الأفريقية ترزح تحت نير الاستعمار فأعتنق كثيراً من مثقفيها الماركسية والتوجه الاشتراكي لا عن قناعة كامل، لكن كأداء لتحدي الاستعمار الغربي، والإحاطة به ومن ثم أصبحت التعددية الليبرالية مواجهة بتحديين، هما:

صفوة قيادتها وانقطاعها عن الجماهير وعن القيادات التقليدية، بمعنى ليس لها أبعاد شعبية.

النموذج الماركسي الاشتراكي وانتهاج صيغة الحزب الواحد مما أضعف التعددية السياسية إلى حد كبير داخل دول القارة الأفريقية.

رابعاً - قفزت الجيوش الأفريقية إلى السلطة في قوت مبكر من تاريخ استقلال أفريقيا دون برامج محددة، أو برنامج يكاد يكون تبريراً لنظم عسكرية قمعية، وهذا تحدٍّ آخر للنظم التعددية في أفريقيا.

خامساً - إن الصفوات السياسية الليبرالية الأفريقية ليست ليبرالية صادقة، بل هي تتخذ الليبرالية ستارًا للوصول للسلطة لتحكم وفق منظور عشائري وقبلي مثل جون كنياتا حكم في إطار قبلي في كينيا ٦٤-١٩٧٨م وحتى باتريس لومبيا ذو التوجه اليساري حكم بالقبيلة.

سادساً - الزعامة الكاريزمية Charismatic

الواقع الأفريقي في تكوينه الاجتماعي يتعلق بالقيادات التاريخية التي تتمتع بقدرات ومهارات وخصائص متميزة، ولها المقدرة على التأثير في المجتمع والدولة، ظهرت هذه القيادات في فترة الاستقلال بصورة أشد وناهضت المستعمر وارتبطت في الذهنية الأفريقية بأن لها دور الريادة والقيادة ومعاملة الآباء المؤسسون بالطاعة المطلقة من جانب المواطنين والشعوب أثر على التعددية السياسية والمطالبة الداوية بها في بداية العهد بالاستقلال. ومن أمثلة هذه القيادات تكروما سيكيتوري - كيناتا - عبد الناصر.

مستقبل التعددية السياسية نحو مفاهيم وآفاق جديدة:

اتسمت الفترة الممتدة من نهاية الحرب الباردة وبداية القرن الجديد في أفريقيا بوجود اتجاه عام نحو التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة واحترام حقوق الإنسان والانتخابات القائمة على أساس التعددية الحزبية، وأصبحت أكثر من ٧٥٪ من الدول الأفريقية خاضعة للحكم الديمقراطي وفقاً لمتطلبات الواقع الدولي الجديد بعدما طرحت المؤسسات الدولية المالية، وهيئات التعاون الدولي

مفهوم الحكم الرشيد كشرط أساسي لتحقيق التنمية، وإن مفهوم الحكم الرشيد هو خلق في مؤسسات الليبرالية الجديدة.

إن الديمقراطية في المجتمعات الأفريقية ليست قضية سهلة، ليست قضية انتقال من مرحلة إلى مرحلة، بل هي ميلاد جديد ومفاهيم وآفاق جديدة تحتاج إلى تبصر ودراسة موضوعية وعلمية للواقع الأفريقي المعاصر حتى تستجيب للتعددية السياسية.

من الثوابت التي حكمت ومازالت تحكم علاقة الفكر الأفريقي الديمقراطي النهضوي بالفكر الأوروبي الديمقراطي الحديث المعاصر أن ما يظهر من أفكار ونظريات في أوروبا كنتيجة لمسلسل من التطور قد يمتد قروناً إلى الوراء بأخذ الفكر الأفريقي كمقدمة يبني عليها نظامه وطموحاته النهضوية، ويواجه واقعاً مختلفاً ومجتمعاً متبايناً. وأن الأسس التي يقوم عليها التجديد السياسي نحو آفاق التعددية السياسية نجملها في الآتي:

١. نشر ثقافة الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة:

بعد نهاية الحر البادرة شهدت النظم السياسية الأفريقية تحول جديد نحو التعددية السياسية التي يمكن اعتبارها من الأحداث الكبرى في التاريخ الأفريقي المعاصر.

إنَّ عملية الانتقال نحو الديمقراطية التعددية في أفريقيا لا يمكن النظر إليها باعتبارها انعكاساً لمتغيرات دولية خارجية، أو أنها مجرد تحقيق لإرادة الدول والمؤسسات الدولية المانحة، كما يشير إلى ذلك بعض أنصار الحزب الواحد أو الدارسين ذوي النظرة الأحادية في التفسير، صحيح أن الحركة الديمقراطية في الواقع الأفريقي كما يقول كلود أيك Glaude Ake أصبحت تحتل صدارة اهتمام العالم في بداية التسعينيات، إن أفريقيا تعيش لحظة ديمقراطية تتضح ملامحها في تزايد المطالب الشعبية المنادية باحترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية بإضفاء الطابع الديمقراطي على مؤسسات الحكم والسياسة (١٩).

الديمقراطية الأفريقية لا يمكن حمايتها بالتحذير والدعوة واليقظة وليس بالشعارات، بل المحافظة عليها نعيشها واقعاً في الحياة العادية، بل تتكاتف الجهود والإحساس بالمسؤولية ومحاربة الفوضى والفساد وهي مشاكل القارة الأفريقية.

المحاولة الجادة بأن تكون الديمقراطية من صميم القيم التي يسعي الإنسان إلى تحقيقها في أرض الواقع وفي الممارسة السياسية الراشدة وأن تتحقق المشاركة لكل المواطنين في اتخاذ القرار بطريق مباشر كلي يستمر التبادل السلمي والتداول السياسي في الواقع الأفريقي المعاصر، بل بأن تتضمن المناهج الدراسية في المدارس الأفريقية مادة الديمقراطية كجزء من العملية التعليمية التربوية تدرس في كل المراحل التعليمية لتكون سلوك وقيم للمواطن الإفريقي، لا حيلة تراعي ما وافت غرض الذات، بل يكون سلوكا في جميع مناحي الحياة

١٩- د. حمدي عبد الرحمن: قضايا في النظم السياسية الأفريقية، الناشر مركز دراسات المستقبل الأفريقي القاهرة مصر، الطبعة الأولى، بتاريخ ١٤١٨- ١٩٩٨م، ص١٧٢.

السياسية والاقتصادية الاجتماعية.

٢. استبعاد الجيوش الأفريقية من قضايا الحكم:

ظلت الجيوش الأفريقية في بلدان القارة تمثل حضوراً دائماً في قضايا الحكم وعن طريق الاستيلاء على السلطة بالقوة. إنَّ فكرة تسييس الجيوش في إطار النظام الشمولي أو الحزب الواحد عرفته القارة الأفريقية منذ خروج المستعمر، وإنّ الحديث عن تسييس الجيوش في الأنظمة المتعددة عرفته أفريقيا، وفي هذا الشأن لابد لحديثنا أن يدور في محورين الأول ما تترجاه الجيوش من النظام الذي أصبحت جزءًا من كيانه والثاني ما يترجاه النظام من الجيوش التي يعتبرها فصيلاً من فصائله ويلزمنا في هذا المقام التمييز بين عدد من الجيوش؛ فهناك الجيوش التي قامت كجزء من حركات ثورية سياسية أو تحريرية مثل جيش التحرير الجزائري.

لا نريد لحديثنا أن يكون دراسة نظرية حول دور الجيوش في السياسية، إلا أنَّ التقدم السليم لتدخل الجيوش في السياسة لابد أن يسبقه تحليل مقتضب لهذه الظاهرة الاجتماعية في إطارها التاريخي داخل دول القارة الإفريقية، نبدأ بالقول بالفصل الكامل بين العسكرية والسياسة أي هو نتاج تطور جديد في التركيب السياسي للمجتمعات المعاصرة بعد نهاية الحرب الباردة وظوهر الليبرالية الجديدة التي تعتمد مبدأ الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان هو المنفستو والعقد الاجتماعي الجديد في ظل المتغيرات الدولية الذي تعيش فيه الأسرة الدولية، وإذا أردنا للتعددية السياسية في القارة الإفريقية أن تكون ثقافة مجتمع وتقاليد راسخة في الواقع الأفريقي علينا أن نستبعد الجيش من التدخل في السياسة عبر آليات الاتحاد الأفريقي بأن أي دولة يحكمها نظام عسكري تسحب عضويتها من الاتحاد والأمم المتحدة اليوم لا تقبل حكومات جاءت بالانقلابات العسكرية للسلطة في ظل عالم متغير يراهن على الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان.

٣. جدلية العلاقة بين المجتمع المدني والتعددية:

في الفكر السياسي اعتبر بعض المفكرين أن الدولة هي العامل الرئيسي في قضية التحولات السياسية نحو التعددية الحزبية. في التطور المجتمعي اضمحل دور الدولة وظهرت فعاليات المجتمع المدني بدور رائد في التعبير السياسي ونشر الوعي الديمقراطي والمطالبة الداوية بالتعددية السياسية عبر فعاليات المجتمع المدني (العمال - المثقفين - الطلاب - دور العبادة - رجال الأعمال) وهي تلعب دوراً محورياً في الحراك السياسي نحو تحقيق التعددية الحزبية في المجتمع الأفريقي المعاصر، بمقدور المجتمع المدني إحداث تغيير اجتماعي وتنمية مستدامة وتبادل سلمي للسلطة.

من الملاحظ أن مؤسسات وقيادات في المجتمع المدني الحقيقية في معظم البلدان الإفريقية ضعيفة وهشة وغير مؤثرة، إنَّ دراسة المجتمع المدني في

الواقع الأفريقي يطرح أكثر من مشكلة واحدة لعلى من أبرزها غياب الحدود الفاصلة بين الدولة والمجتمع أو جهاز الحكم.

وأياً كان الأمر فإن تعضيد وانتشار ثقافة المجتمع المدني في إفريقيا تمثل ضماناً لمواجهة السلطة الحاكمة إن هي أرادت الاستيلاء أو الطغيان، وذلك عن طريق التدخل وبذل المساعي الحميدة - نيابة عن المواطنين - لدي السلطة، أو اللجوء إلى وسائل الضغط الخارجي كالأحزاب والتظاهر وأعمال العصيان المدني، إلى جانب ذلك كله فإن مؤسسة المجتمع المدني تساعد على نشر ثقافة الديمقراطية في المجتمع وتساعد أعضاءها على تنمية مهاراتهم في ممارسة كافة حقوقهم المدنية والسياسية باعتبارهم مواطنين. (٢٠)

٤. النزاعات الإفريقية وآثرها على التعددية السياسية:

إن النزاعات في القارة الأفريقية لها آثارها السالبة على التعددية الحزبية وتؤثر على الاستقرار السياسي و التبادل السلمي للسلطة، إنَّ النزاعات والصراعات في أفريقيا لم تكن وليدة الحاضر وإنما هي تراكمات لعهود مختلفة بدأت من فترة علاقة أفريقيا مع الرجل الأبيض، فأفريقيا ما قبل الاستعمار كانت مجموعات ودويلات وإمبراطوريات.

لقد كانت معظم حالات العنف السياسي في أفريقيا بسبب الخلافات العرقية أو العنصرية أو الدينية أو الأيدلوجية أو على تحديد الحدود الوطنية وتتباين موجات العنف حتى عندما تكون بين البلدان المجاورة.

دعونا الآن نلقي نظرة على موضوع الصراعات في أفريقيا من حيث كونها سلسلة من القضايا الجدلية - في بعض الأحيان تناقضات وفي أحيان أخرى مفارقات حيث تجد حدود الهوية غارقة بين حدود الصراع في كثير من الأحيان. (٢١)

لقد لعبت المشكلات العرقية دائما دورا مهمّا في التطور الاجتماعي؛ فهي تتضمن الكثير من الأوجه والعديد من الجوانب السياسية الاقتصادية الأيدلوجية التي تتم عمليات تكوين الأمة وإنهاء التفاوت القائم في تطور الشعوب المختلفة. وتربية إنسان جديد بروح احترام أفراد الجامعات العرقية الأخرى، والنضال ضد النزعة الانفصالية القبلية والظاهرة القبلية.

فإن التطور المستقبلي للدول الأفريقية على طريق تدعيم الاستقلال القومي والتقدم الاجتماعي يعتمد على المعالجة الصحيحة لكل هذه الأمور (٢٢). إنَّ الاندماج الوطني والسلام في دول القارة يساهم في تقليل النزاعات واستتباب الأمن والاستقرار السياسي مما يمهد الطريق إلى تعددية سياسية، أي النزاعات والتعدد الاثني والانقسام الاجتماعي تمثل إحدي العوامل السلبية في تطور المشكلات و الصراعات الأفريقية التي تؤثر في التعددية الحزبية.

٥. محاربة الفساد السياسي:

إن الفساد السياسي يولد الاحتقان ويهدر موارد البلاد والدول ويقف سد

٢٠- المرجع السابق - ص ٢١٢.

٢١- د. علي المزروعي : أفريقيا والعولمة، الطبعة الأولى، الناشر المركز العالمي للدراسات، وأبحاث الكتاب الأخضر، بتاريخ ٢٠٠٢م، ص ٤٢.

منيعا تجاه الإصلاح السياسي؛ لأنَّ الجماعات ذات المصالح المرتبطة بالدولة يكون همها المحافظة على الأوضاع القائمة بشتى السبل وكل الصور، لأنها ربطت مصالحها مع الحكومة، وليس مع الدولة مما أوقف كل قضايا الإصلاح تجاه التعددية الحزبية.

وعليه فإنَّ الفساد السياسي في أفريقيا أن يؤدي وظيفة معينة من حيث:

إنَّه يحمي النظام السياسي الذي يظهر فيه حيث يخلق جماعة من المنتفعين تعمل على حماية النظام الفاسد مما يؤدي إلى تحقيق الاستقرار اللازم لدفع عملية التنمية والتحديث في هذه المجتمعات.

إنَّه يرفع كفاءة الأداء الحكومي؛ حيث إنَّه يؤدي إلى تبسيط الإجراءات وتيسير المعاملات مع البيروقراطية؛ إذ يترتب عليه تحسين معاملة البيروقراطية للمواطنين.

إنَّه قد يساعد على إعادة توزيع الثروة وخلق طبقة جديدة صاحبة مال، ومن ثم صاحبة نفوذ وسلطان سياسي لازم لتحقيق توازن سياسي في المجتمع. (٢٣)

٦. صيغة الحزب الواحد والواقع الأفريقي:

عندما تم طرد المستعمر في معظم الدول الأفريقية بدأت الصفوة السياسية الأفريقية تبحث عن صيغة للحكم، وأن المشكلة التي واجهت القيادات الأفريقية في الفترة التالية لنهاية الاستعمار هي كيفية خلق الشرعية لنظم، وتبني التكيف الأيدولوجي الملائم للقارة الأفريقية، يراعى أن المجتمع الأفريقي هو مجتمع أبوي وعشائري أقرب حالاً لصيغة الحزب الواحد، والقيادة الواحدة، والفكر الواحد.

إن أفريقيا عندما تحقق إلى دولها الاستقلال وطرد المستعمر في خضم الأحداث العالمية في ظل المتغيرات الدولية التي شهدها العالم ونزوعه نحو التعددية واحترام حقوق الإنسان والديمقراطية، نجد أن صيغة الحزب الواحد أصابها شيء من الضمور والاختلال وما عادت هي الصيغة المثلي لحكم الشعوب في القارة الأفريقية بعد فشل التجربة في روسيا التي حكمت بحزب واحد ردحا من الزمان في ظروف بالغة التعقيد، وهي تمثل نوعا من الديكتاتورية وهي صيغة شمولية؛ لذا اتجهت الدول الأفريقية بعد فشل التجربة الروسية إلى التعددية السياسية.

٧. التنمية والتعددية السياسية:

إن الفشل التنموي وواقع التخلف الاقتصادي يؤديان إلى عدم الاستقرار والصراع الاجتماعي ومن لا يملك قوته لا يملك قراره، أما فيما يتعلق بالربط بين قضيتي الديمقراطية والتنمية في أفريقيا فإن القول بأن التعددية الحزبية مسالة ترفية ليست المجتمعات الأفريقية في حاجة إليها قبل أن تحقق برامج التنمية والتحديث هو إدعاء مضلل فلو كان صحيحاً أن الديمقراطية تتعارض مع التنمية فإن ذلك لا يعني بالضرورة أن يكون اهتماما لتحسين أحوالهم المعيشية أكثر من

٢٢- روزا اسماعيلوف: المشكلات العرقية في أفريقيا الاستوائية ترجمة سامي الرزاز الناشر دار الثقافة الجديدة، مصر، الطبعة الأولى، يناير ١٩٨٣م، ص٥٧.

٢٣- أ. حمدي عبد الرحمن حسن: الفساد السياسي في أفريقيا، الناشر دار الفارابي العربي، الطبعة الأولى، بتاريخ ص ٤٠.

اهتماماتهم بالتصويت في الانتخابات أو أن يكونوا أكثر اهتماما بأحوالهم الصحية أكثر من اهتماماتهم بالمشاركة السياسية، على أن القضية السياسية لا تكمن في أن الحصول على طعام أفضل يعد أكثر أهمية من التصويت في الانتخابات.

ويمكن القول بصفة عامة إنَّ مقولة الديمقراطية تساوي التنمية أضحت قضية خلافية في الجدل الأفريقي فالقول بأن هنالك علاقة ارتباطية بين النظام السياسي السائد وتحقيق النمو وتحقيق النمو الاقتصادي هو نوع من التبسيط المبالغ فيه. (٢٤)

٨. الأمن والاستقرار في أفريقيا:

تعاني القارة الأفريقية من الصراعات وهي مدمرة وأن غياب ثقافة السلام يعضد من تهميش القارة، وأن عدم الاستقرار وغياب التعددية السياسية والصراعات الداخلية هي مداخل إلى البعد الأجنبي في الشأن الداخلي، وأن مفهوم الأمن القومي يصبح عملاً طوباوئياً في ظل الاختراقات، وأن الأمن الإقليمي هو مفهوم أمني ذو مضمون جغرافي وسياسي في آن واحد جغرافي لأنه يهتم بقضايا الأمن المتعلقة بإقليم جغرافي محدد الخصائص والعناصر وسياسي لأنه يهتم بقضايا الأمن المتعلقة بهذا الإقليم من زاوية الدولة الموجودة فيه.

كما أن مفهوم الأمن الإقليمي، لا يصاغ فقط من وجهة نظر دول الإقليم؛ فبعض الأقاليم تتمتع بأهمية إستراتيجية سياسية أو اقتصادياً أو عسكرياً بالنسبة للقوى الدولية خارج الإقليم (الدائرة الخارجية) مما يفرض عليها المساهمة في صياغة مفهوم الأمن فيه(٢٥) وأن الاختراق الأمني يؤدي إلى عدم الاستقرار في القارة على العموم مما يضعف الاهتمام بالتعددية السياسية.

الخاتمة:

إن الفكر الإنساني ساهم في صياغة المفهوم العملي للديمقراطية حتى صارت كسباً للإنسانية جميعاً، ولابد في ظل المتغيرات الدولية أن نحلل مفهوم الديمقراطية من إطاره الغربي من خلال إعطاء عملية التحول الديمقراطي في أفريقيا توجهاً ومضموناً اجتماعياً.

إن آليات التحول الديمقراطي التي تساهم في التعددية السياسية تأخذ دورها الطليعي في إحداث التغيير الحضاري في القارة الأفريقية مثل منظمات المجتمع المدني، وأن تكون المؤسسة العسكرية بعيدة عن قضايا الحكم والسياسة، تهتم باحترام حقوق الإنسان وتتواصى بالديمقراطية وأن تكون المشاركة السياسية لأفراد الشعب، والشفافية في المعاملات بين الحاكم والمحكومين، والمحاسبة والديمقراطية - تمثل مطلباً شعبياً لا يمكن إنكاره في الواقع الأفريقي المعاصر.

بعضهم يتحدث صراحة عن أن أفضل النظم السياسية، هي الليبرالية وأن أفضل نظام سياسي للحكم في ظروف القارة الأفريقية هو نظام التعددية السياسية تتوافق مع الخصوصية الأفريقية من حيث التعدد والتنوع، ولكن إشكالية العقل

٢٤- د. حمدي عبد الرحمن مرجع سابق ص ١٨٠-١٨١.

٢٥- د. عبد الله محمد مسعود، د. علي عباس مراد، الأمن والأمن القومي، الناشر المركز العالمي لدراسات الكتاب الأخضر، طرابلس الجماهيرية، الطبعة الأولى، بتاريخ ٢٠٠٦م، ص٥٠.

السياسي الأفريقي ينزع دائماً نحو الأحادية وعدم تقبل الرأي الآخر مما يجعل عملية التحول الديمقراطي معقدة، ويمكن أن تتم بقليل من الجهد باحترام ثقافة الديمقراطية وجعلها ضمن مناهج التعليم العام حتى تكون الديمقراطية ممارسة عادية في الواقع الأفريقي.

بصفة عامة إن فشل أنظمة الحزب الواحد والمؤسسة العسكرية في القارة الأفريقية ساعد على الاهتمام بالتعددية السياسية داخل دول القارة، وإنَّ الأنظمة السياسية الشمولية لم تأخذ بيد القارة بطريقة التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي يبقى حرياً بالشعوب الأفريقية أن تتجه نحو التعددية السياسية، لأن مسالب نظام الحزب الواحد تقع بظلالها على الواقع الأفريقي؛ لأنَّ فلسفتها في التطبيق تجنح إلى المركزية في التنظيم وإصدار القرارات على حساب المشاركة الشعبية، ويركز على قضية الأمن على حساب كثير من مظاهر الحريات، يتشدد على ضوابط الأمن والاستقرار على حساب التنمية.

إن الصيغة الليبرالية ذات الأحزاب المتعددة هي أفضل أسلوب للحكم في الواقع الأفريقي، بشرط أن تعزز داخل الأحزاب بالقوى الحديثة التي تستطيع أن تقدم رؤية موضوعية خلاقة في كل قضايا الوطن، وهي الآن تكون في شكل تكوينات مهنية (مثل: اتحاد المحامين، نقابات العمال، اتحادات الطلاب ومقاعد الخريجين) يمكن أن تجد لها مواقع في الأجهزة البرلمانية عبر مقاعد مخصصة مثل مقاعد الخريجين في انتخابات السودان عام ١٩٨٦م وكان لها دور بارز في إثراء التجربة الديمقراطية الثالثة.

إن التعددية السياسية هي مستقبل الإنسانية بلا ريب؛ لأنها تمنع استبداد الطغاة والمستبدين وتساهم في التداول السلمي للسلطة؛ ولذا وجودها في الواقع الأفريقي ضرورة عسى أن تأخذ أفريقيا طريق التقدم والرخاء والنماء.



معالم الأزمة الاتصالية في منظومة مجتمع المعرفة



• أ.محمد بابكر العوض عبد الله

مدخل:

يكثر الحديث هذه الأيام عن (مجتمع المعرفة)، ولكن وعلى كثرة المقررات الدولية والمقاربات العلمية للجوانب المختلفة لفكرة (مجتمع المعرفة) إلا أنه من النادر أن نجد اتفاقاً حول ماهية المفهوم بين معظم تلك المحاولات، ربما كان ذلك راجعاً لحداثة الفكرة التي ظلت تحظى ومنذ ظهورها باهتمام دولي متزايد خاصة بعد أن تم تبني نموذج مجتمع المعرفة من قبل العديد من المنظمات الدولية التي أصبحت تروج له كنموذج معياري بين نماذج التنمية الإنسانية الأخرى وتبعاً لذلك أصبح المفهوم يشكل تفسيراً علمياً ومنهجياً للواقع الذي أفرزته الطفرة التكنولوجية في مجال المعلومات والاتصال، كما اصبح ينظر لنموذج مجتمع المعرفة كنمط جديد ومعياري للإجتماع الإنساني.

تحاول هذه الورقة تتبع مسيرة المفهوم وجذوره تكوينه الأولى منذ ظهوره كأحد مفاهيم العلوم الاجتماعية والإنسانية غربية المنشأ، إلى أن تم له القبول كوصف وهدف لحركة الاجتماع الإنساني المعاصر وتم تبنيه كواحد من الشروط الأساسية لمشروعات التنمية الإنسانية وكمحدد رئيس بين محددات مشروع العولمة.

كما تحاول الورقة استجلاء الابعاد التكوينية لمجتمع المعرفة كطرح فكري واستكشاف تقاطعاتها مع عدد من الايدلوجيات الجديدة مثل ما بعد الحداثة Postmodernism والليبرالية الجديدة Neo-liberalism وأيدلوجيا الطريق الثالث Third wayism.

وتتأسس الورقة على اعتبار أن الاتصال يمثل مكوناً جوهرياً في منظومة مجتمع المعرفة هادفة من وراء ذلك إلى تشخيص مشكلات الاتصال الانساني باستقراء معالم الأزمة الاتصالية في نموذج مجتمع المعرفة التي تبرز في أبعاد أهمها أبعلد نظرية تتعلق بالرؤية الاتصالية الحاكمة للنظام، و أبعاد تطبيقية تتعلق بالمنهج المتبع في إدارة وتشغيل النظام، وهما المحوران الأكثر حضوراً في المحاولات السابقة لدراسة النظام الاتصالي الدولي ويضاف لهما بعد ثالث متعلق بطبيعة البناء الهيكلي للنظام والعلاقات الاتصالية بين مكوناته.

(١)

التأسيس النظري لمجتمع المعرفة:

البدايات الأولى: يؤكد تراث الفكر الإغريقي على أهمية المعرفة باعتبارها المحدد لمسار المجتمع الإنساني، يؤكد كل من أفلاطون وأرسطو على أن الأفراد أصحاب القدرات الخاصة هم القادرون على تحقيق أهداف المجتمع حيث أبرز كلاهما أهمية التعليم في الارتقاء بتلك المهارات.(١)

أخذت الحكمة موقعاً جوهرياً في اليوتوبيات اليونانية حيث تولدت فكرة الحكومة العالمية و برزت معالم مجتمع الحكمة في الراء الفلسفية لكل من سقراط الذي طرح مصطلح الفهم المشترك (mutual understanding) لفهم المسائل الإنسانية وأفلاطون في المدينة الفاضلة.

ثم جاء دور أرسطو الذي استطاع أن يتقدم بمفهوم أساتذته حول (المشترك الإنساني) باتجاه عملي حين وضع الأورجانون الذي قدم لأول مرة القوانين المعيارية والقواعد المشتركة للتفكير الإنساني،التي قضت على اسطورة التمايز بين الناس في القدرات العقلية كل حسب عنصره، وأبانت أن العقل هو جوهر مشترك بين كل فئات النوع الإنساني.

• الأستاذ المساعد، بمعهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة

(١) أنظر احمد أبوزيد - مجلة العربي ١١/١/ ٢٠٠٣م ،ص١٤٨نقلاً عن Niehans Jurg١٩٩٤

وفي روما تهيأت الفرصة لتلميذ أرسطو (الاسكندر المقدوني) لينزل بتلك التصورات من أفق المثال إلى واقع التطبيق فشرع في تأسيس امبراطورية عالمية تنتظم تحت رايتها شعوب الأرض المختلفة، على المستوى السياسي والعسكري على الاقل، إلا أنه لم يؤثر عن الاسكندر ما أثر عن غيره من بناة الدول العالمية (الإمبراطوريات) من جنوح ورغبة في جمع الناس على مذهب أو فكرة أو أيدلوجيا واحدة.

المفهوم في الفكر الغربي المعاصر: كما هو معلوم فقد ظهر مفهوم مجتمع المعرفة كاقتباس من سياق الحركة الفكرية الغربية ليتخذ موقعه كإطار تفسيري حاكم للوضع الحالي للمجتمع الإنساني وكأساس يمكن البناء عليه لتأسيس منظومة دولية للاجتماع الإنساني في ظل ثورة الاتصالات القائمة.

وقد تولد الإحساس بهذه المسألة قديماً وعادة ما يحيل منتقدي (النظام العالمي الجديد /العولمة /مجتمع المعرفة) إلى ماركس والذي لا يرى في الحسن السريع لجميع أدوات الانتاج عبر وسائل الاتصالات السهلة بصورة هائلة إلا محاولة للبرجوازية لجر الجميع بمن في ذلك حتى الأمم الأكثر بربرية إلى حلبة الحضارة وتقوم -كما يقول- باختصار بخلق عالم من صورتها هي.(٢)

أما المتفائلون فعادة ما يحيلون إلى ماكلوهان وقريته الالكترونية الذي تنبأ بأن تطورات الاتصال والمواصلات والتي ربطت العالم بما يشبه النسيج العصبي ستحيل كرتنا الأرضية إلى قرية إلكترونية.

ومع ظهور فكرة العولمة بدا وكأن المتفائلين يمثلون اتجاه المناصرة للفكرة بينما تشكلت الاتجاه النقدي للعولمة من جملة المتشائمين وغالبهم من الاشتراكيين ومنظري اليسار اللبرالي.

على المستوى الاكاديمي عادة ما يسند الفضل إلى إبراز فكرة مجتمع المعرفة إلى كل من دانيل بيل Daniel Bell و بيتر دروكر Peter Drucker والتي تلخص في مجملها التصور السائد حالياً لفكرة مجتمع المعرفة.

وبتحديد ادق يعتبر بحث دانيال بيل الهام عن المجتمع ما بعد الصناعي (Post-Industrial Society) المنشور عام ١٩٧٣ هو الانطلاقة الأولى للفكرة وقد تنبأ فيه باقتراب سيطرة اقتصاديّات المعلومات (economics of information) وهيمنتها ليس فقط على الاقتصاد، وإنما على مختلف مجريات الحياة المعاصرة، منبها إلى تزايد دور العلم (science) في هذا العصر، وتتأسس أطروحة بيل المشار إليها على ثلاث محاور:

يتعلق الأول منها بوضع قوى العمل المعلوماتي في مجتمعات ما بعد الصناعة.

بينما يتعلق المحور الثاني بالتدفق المعلوماتي «وبشكل أخص تدفق المعرفة العلمية».

في حين يتعلق المحور الثالث بالحواسيب وثورة المعلومات.

وقد تعرضت آراء بيل في الموضوعات الثلاث للتقييم والنقد، ولكن وبالرغم ما وصف به عمله من ضعف في الجانب البرهاني وانشغال تكنوقراطي بالاطر العامة وولع غير مبرر بالحاسبات العملاقة إلا أن النظر إلى أطروحة (دانيال بيل) حول (المجتمع ما بعد الصناعي) باعتبارها الخطوة الأهم في التأسيس النظري لمفهوم مجتمع المعرفة ظل أمراً معترفاً له به على الدوام.

ويرجع الفضل في تطوير هذا المفهوم إلى عالم الإدارة الأمريكي بيتر دروكر Peter Drucker من خلال كتاباته التي بدأت عام ١٩٩٣م بدأ في تطويره لمفهوم (مجتمع المعرفة)

(٢) أنظر المصدر السابق ص ١٠٣

بصورة أوسع وفي عام ١٩٩٣م قدم «بيتر دروكر» مفهوماً جديداً لمجتمع المعرفة بصورة أوسع واصفاً فئة جديدة في المجتمع سماها عمال المعرفة «KNOWLEDGE WORKERS»(٣)، ويرى «دروكر» أن العالم صار يتعامل فعلاً مع صناعات معرفية تكون الأفكار منتجاتها والبينات موادها الأولية والعقل البشري أداتها، إلى حد باتت المعرفة المكون الرئيسي للنظام الاقتصادي والاجتماعي المعاصر.

ثم تأتي جهود «ماتويل كاستيلز» والأكاديمي البريطاني (جيرارد ديلانتي) الذي اهتم بالتطبيقات التربوية لمفهوم مجتمع المعرفة.

كما ظهرت كتابات عدة ذات طبيعة مؤسسية وأعدت تقارير وخطط وبرامج لإعداد المجتمعات والشعوب لمجتمع المعرفة يهمنا منها (تقرير التنمية الانسانية العربية ٢٠٠٢-٢٠٠٣) وتقرير برنامج الأمم المتحدة للتنمية الإنسانية (٢٠٠٢-٢٠٠٣ UNDP) وتقرير القمة العالمية لمجتمع المعلومات بتونس.

في معنى مجتمع المعرفة:

من الواضح أن الوحدة الأولية في هذا المفهوم هي (المعرفة) والتي يعرِّفها تقرير التنمية البشرية بأنها: «حجم البيانات والمعلومات والخبرات والإرشادات التي يكتسبها الفرد في مراحل مختلفة من الزمان وتترسخ في الأذهان ويتم استخدامها للخروج بمعلومة جديدة علمية أو تطبيقية ويمكن أن تؤدي إلى منتج جديد سلعي أو خدمي بما يحقق معه التنمية المستدامة»(٤).

وقد تحدث كل من دونالد ديفيدسون Donald Davidson أستاذ فلسفة اللغة في بيركلي ووتوماس كون Thomas Kuhun مؤرخ العلوم عن المجال المعرفي الذي يولد كالمجاز وهو ما استند إليه اقتصاديو المعرفة مؤكدين أن حقيبة الماضي المعرفية يجب أن تتضمن نمطين من المجالات المعرفية:

١- معرفة مميزة يتم امتلاكها حصراً بفضل العمل الذي يتيح لها انتاج منتجات وخدمات يكون تجميعها للخصائص المميزة لها فريداً لا يقلد وبالتالي يكون مربحاً بصورة معززة.

٢- معرفة شاملة (عامة) ضرورية لكل نشاط يضيف قيمة.(٥)

و يهتم بعض المتخصصين في تكنولوجيا المعلومات بالتمييز بين المعرفة والمعلومات والبيانات ويرى هؤلاء أنه إذا لم نتمكن من تحقيق هذا التمييز فلن يكون هناك شئ جديد أو ذو أهمية في مجال إدارة الاقتصاد المعرفي والرأي السائد بين هؤلاء هو أن البيانات هي الأرقام الخام والحقائق والمعلومات هي بيانات تمت معالجتها أما المعرفة فهي معلومات متشابكة واستنتج منها معلومة.(٦)

وربما تم تعريف مجتمع المعرفة باعتباره المجتمع الذي تحركه التطورات الجديدة في مجال تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، و بأنه نموذج أكثر ديمقراطية من المجتمعات التي تتأسس على امكانات ديمقراطية.

إذا اعتمدنا الرأي القائل أن «دانيال بيل» هو أول من عرَّف بمجتمع المعرفة فإننا وتبعاً لذلك نكون قد سلمنا ضمناً بأن المقصود بمجتمع المعرفة هو المجتمع ما بعد الصناعي.

وفي اتجاه آخر «يقول إدواردو بورتلا الأستاذ بجامعة ريو دي جانيرو الفيدرالية: إن مجتمع المعرفة يمثل برنامجا متكاملاً مخصصاً للفعل وأن ذلك الفعل سوف يتضمن التعليم والعلوم والثقافة والاتصال مجتمعة كلها معا في وحدة متكاملة ومتماسكة، وأن إنتاج المعرفة سوف يكون سلعة رابحة تحمل معها السيطرة السياسية والمكانة الاجتماعية والهيمنة الثقافية

(3) Drucker .P.F(1969) The age of discontinuity: Guidelines to our changing socity New York Harper and Row.

(٤) أحمد عبد الونيس و مدحت أيوب: اقتصاد المعرفة ، مركز دراسات وبحوث الدول النامية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة (القاهرة٢٠٠٦) ص ٥٤

(٥) المصدر السابق ص١٠١

(٦) انظر المرجع السابق ص ٥٤

والاقتصادية على المجتمعات الأخرى، وأن وجود ذلك المجتمع يرتبط بالتحرر ارتباطا وثيقا وأن ذلك لن يتحقق إلا إذا نظرنا إلى المعرفة من مختلف الزوايا على اعتبار أن المعرفة متعددة الأبعاد وأنه قد مضى العهد الذي كان الناس يأخذون فيه المعرفة على أنها ذات بعد واحد أو أحادية البعد ويركزون على ذلك البعد دون غيره ويغفلون بقية الأبعاد، هو أمر قضت عليه تكنولوجيا المعلومات والاتصال والمعرفة تماما، كما لم يعد هناك أسلوب واحد للتفكير والتعلم والمعرفة، وأن توفير مناخ الحرية والديمقراطية من شأنه العمل على تقدم مجتمع المعرفة كحق أساسي من حقوق الإنسان.(٧).

أما مجتمع المعرفة في نظر اكاديمي سوداني كعوض حاج علي فهو « مجتمع ذو أهداف مثالية، والمثالية فيه ظاهرة ديناميكية حيوية كلما اقتربت منها بمزيد من التجويد والإصلاح ابتعدت عنك لمزيد من المثالية. مبيناً ذلك في رسم يصف هذه الظاهرة في مجتمع المعرفة في شكل نموذج دورة حيوية(٨).

وبشكل عام يمكننا القول أن مجتمع المعرفة هو:

مجتمع تشكل المعرفة فيه مطلباً أولياً في البناء الاجتماعي.

وأنه يمتاز بتبلور طبقة جديدة من المشتغلين بمجالات إنتاج ونشر وتوظيف المعرفة.

ومن سمات هذا المجتمع أنه يهتم بإعطاء قيمة اقتصادية للمعرفة.

أن المجال المعرفي فيه مفتوح للمبادرة والمشاركة من كل الفئات.

ومما ينبغي التنبه له في هذا المقام أن مفاهيم مثل مجتمع المعلومات ومجتمع الشبكة ومجتمع الحكمة قد يتم استخدامها كمرادفات لمفهوم مجتمع المعرفة وقد تستخدم باعتبارها تشير إلى قطاعات عاملة في الإطار الكلي لمجتمع المعرفة ومع انعقاد ثلاثة ملتقيات للقمة الدولية لمجتمع المعلومات «والتي تهتم بشكل أساس بالجوانب المتعلقة بإدارة شبكة المعلومات الدولية إلا أن ما يبدوا واضحاً أن مجتمع المعرفة على حداثته يبدوا أكثر شمولاً واستقراراً وتعمقاً، وذلك لأنه يجمع بين المضمون الاقتصادي والتقني والمعلوماتي بمستوى متقارب.

طبيعة مجتمع المعرفة:

يرشدنا الأكاديمي البريطاني «ديلانتي» إلى «ماتويل كاستيلز» -صاحب أكثر التحليلات شمولاً في رأي ديلانتي- يرى أن مجتمع المعرفة هو مجتمع عالمي تم اختزاله في حدود قياسات الدولة القطرية.

وإذا كانت المؤشرات المعلنة في تحديد ووصف مجتمع المعرفة هي الاهتمام بالبحث والتنمية والاعتماد على الكمبيوتر والإنترنت والقدرة التنافسية في مجال إنتاج ونشر المعرفة على مستوى العالم. فإن العنصر الأساس المميز لهذا المجتمع هو (إنتاج وتسويق) المعرفة واعتبارها إحدى الركائز الأساسية التي يقوم عليها الاقتصاد الجديد الذي تحل فيه المعرفة محل العمل ورأس المال، أي أن تكنولوجيا المعلومات والاتصال وغيرها من أساليب ونظم التقنية المتقدمة تلعب الدور الرئيسي في اقتصاديات المعرفة. فالمعرفة تعتبر هنا أهم عامل في الإنتاج، ومن هذه الناحية فإنها تفوق رأس المال والجهد المبذول في العمل. فالذي يحدد قيمة السلعة المعرفية إذن هو في المحل الأول الابتكار والفكر الكامن وراء إيداع تلك السلعة«(٩)

يؤكد تقرير راند (RR) Rand Report حول الاستعداد العالمي والمصادر البشرية على البعد الاتصالي كبعد حاسم في بنية النموذج حين يشير إلى أن مهارات التواصل القوية بين الثقافات أمر جوهري للنجاح في الأسواق الدولية وقد درس آخرون أثر مهارات التواصل

(٧) (أحمد أبوزيد : مصدر سابق نقلاً عن المجلد الخمسين (العدد الأول صفحات ٥-٧) من مجلة ديوجين)

(٨)أنظر عوض حاج علي أحمد - منظومة مجتمع المعرفة ودورها في دعم الدخل القومي وتحقيق الأمن الشامل، مجلة أفكار جديدة، العدد (العدد الثالث عشر)٢٠٠٥

(٩) أحمد ابو زيد: مصدر السابق ص١٤٥

الثقافي الشامل على العمل وانتهوا إلى أن التواصل الثقافي الشامل لعب دوراً هاماً في نجاح المشروعات المشتركة بين مجموعات مختلفة ثقافياً.(١٠)

كما أن كلفة سوء الفهم الثقافي بدأت تلقي بظلالها على بيئة العمل الدولية وتحظى باعتراف الشركات اعترافاً واسعاً فالمهمات عبر البحار غالباً ما تفشل بسبب عدم مقدرة (الموظفين التنفيذيين) على التكيف مع الثقافة الجديدة وعادة تكلف هذه الأخطاء المؤسسات الاقتصادية الدولية كلفة عالية(١١)

يركز (حيرارد ديلانتي) على الأبعاد الأيدلوجية لفكرة مجتمع المعرفة، حين يقول أن مجتمع المعرفة يعيد تعريف المرحلة الحالية للمجتمع المعاصر وتطوراته عبر الطريق الذي يتخذه ذلك النوع من المجتمعات عن مسار تحول المجتمع الصناعي الذي تم ارتياده في مجتمع المعرفة تبرز أيدلوجيات جديدة ثلاث منها على الأقل يمكن تحديدها: ما بعد الحداثة Postmodernism والليبرالية الجديدة Neo-liberalism وأيدلوجيا الطريق الثالث Third wayism.(١٢)

وربما ساعد فهمنا للمحتوى الأيدلوجي للفكرة في توسيع رؤيتنا للحمولة المصاحبة للمشروع الإنساني الذي يبرز عبره نموذج مجتمع المعرفة.

ولا خلاف حول أن الأيدلوجيات الثلاث التي عينها (ديلانتي) ترتبط بصيرورة الرؤية الغربية للإنسان والكون أكثر من ارتباطها بالتوصيف المجرد للحالة الإنسانية الماثلة، التي تطمح مشروعات التنمية الإنسانية التي تبشر بمجتمع المعرفة إلى تحقيقها إلا إنها لا تدعم على الأقل الحياد البرئ وغير المشروط الذي يتحدث عنه المشروع.

وربما اعتبر البعض مجرد التفكير بهذا الاتجاه نوعاً من الأدلجة بحد ذاته لقد انعكس عدم التقدير لهذا البعد في بعض الأعمال التي عالجت فكرة مجتمع المعرفة في البيئات العربية والإسلامية، ويبدو ذلك بارزاً في تقارير أحمد أبو زيد الخبير في مجال التنمية الإنسانية وصاحب الخبرة الطويلة من العمل في خدمة المنظمة الدولية(١٣)، كما يظهر في مقال عوض حاج علي حول مجتمع المعرفة(١٤).

(٢)

قصة الجزيرة المعزولة:

يمثل نموذج الجزيرة المعزولة الذي أطلقه (ووالتر ليبمان) أحد المداخل الطريفة لشرح قضايا الاتصال المعاصر، وذلك بما يتضمنه من تصوير حي لحالة العزلة (الانعزال) المراد تجاوزها بمقابل حالة التواصل (الاتصال) المراد الانتقال إليها، وإذا صح أن الإنسان كما يقول الفلاسفة اتصالي بطبعه فإن الحالة الثانية (الاتصال) تكون هي (الحالة الأصلية) بطبيعة الحال.

وقد اختار أصحاب كتاب (العولمة طوفان أم انقاذ) نموذج الجزيرة المعزولة والذي اقتبسوه بدورهم عن (جون مير) وصاغوه في هذا السؤال: ما السبيل إلى إدماج مجتمع جزيرة مكتشفة حديثاً بالمجتمع العالمي؟

وكان واضحاً أنهم يشيرون بذلك إلى البعد الاتصالي في أطروحة العولمة وفي سبيل الإجابة قدم (مير وزميله) استعراضاً بانورامياً لأطياف الآراء المتباينة حول جملة القوى المتحركة والسمات المميزة للعولمة عبر أربع محاولات للإجابة:

ستقول جماعة أن الشركات ستبادر إلى وضع يدها على ثروات الجزيرة الطبيعية وإرسال جحافل االمهندسين لإنشاء البنى التحتية وإلى بناء المشروعات للإفادة من العمالة

(١٠) (روبرت ي. غروس (تحرير) إبراهيم يحيى الشهابي (ترجمة)، استراتيجية العولمة :مكتبة العبيكان ط ١ الرياض (٢٠٠١)ص:٤٢٥)

(١١) واعتماداً على البلد تتراوح الكلفة المباشرة بين ٢٥٠ دولار إلى ٥٠٠ دولار حسب المجلس القومي الأجنبي(nfci) والبحوث الدولية المختارة (SRI).

(12) Gerard Delanty: Ideologies of Knoledge society .Policy Future in Education .Volume 1. Number 1.2003 p.73

(١٣) أنظر أحمد أبوزيد ،مصدر سابق

(١٤) أنظر عوض حاج علي أحمد - مصدر سابق

الرخيصة.

مجموعة أخرى من الباحثين ستدلي بدلوها قائلة أن ممثلي قوى كبرى سوف تسارع إلى مد يدها لهذا المجتمع لتمكينه من بناء دولة قادرة ولاجتذابه إلى الالتحاق بركب التحالفات القائمة وستقوم المنظمات الدولية بتوفير الدعم ليبقى المجتمع شريكاً مستقراً في السياسة العالمية.

ثمة فريق ثالث من الأساتذة والباحثين سيؤكد بإصرار على أن الجزيرة ستتعرض لغزو أعداد من الخبراء لمساعدتها في بناء المؤسسات التي يتعين على كل دولة أن تمتلكها إذا كانت ستتصرف مثل أي مجتمع آخر.

وهناك مجموعة أخيرة ورابعة سوف تركز على الطريقة التي سيعتمدها هذا المجتمع في تحقيق التوازن بين (تراثه الخاص) وجملة تيارات الثقافة العالمية المتدفقة معتمداً على مساعدة منظمات حريصة على المحافظة على ثقافته الفريدة وهكذا فإن من شأن الاندماج أن يتخذ شكل الاستغلال الاقتصادي أو صيغة الاتفاقات والتحالفات السياسية أو قالب الإصلاح المؤسساتي بما ينسجم مع النماذج الكوكبية، أو أسلوب التماهي الثقافي العاكس لصورة الذات(١٥).

وهو سياق لا يختلف كثيراً عما نحن بصدده بشأن فكرة مجتمع المعرفة سوى أن الخيار الغائب في نموذج (مير) هو خيار عدم الرغبة في الاندماج أو ممارسة الحق في اتخاذ طريق مختلف.

الإدماج أم الاندماج:

سيظل حديثنا عن عملية الإدماج محكوماً بالصيغة التي ورد بها السؤال، ولكننا نود قبل ذلك التأكيد على عدة اعتبارات يجب مراعاتها والانتباه إليها حال قيامنا بهذه الدراسة.

الاعتبار الأول: ارتباط هذا المفهوم بالسياق الغربي (الرأسمالي) الذي يصدر عنه والذي يبرز فيه مفهوم مجتمع المعرفة كمرحلة من مراحل تطور المجتمع الصناعي الغربي.

الاعتبار الثاني: مراعاة التباين في الأفق الحضاري الذي يبتغي هذا النمط الاجتماعي الجديد التمدد عبره.

الاعتبار الثالث: الارتباط العضوي بين «مجتمع المعرفة» كمفهوم نظري وظاهرة العولمة كحالة آخذة في الصيرورة على مستوى الواقع الإنساني.

الاعتبار الرابع: الانتباه إلى أن الرغبة في الانضواء إلى منظومة مجتمع المعرفة تظهر في الغالب وكأنها نابعة عن إرادة ذاتية من قبل الدول والمجتمعات الأقل نمواً وربما ساعدنا ذلك في اكتشاف الاقترابات الأنسب لمعالجة المفهوم والوصول إلى موقف أرشد تجاهه.

إذا كنا (نحن) بكل ما يحمله هذا الضمير من مضامين هم سكان تلك الجزيرة ما السبيل الأمثل إلى إدماج مجتمعنا بالمجتمع العالمي القائم ؟

كيف سنقرأ أطروحة (مجتمع المعرفة) في مثل هذا المجتمع ؟وما هي المداخل التي سنعتمدها لتحديد موقفنا منها ؟

تتوقف الإجابة ابتداء على نوع ما نحمله من تصور تجاه انتمائنا للمجتمع الإنساني القائم وموقفنا من النظم الحاكمة لجوانبه المختلفة، لا شك أن دراسة نموذج مجتمع المعرفة يمكن أن تعطي مؤشرات مفيدة باتجاه الإجابة على تلك التساؤلات باعتباره أحد الأطروحات المقدمة من قبل النظام العالمي القائم لتحفيز حركة الإدماج بين مجتمعات التخوم أو مجتمعات الهوامش كما تسميها بعض الدراسات ومن بينها مجتمع جزيرتنا.

(١٥) جون مير وآخرون: العولمة طوفان أم إنقاذ ، ص ٩٨

سنميل ابتداءً فيما يتعلق بموضوع الإدماج مع الفريق الثالث والذي يرى أن الجزيرة (ستتصرف مثل أي مجتمع آخر) ومن هنا وبغض النظر عن طبيعة النموذج المراد لسكان جزيرتنا أن يندمجوا عبره، فان ما ينبغي الانتباه له أن الحركة باتجاه إدماج مجتمع الجزيرة تأتي من خارج نطاق الجزيرة (السكان / الأفكار) وبغض النظر عن موقف ذلك المجتمع من هذا الإدماج مع افتراض ان ذلك المجتمع غير قادر على تحديد موقف ذاتي من القضية وهنا يجب أن يكون لنا تقدير واضح لأربع أبعاد هامة:

مدى صدقية الاعتقاد في أن الجزيرة معزولة بالفعل.

مدى إلحاح قضية الإدماج بالنسبة لكل من مجتمع الجزيرة وما سنشير له (الإرادة الخارجية) العاملة على إدماجه في المنظومة.

مدى وعي تلك الإرادة بالعوامل المؤثرة في تشكيل قرار سكان الجزيرة بشأن الاندماج.

مناطق التقاطع بين مقررات الأطروحة وما أشرنا إليه آنفاً بالتراث الخاص للجزيرة.

إن مجرد افتراض أن هذا (الإنسان/المجتمع) المعزول لا يعدو عن كونه نقطة سالبة في وجودها واستجابتها لما يحيط بها من قضايا هو افتراض يمكن أن يفضي بنا إلى نتائج خاطئة، وبالتالي ينبغي الوضع في الاعتبارات الخيارات والبدائل التي يمكن أن يلجأ لها سكان الجزيرة.

حتى إذا قبلنا على المستوى المعرفي الافتراض بإمكانية حدوث تلك الاستجابة السالبة فلابد أننا سنتراجع أمام رد الفعل الأولي والطبيعي للإنسان المنعزل أو المعزول هو الارتياب تجاه أول من يحاول تخطي حواجز العزلة باتجاهه.

يتطلب الوصول إلى فهم العالم المعيش كما يرى هابرماس تراثاً حضارياً يتخلل المنظور كله ولا يقتصر على ثمار العلم والتكنولوجيا(١٦) ومن ثم فإن نجاح عملية الإدماج يتطلب الوعي بالأسباب الكامنة وراء عزلة المجتمع المبحوث، ولا يتحقق ذلك إلا باستكشاف الجوانب التالية:

- الخبرة التاريخية لمجتمع الجزيرة.
- طبيعة الأفكار المسيرة لحركة المجتمع والاتجاهات النفسية والفكرية لأفراده.
- مدى تمتع المجتمع المعني بتصور كلي للعالم في صورة أيدلوجيا حاكمة أو عقيدة إيمانية ذات أبعاد تطبيقية أو عقيدة معرفية تم اعتمادها كنظام للحياة.

ومن ثم نخلص إلى أن الحركة الايجابية لمجتمع الجزيرة من نقطة العزلة إلى دائرة التواصل والقناعة بخيار الاندماج في منظومة المجتمع الإنساني ترتبط بشكل اساس بعوامل داخلية متعلقة بالبناء الداخلي للجزيرة (الأفكار /السكان)، ولكن مجرد تحقق وعينا بتلك الأبعاد لا يعني تمام الإجابة على التساؤل المطروح آنفاً، فهناك عوامل مرتبطة بالبنية الكلية للمنظومة المراد إدماج مجتمع الجزيرة فيها والتي يمثلها هنا نموذج مجتمع المعرفة مما يعنب أهمية أن ننزل بالدراسة إلى واقع المجال التطبيقية للنموذج لاستجلاء ملامح الأزمة الاتصالية التي تحدثنا عنها في مقدمة هذا المقال.

(٣)

الرؤية الاتصالية في مجتمع المعرفة:

إن واقع النظام الاتصالي في عالم اليوم متأزم بقدر ما هو متقدم متأزم لان معرفته أتاحت له قدر أكبر من الوعي بالمشكلات الاتصالية دون أن تتيح له حلول تقنية مباشرة، ومتأزم لأن معالجاته النظرية سرعان ما تفقد وجاهتها العلمية وجدواها العملية بسبب سرعة النمو

(١٦) عطيات ابو السعود: نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس ، مجلة اوراق فلسفية العدد(١٠) ص ٣٢

واطراد التقدم والتطور في تقنيات الاتصال على نحو لا تكافؤه حركة تنظيرية منتظمة، وبسبب روح التحكم والتأطير المسبق لمسارات النظر في مسائل الفكر الاتصالي (أيدلوجيا الاتصال) التي يقدمها منتجو التكنولوجيا كشرائط لازمة لاستخدام تلك المنتجات والاستفادة منها.

وهو واقع أشار إليه عدد من علماء الاتصال في عالمي الشمال والجنوب، ولا شك أن إشكالات من هذا النوع لها امتداداتها على الواقع التطبيقي للنظام الاتصالي في المجتمع الكوني.

وإذا علمنا أن مجتمع المعرفة يقصد به ذلك النمط من الاجتماع الدولي الذي أفرزته ثورة المعلومات والاتصال فإن من واجبنا ابتداءً أن نتحقق من طبيعة الرؤية الاتصالية في مجتمع المعرفة.

تلك الرؤية التي يبدو من خلال الاستقراء العام لأدبيات مجتمع المعرفة / المعلومات / العولمة أنها قد تطورت تأسيساً على قناعات تعززها الحتمية الالكترونية التي أكسبتها نبوءات (ماكلوهان) حول المعرفة الالكترونية قوة كاريزمية، ولكن الحقيقة العلمية لا تعزز هذا الإيمان بالتكنولوجيا.

أن تقلص المسافات لم يقرب نفسياً بين الشعوب بل زاد في إبراز الفوارق واستفحال الأوضاع وشحن الضغائن بين تلك الشعوب.

ويستنتج الكاتب المصري أحمد بهاء الدين من برنامج أعده الكاتب البريطاني الشهير ديفيد هولدن بثه تلفزيون ال (بي بي سي) حول هذا الموضوع أن وسائل الإعلام الحديثة لم تساعد حتى الآن على إقرار التفاهم بين الشعوب بل زادت في تعميق سوء الفهم والتباعد الفكري.(١٧).

تحليل الرؤية الاتصالية للنموذج:

قد تكون الحاجة إلى الاتصال بالأفراد حاجة تحسينية فيما يتعلق ولكنها تتحرك باتجاه الضروري كلما تزايد حجم الجماعة وتزداد تأكيداً في حالة المجتمع الكوني الذي زادت فيه حالة الضرورة الاتصالية مع اطراد التطور في تقنيات الاتصال فالشعور بالانعزالية وعدم القدرة على المشاركة والتواصل والذي تعيشه مجتمعات الاطراف يولد في مقبلات الأيام أزمات يصعب التنبؤ بها.

كانت أولى الشكاوى من عدم التوازن في التدفق المعلوماتي والدعوة لقيام نظام إعلامي عالمي جديد شكوى مؤسسية تولدت داخل المؤسسات الرسمية والمنظمات الدولية(١٨) للنظام المتمركز.

أما اليوم فقد أصبحت إجراءات الاتصال مع الآخر الدولي (الشريك الاقتصادي والعميل والصديق الالكتروني والحبيب الافتراضي) عملاً يومياً للمواطن العالمي.

وبرغم ما تحقق من تقدم في صياغة المواثيق المؤكدة على حق الإتصال والحقوق المرتبطة به من حقوق النفاذ الى مصادر المعلومات والحق في التدريب على استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصالات و الإعلام، إلا أن الأصوات الشاكية من انتهاك الخصوصية الثقافية والتوظيف الدعائي لمقدرات الاتصال الدولي ومحاولة التأثير على القناعات وممارسات الابتزاز الرقمي التي تمارسها بعض الجهات والهيمنة الالكترونية التي تستهدفها دول وشركات ومؤسسات متعددة الجنسية وغير ذلك من مشاكل الاتصال ما زالت اصواتاً عالية.

إن النقاش الذي يدعونا إلى التوازن المتجرد، وما علينا إعداده بخصوص صنف المجتمع الجديد الذي نريده والقيام بمهام إعادة توجيه التنمية، هذه هي الأغراض التي ينبغي الغوص

(١٧) مصطفى مصمودي، النظام الاعلامي العالمي الجديد ،سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت(٩٤)اكتوبر ١٩٨٥م

(١٨) منظمة دول عدم الانحياز –ا ليونسكو

فيها اليوم. إن الشحناء القائمة بين الشرق والغرب أكثر مما كان سابقاً.

سيفوت الأوان غداً إن لم تبدأ حمله قوية من أجل قيام علاقات جديدة بين الشمال والجنوب، تفترض مسبقا إعلاماً واسعاً وموضوعياً ومتبادلاً، وتغييراً في الذهنيات، وبحثاً عن لغة أخرى يمكنها أن تؤدي آخر الأمر إلى حوار الثقافات وتضامن الشعوب(١٩).

البنية الهيكلية لنظام الاتصال في مجتمع المعرفة:

واكب إطلاق اليونسكو لرباعيتها الحضارية (العولمة الثقافية، المواطنة، التنمية المستدامة ومجتمع المعرفة) تغيير في اتجاه النظر للنظام الاتصالي يخرجه من نمطية العملية الاتصالية بأبعادها التقليدية (قائم بالاتصال جمهور رسالة وسيلة) ووظائفها التقليدية (5W&H) (من ؟يقول ماذا ؟ ولماذا ؟متى؟ وأين؟ وبأي تأثير؟) حيث بدا وكأن الجمهور أصبح يمثل مركز الاهتمام ومقصد العملية الاتصالية باعتباره العنصر المستهدف من قبل القائم بالاتصال والمستهلك الوحيد للرسالة وبالتالي الممول الأساس لتشغيل النظام.

إلا ان الوسائل بدأت في ذات الوقت تأخذ موقع مميزاً في مركز الاهتمام لتصل إلى تطرفات جعلت (الوسيلة هي الرسالة).

لقد عززت التطورات التقنية في مجال الاتصال والمعلومات هذه المركزية للوسائل لتأتي النظرية الكلية للنظام متوافقة مع هذا التعزيز فيتم تقسيم العمل في النظام إلى قسمين رئيسيين

القسم الأول: برمجيات software

و القسم الثاني: عتاد Hardware

و هذا النموذج الذي أسس عليه عالم الاتصال المسلم (حامد مولانا) نظريته في الاتصال الدولي والذي قضى بأن الذي يملك الجزء العتادي (عالم الشمال) هو الأقدر على التحكم في الجزء الأول وبالتالي الأقدر على التأثير في الآخرين (دول الجنوب)، قد يعكس هذا بصورته الحالية رؤية منهجية علمية قادرة على تقديم تفسيرات مقبولة لظاهرة الاتصال الدولي في كثير من جوانبها.

ولكن ما يعنينا هو بيان أن هذه النماذج العلمية بقدر ما تقوم به من دور إيجابي كونها تكشف وتفسر(بما تركز عليه) جوانب هامة من الظاهرة الاتصالية فإن لها من ناحية أخرى دور سلبي حين تحجب (بما تهمله) جوانب أخرى من الظاهرة، قد لا تقل خطورة وأهمية عن الجوانب المركز عليها في التأثير في مصير المجتمع الإنساني.

إن ما لا يكشفه النموذج أن هناك نوع من عدم التكافوء في الأدوار بين عضوية المركز وعضوية الهوامش أو التخوم حيث تتاح للنوع الأول فرصة للتعاطي بشأن الجزء الصلب من النظام (المدخلات وأنظمة التشغيل) بينما يقف دور عضوية الهامش في حدود التعاطي مع مخرجات النظام (راجع الشكل المرفق).

إدارة الشبكة الدولية للاتصال:

أولاً بناء الشبكة:

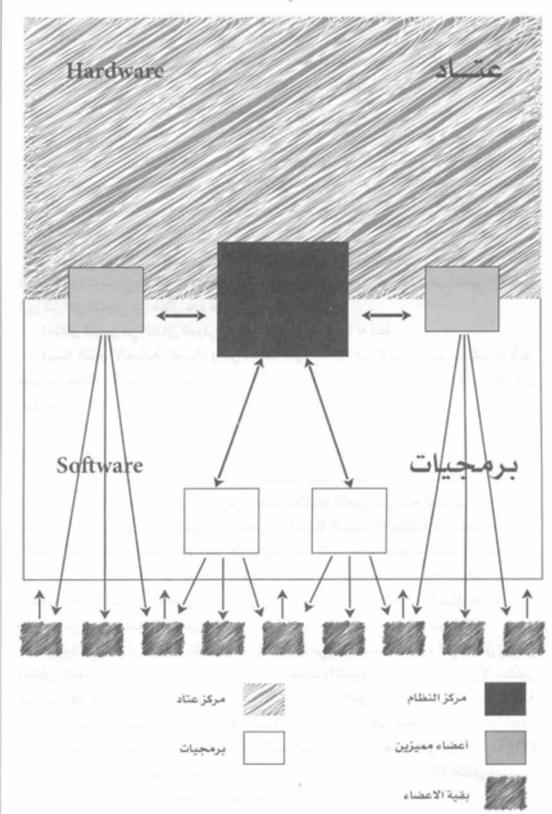
تبدو الدول المنتجة للعتاد والبرمجيات في موقع الجهاز المركزي للتحكم بينما تعمل الطرفيات وفقاً لإرادة مدير الشبكة ونظامها التشغيلي وهو الواقع الذي لا يتوافق مع كل الأجزاء المحتلفة للنظام بشكل متساو، فإذا كان التوصيل متحقق بين المركز والأطراف و الأطراف فيما بينها فإن ذلك لا يعني بالضرورة تحقق اتصال إيجابي بين هذه الأجزاء.

يبدو الاتصال عبر الشبكة (كلعبة رقمية عالمية) أوكتمثيل افتراضي لواقع الاتصال

(١٩) أنظر : هنري جورج مصدر سابق ص١٠٦

(الإنساني) المباشر بين المجتمعات الإنسانية ومن ثم فإن الوعي المترتب عن الاتصال الشبكي لن يكون إلا وعياً موازياً للوعي العالمي بالواقع الكوني لا بديلاً له مما يستدعي إيجاد نماذج أوسع منظوراً وأعمق نظراً في قضايا التواصل الإنساني.

خارطة التدفق المعلوماتي بين مكونات النظام القائم



الأبعاد الحضارية للأزمة الاتصالية:

إن التجاهل التام لكم التحيزات الذي تنطوي عليه السياسات الاتصالية الدولية والمتمثلة في الإصرار عل معيارية القيم المسيرة للمنظومة والتمركز حول القناعات الذاتية للقوى المهيمنة بشأن الطريقة التي ينبغي أن يدار بها النظام الاتصالي الدولي دون النظر إلى الرؤى المشاركة لها في ساحة الوجود الدولي،هو أهم ما عيب على الرؤية الاتصالية الغربية، وقد بلغت هذه الظاهرة ذروتها خلال السجال الدولي حول مفهوم (التدفق الحر) الذي سوقت له الولايات المتحدة الأمريكية وتبنته اليونسكو ذلك المفهوم الذي وصف فيما بعد بأنه يعادل في واقع الحال هيمنة الأقوياء على الضعفاء(٢٠) وقد انتهى ذلك السجال إلى انهيار مفهوم (التدفق الحر) أمام الأصوات المتعددة الرافضة لذلك التصور مما حدى بالدولتين الولايات المتحدة وبريطانيا للخروج من منظمة اليونسكو(٢١).

إن المفترض في الطرح الدولي المتضمن في نموذج مجتمع المعرفة والمنبعث من عدد من المنابر الدولية والإقليمية إن يعبر عن مجمل الاحتياجات الاتصالية لمجموع الدول والأقاليم والثقافات المكونة للمنظومة، كما يتصور أن الاهتمام بإنفاذ مقررات الملتقيات الدولية المؤسسة للمنظومة سيتم على نحو متساو بين تلك الدول دون تمييز، وبما أن ذلك لم يحدث في الفترة السابقة فإن السبيل الوحيد إلى إنفاذه هو تصفية الأوضاع التي يمكن أن يكون في استمرارها تعزيز لمظاهر التحيز المختلفة.

ولكن ما يقابل الناظر في أحوال الاتصال الدولي من أوضاع لا يتفق مع مثالية الطرح الذي تعرضه مقولات نموذج مجتمع المعرفة إذ يمكننا وبشكل عام القول أن ثمة ظلال من التحيز الإعلامي تبرز في أفق النموذج من خلال عدد من الظواهر لعل أهمها:

اختلال التوازن في التدفق الدولي للمعلومات: وهو ما أشرنا له آنفاً

هيمنة القيم الاتصالية الغربية: والتي تصنف كقيم منحازة في الأساس الذي تشكلت به لأنها تعبر عن حاجات ثقافية وأيدلوجية غربية وبالتالي تفتقر إلى المعيارية التي ينبغي أن تكون سمة لأي نسق قيمي.(٢٢)

التمركز الغربي: إضافة إلى ما سبقت الإشارة له تبرز معالم التمركز الغربي بشكل أوضح في ظاهرة التمركز اللغوي والذي يعلي من شأن اللغة الإنجليزية على حساب اللغات الأخرى في مجالات تقنيات المعرفة بشقيها البرمجي والعتادي وبالنسبة للشعوب التي لا تعتبر الإنجليزية لغتها الأم، فإن سيطرة اللغة الإنجليزية وعدد قليل من اللغات اللاتينية الأخرى في عالم البرمجيات وتطبيقات إنترنت يترك أثره في كبح جماحها عن التعامل مع الشبكة الدولية والاستفادة من معطيات التقنية الاتصالية على النحو الأقصى. ولا يبدو الأمر هينا طالما كانت حصة الشعوب المتحدثة بالإنجليزية تمثل ستين في المائة من بين إجمالي مستخدمي الإنترنت حسب تقديرات تموز (يوليو) ١٩٩٩م. ورغم أنّ حصة الشعوب الأخرى مرشحة للزيادة التدريجية خلال السنوات المقبلة فإنّ ذلك لن يتعارض مع سيادة الصبغة الإنجليزية للشبكة التي تكرست طوال السنوات الماضية (٢٣).

الفجوة الرقمية: أو الفجوة التقنية أو فجوة المعرفة هي كلها مسميات (للهوة التي تفصل بين من يمتلكون المعرفة والقدرة على استخدام تقنيات المعلومات والكمبيوتر والإنترنت وبين من لا يمتلكون هذه المعرفة.)(٢٤) وتعرفها الموسوعة العربية للكمبيوتر (بأنها الهوة التي تفصل بين البلاد المتقدمة والدول النامية في النفاذ إلى مصادر المعلومات والمعرفة والقدرة على استغلالها.)(٢٥) كما تعرف بأنها (الفجوة التي خلقتها ثورة المعلومات والاتصالات بين الدول المتقدمة والدول النامية)(٢٦) بينما يرى التقرير الإستراتيجي العربي (أن الفجوة الرقمية هي المسافة بين حالة انتشار استخدام الشبكة العنكبوتية في الدول المتقدمة بما ينطوي عليه ذلك من تغيير أنماط التفاعل في مجالات

(٢٠) المصدر السابق ص ١٠٧-١٠٨
(٢١) مصطفى مصمودي ، النظام الاعلامي العالمي الجديد مصدر سابق ص
(٢٢) ولنا هنا ان نتخذ ثلاث نماذج للتحيز في صياغة القيم الاتصالية : الاصولية والارهاب وحقوق الانسان
(٢٣) أنظر: حسام شاكر، المشكلات الثقافية فاقمت الفجوة التقنية بين الشمال والجنوب على http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/fan-46/alqawel.asp
(٢٤) جهد جماعي عربي لسد الفجوة الرقمية-مجلة أفكار الالكترونية- د.حسن أبو طالب- ٢٠٠٤
(٢٥) التنمية المعلوماتية-الفجوة الرقمية-الموسوعة العربية للكمبيوتر-٢٠٠٣
(٢٦) وثيقة مؤتمر تونس ٢٠٠٥- www.itu.int/wsis

التجارة والعلاقات الإنسانية وعلاقات العمل وبين انتشار الشبكة في البلدان النامية)(٢٧). و السؤال المطروح هنا: ما هو السبب الذي يجعلنا نضيف الفجوة الرقمية هنا رغم أنها في طبيعتها نتيجة وليست مظهراً متفقاً في طبيعته مع المظاهر السابقة، وبيان ذلك أنه غالباً ما يتم إرجاع ظاهرة الفجوة الرقمية لأسباب متعلقة بالنواحي المالية والاقتصادية وربما اجتماعية وسياسية تعيشها دول الجنوب ولكن ما يجعلنا نضيف الفجوة الرقمية هنا هو كون الحفاظ على فجوة فاصلة بين دول المركز ودول الأطراف هو مقصد من مقاصد فلسفة التقنية والتصنيع السائدة في هذا النموذج وهذه الفجوة ما هي إلا مظهر من مظاهر الفجوات الأخرى التي تفصل بين مواقع الدول الكبرى في المنظمات الدولية ومواقع بقية الأعضاء وهيكلة مجلس الأمن بصورتها الحالية خير معبر عن ذلك.

إذن فنحن ننظر إلى الفجوة الرقمية كاحد ميكانيزمات التحكم التي تفرض بها دول المركز هيمنتها على دول الأطراف.

الاغتراب الحضاري:

تعيش بعض المجموعات الحضارية المقحمة في المنظومة حالة من الاغتراب تجاه النموذج الحضاري الذي يعمل النظام على تعميمه، حيث نجد أن هناك ارتباطاً ايجابياً بين مقدار ما يوفره النظام من قابلية للتنوع وما يتيحه من تعددية في التمثيل وبمقدار ما يراعيه من تكامل في الرؤية بين الخيارات الحضارية المختلفة.(وقد اشار تقرير ماكبرايد إلى أن هيكلة النظام الاتصالي الدولي ترتبط بظاهرة الاغتراب الثقافي و تحريف المضمون(٢٩)

البعد الوجداني والروحي:

أهتم عدد من الفلاسفة المحدثين بالمضمون الاجتماعي للمعرفة وفي هذا السياق تبرز مسألة التواصل المعرفي بين الناس ويأتي الاهتمام بالروابط العقلية التي تربط بين الناس وتجعل التفاهم بينهم ممكناً، فعن طريق المعرفة كما يقول نيكولاي برديائيف «يستطيع الإنسان أن يخرج من عزلته وانطوائه الذاتي و التغلب على التفكك الناشئ عن التقسيم المكاني والزماني للعالم والمعرفة في الواقع قوة موحدة في عالم مفكك، والجانب الاجتماعي من المعرفة يعترف بصحته الجميع، والمنطق نفسه أساساً للاتصال العقلي هو أيضاً ذو طابع اجتماعي ويضيف بردیائیف بعداً هاماً حين يقول «بيد أن هذه الدرجة من الاتصال توجد جنباً إلى جنب مع الانفصال الروحي (٢٩)».

إن ثمة أزمة وجدانية تأتي متزامنة مع كم التطورات المعرفية والاتصالية الهائلة سواء كان له علاقة بمضمون الاتصال أو لا فإن ما لا شك فيه أن هذا الانكسار الوجداني والخواء الروحي يضفي على الحالة الاتصالية للمجتمع الانساني المعاصر مزيداً من القتامة.

الخاتمة: وخلاصة القول أن إعادة قراءة جديدة لفكرة (مجتمع المعرفة) هي ضرورة في حق مجتمعات الاطراف ومنها مجتمعاتنا العربية والاسلامية خاصة وأن مشروعات الاندماج في المنظومة تجري على قدم وساق في تلك البلاد.

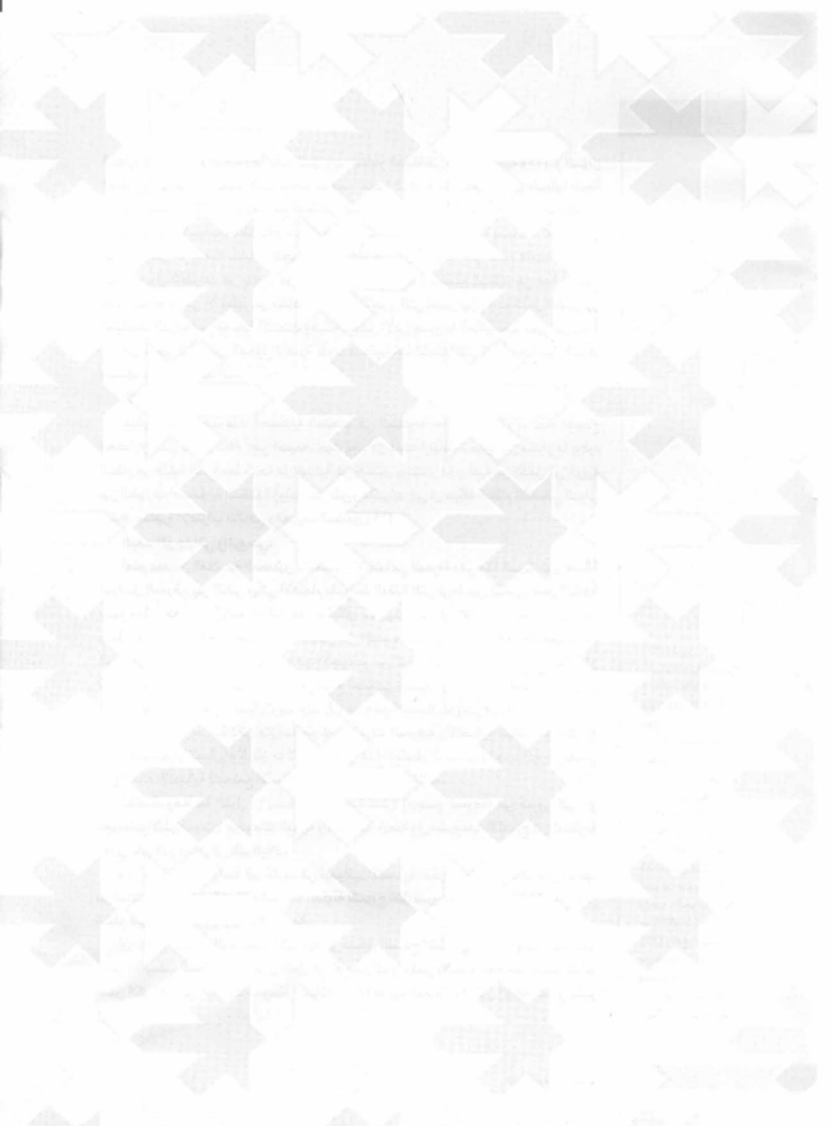
وإذا كانت هذه الدراسة قد نظرت في الجوانب الاتصالية لفكرة مجتمع المعرفة فإن إتباعها بدراسات أخرى تتعلق بالجوانب المختلفة المكونة للنموذج تظل ضرورية لترشيد حركة الاندماج التي تنتظم فيها مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

إن انتظام عدد من المجتمعات الإنسانية في تشكيل النموذج التطبيقي لفكرة (مجتمع المعرفة)، ينبغي ألا يسلب المجتمعات الأخرى الحق في الاستدراك والرفض والبحث عن وجود متميز للذات ضمن الكل وهو خيار يظل متاحاً وحقاً أصيلاً لسكان الجزيرة المعزولة وإن كان الواقع الدولي يشير إلى غير ذلك.

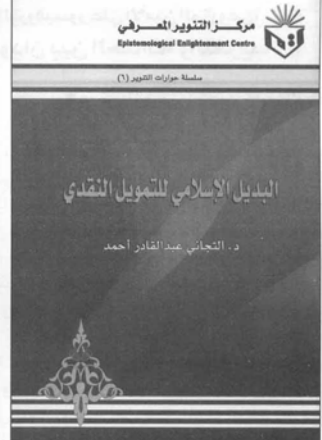
(٢٧) تقرير الإستراتيجية العربي ٢٠٠٣- www. ahram.org.eg/ /acpss
أنظر : محمد عبد الهادي حسن : العصا التكنولوجية لعبور الفجوة الرقمية http://www.ttc.. edu.sa/research/ doc.٢-res١٠٠٣

(٢٨) شون ماكبرايد: أصوات متعددة عالم واحد ، الجزائر ١٩٨١ ص٣٣٢و٣٤٨.

(٢٩) راجع : نيقولاي بردیائیف : العزلة والمجتمع ، ترجمة: فؤاد كامل عبد العزيز ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٢م ص٨٣



■ إصدارات مركز التنوير المعرفي ■









محاضرة البروفيسور علي الأمين المزروعي:
أزمة السودان بين الحداثة والتغريب

■ عرض وتلخيص .أ.محمد خليفة الصديق

• أ.د. علي الامين المزروعي

■ مقدمة:

في بداية المحاضرة تحدث الْمُقدِّم وهو د. أكواك من معهد دراسات السلام والتنمية بجامعة جوبا وهي الجهة التي نظمت المحاضرة، حيث قال: الاستعانة بالله مهمة دائماً، ونتضرع إليه بأن يهبنا القوة والقدرة من لدنه، وفي هذا المساء نحن بين يدي رجل علم، وعالم مثقف جليل يعرفه العلماء ولكن لا يعرفه العلماء من الشباب، وأحسب أن هذه فرصة مواتية بالنسبة للعلماء الشباب أن يستفيدوا من وجوده، وأشكر أصحاب السعادة الأستاذ جنقول كراو وبجور بابور وغيرهما من الأساتذة الكرام الذين حضروا هذه المناسبة المسائية.

وإنابة عن مدير جامعة جوبا البروفيسور بابكر محمد أرحب بكم جميعاً في هذه المناسبة المهمة، وحتى لا أضيع الكثير من وقتكم كما قلت قبل قليل فإن البروفيسور المزروعي أستاذ مشهور في شتى أنحاء العالم وإن بدأت الحديث عنه فإن ذلك يستغرق اليوم بأكمله، وهذا ما لا أريد أن أفعله. ونسبة لخبرته الواسعة كأستاذ فقد تقلد مناصب أكاديمية عديدة في أماكن مختلفة من العالم، وأقول في العالم لأنه ذهب إلى أمريكا وإنجلترا وكينيا وغيرها وأسهم إسهاماً عظيماً في هذا المجال من العلوم الإنسانية،كما ألف العديد من الكتب. وهنالك الكثير الذي يقال عنه، ولا أنوي أن أفعل في هذا الوقت لأن موضوع هذه المحاضرة مهم جداً حيث سيتحدث البروفيسور حول (أزمة السودان بين الحداثة والتغريب) وهذا موضوع جديد وإني لعلى ثقة بأنه سوف يوفيه حقه دون أدنى شك.

وحتى لا آخذ الكثير من وقتكم يسرني أن أرحب أيضاً بالبروفيسور زكريا بشير أمام مؤسس (مركز دراسات السلام والتنمية) في جامعة جوبا وأقول له مرحباً بك بين ظهرانينا، وعلى يساري يجلس البروفيسور الطيب زين العابدين وهو أستاذ معروف في مجال العلوم السياسية وله إسهامه المقدر في هذا المجال من المعرفة، وأقول له مرحباً بك أيها الاستاذ الكريم.

والآن بروفيسور علي مزروعي أفسح لك المجال فهلا تقدمت لالقاء محاضرتك علينا:

■ نص محاضرة البروفيسور مزروعي:

بسم الله الرحمن الرحيم. والسلام عليكم. إنني لجد مسرور أن أكون هنا اليوم في هذه المؤسسة على وجه التحديد - لأول مرة - كما يسرني أن أكون اليوم في السودان مرة ثانية - هذه البلاد التي ظللت أزورها خلال الأربعين عاماً الماضية

• مدير معهد الثقافات العالمية - جامعة بنهامبتون - نيويورك

ولسوء الحظ لم تكن زياراتي كثيرة بل كانت هنالك فترات زمنية بينها.

أود أن تكون هذه المحاضرة مخصصة لأمرين:

أولهما - احتمالات السلام في السودان في شتى أنحاء البلاد التي ينقصها السلام.

ثانيهما - أود أن تكون هذه المحاضرة تكريماً لأحد طلابي السابقين من السودانيين الذي رحل عن دنيانا خلال الأشهر القليلة الماضية (د. دانستن واي) وقد توفي د. دانستن بعد أن أصبح أعلى السودانيين الجنوبيين درجة في البنك الدولي - ولو أن جنوب السودان كان أكثر أمناً لكان الراحل بروفيسور مرموقاً في جامعة جوبا، وأرجوكم أن تعطوني دقيقة لتقديمه إلى أولئك الذين لا يعرفون الكثير عنه.

أذكر أنني قدمت إلى دانستن واي عندما كنا نعيش سوياً في يوغندا وكنت وقتها بروفيسوراً في جامعة ماكري وكان دانستن شاباً صغيراً وهو ضحية للأوضاع المضطربة في السودان. وكان لاجئاً في مقتبل العمر يبحث عن فرص جديدة وحالته هذه مثال للصعوبات التي حلت بأفريقيا في فترة ما بعد الاستعمار. وقد حبا الله دانستن بذلك النوع من المواهب التي تفتح الأبواب على مصراعيها للإنسان. وتلقى تعليمه في ثلاث من أشهر الجامعات في القرن العشرين. وبالرغم من أن إقامته في ماكري كانت قصيرة، فقد تركت هذه الجامعة في نفس الشاب السوداني آثاراً لا تحصى. وليس أدل على ذلك من احتفاظه بالصداقة والود مع أستاذه بالرغم من المدة القصيرة التي عاشاها سوياً في يوغندا وقد توطدت الصداقة بينهما ودامت طويلاً. وكانت للسنوات التي قضاها دانستن في اكسفورد دورها في تشكيل شخصيته. ويقول البعض بينما تعتبر جامعة هارفارد مصنعاً لانتاج العلماء فإن اكسفورد تعتبر مصدراً لإنتاج المفكرين. إلا أن خلفية دانستن العلمية مكنته من الجمع بين كلتا الميزتين.

وحسبما قال دانستن نفسه (عندما كنت طالباً في جامعة أكسفورد تعرفت على الدارسين في المجالات النقدية والفكرية وفي هارفارد التقيت بدنيا العلم والمعرفة.)

وأرجو أن تأذنوا لي بدقيقة صمت ليس على صديقي وتلميذي الراحل دانستن، بل على جميع السودانيين الذين رحلوا خلال الاثني عشر شهراً المنصرمة.

فلنقف دقيقة حداداً. شكراً لكم.

موضوع (الحداثة والتغريب) أمر حقيقي اليوم. وقد استخدم قبل فترة من شيوع مفهوم التنمية المستدامة في الاقتصاد العالمي. فقد تناول العديد من علماء الاجتماع قضية تحديث الاقتصاد الافريقي ونظم الحكم في أفريقيا. وقد شارك في هذا النقاش العلماء الغربيون والأفارقة من وقت لآخر. ومن

ناحية أخرى هنالك علماء اقتصاد سياسي أقاموا جسماً منافساً أسموه (الاتكالية) ثم جاءت البقية الباقية منا التي رأت أن ترتاد المجالين. وقد ظهرت قضايا التنمية المستدامة خلال هذه المناقشات. وأصبح مصطلح (التنظيم) شائعاً لبعض الوقت ثم تم العزوف عنه عندما أصبح أكثر ارتباطاً بالتغريب. وفي أدبيات العلوم السياسية كان التحديث في أفريقيا يعرف بصورة متزايدة باعتباره أسرع الطرق للنهج الغربي الديمقراطي التحرري التعددي.

ففي علم التقانة والعلوم دخل الغرب حقبة الحداثة دون التطرق إلى التغريب. وهنالك دولتان في العالم تقدمان أنموذجاً للفرق بين الحداثة والتغريب خلال مسيرة تاريخهما. وبالرغم من أن العديد من السودانيين قد لايوافقون، فقد قلت بأنه بينما كان شمال السودان بصورة عامة أكثر حداثة من الجنوب فإن الجنوب كان أكثر تغريباً من الشمال. وهذه حقيقة مهمة ستكون جزءاً من هذه المحاضرة فشمال السودان أكثر حداثة من جنوب السودان، وجنوب السودان أكثر تغريباً من شمال السودان. وقد ذكرت فيما مضى أنَّ ثمة بلدين يوضحان هذا الفرق بطرق لافتة..... والدولة الثانية التي تحدثت عنها خلال تقديمي محاضرة في البنك الدولي خلال حفل خاص بذكرى رحيل دانستن واي في العام الماضي ـــ هي اليابان بعد فترة الاصلاح الكبير عام ١٨٦٨، وكانت تلك احدى الثورات التي غيرت مجرى حياتهم، فقد كان اليابانيون يسألون أنفسهم (هل بوسعنا أن نحقق الحداثة في مجال الاقتصاد دون التغريب الثقافي؟) وكانت إجابة اليابانيين وقتذاك «أجل.»

وبكل تأكيد فإنه يمكننا أن نحقق الحداثة الاقتصادية دونما حاجة إلى التغريب الثقافي، ومن ثم تمكن اليابانيون أن يفعلوا ذلك بأنفسهم عبر القرن التاسع عشر وحتى النصف الثاني من القرن العشرين، إلى أن حلّت بهم الهزيمة في الحرب العالمية الثانية. وخلال محاولتهم السير على سياسة الحداثة دون التغريب أصبح لديهم شعار فحواه (التقنية الغربية والروح اليابانية) وهنالك أقطار أخرى كانت تواجه بنفس السؤال - بالرغم من أنّهم لم يستخدموا ذات الكلمات، ومن بين تلك الأقطار تركيا في عهد مصطفى كمال أتاتورك حين سألت نفسها (هل يمكن أن نحقق الحداثة الاقتصادية دون التغريب الثقافي؟) وكانت إجابة أتاتورك (كلا، فإنّه من أجل تحقيق الحداثة لا مناص من التغريب). ثم مضى قدماً في التغريب وشمل ذلك حتى الأشياء التي ليست لها علاقة مباشرة بالإنتاجية الاقتصادية أو الإبداع السياسي.

فقد سعى - على سبيل المثال لتغيير الأبجدية في اللغة التركية من العربية إلى الرومانية أو اللاتينية. وشجع تغيير الأزياء. ثم نهج منهجاً لمحو

أثر التعريب على الإسلام. لذا فبالنسبة لأتاتورك لا يمكن أن تحقق الحداثة دون التغريب. وبصفة عامة كانت إجابة اليابان (يمكن تحقيق الحداثة دونما حاجة إلى تغريب) أكثر فائدة لليابان من إجابة تركيا التي لم تأت لها بالرفاهية المنشودة. والآن بالنسبة للتحديث في السودان فإنه بالطبع نسبي عند مقارنته بأقطار مثل اليابان أو حتى تركيا.

غير أن المعضلة بين الحداثة والتغريب في اليابان كانت أيضاً قسرية في الإطار الياباني. وقد نشأ بعض منها من طبيعة السياسة البريطانية في السودان أكثر مما عرف؛ لذا أرجو أن تسامحوني في ما أراه من تفسير. وسأقدم لكم ذلك وآمل إن كنت مخطئاً أن تصوبوني.

كانت السياسة البريطانية في شمال البلاد هي المضي في سبيل الحداثة، بينما كانت تهدف في الجنوب إلى التغريب. وقد لفت العلماء أنظارنا بأن البريطانيين أنفقوا ما يعتبره بعضهم موارد مقدرة لتطوير شمال السودان خلال سنين مابين الحربين العالميتين. وحاولوا الترويج للمشاركة الحديثة في الشمال. لذا فإن الاستثمار في مجال تحديث البنيات التحتية من جانب واضعي السياسة البريطانية كان قاصراً وبشكل عام على الشمال دون الجنوب وتم ذلك بطريقة سريعة لم يعرف الجنوب لها مثيلاً. وتزامن ذلك مع إنشاء أولى مؤسسات التعليم العالي التي أرست الأساس للتحديث السريع نسبياً في الشمال دون الجنوب. ومن جهة أخرى سعت الإدارة البريطانية عن قصد إلى الترويج للعوامل التي تساعد على سرعة التغريب، وقد استخدمت آليات ثلاث للتغريب في الجنوب: الدين واللغة والتعليم على أيدي الإرساليات، وقد أشار عالم آخر إلى ما يلي: (ولقد كان جُلّ همّ السياسة البريطانية هو تشجيع وتنفيذ تغريب المؤسسات منها المسيحية والعادات الغربية - ولا يزال الحديث للعالم - وتركزت السياسة التعليمية على تشجيع إقصاء اللغة العربية كلغة تستخدم في الجنوب، وكانت الإرساليات والبعثات التبشيرية تضطلع بالتعليم - حسب رغبة البريطانيين، وإن لم يكن ذلك بصورة كاملة). انتهى كلام العالم.

لذلك فإنّه بينما كان اليابانيون خلال حقبة الإصلاح الكبرى عام ١٨٦٨ ينتهجون بمحض إرادتهم التحديث الاقتصادي دون التغريب الثقافي - فإنّ السياسة البريطانية في جنوب السودان عكست الوضع. فقد اقتضت السياسة البريطانية في جنوب السودان نهج التغريب الثقافي دون التحديث الاقتصادي.

ثم جاءت سياسة ما يعرف بالسودان المصري الإنجليزي التي ساعدت الشماليين على التحديث بصورة أسرع من الجنوبيين، غير أنّها ساعدت الجنوبيين على التغريب بصورة أسرع من الشماليين. ولذا فإن السياسة البريطانية الاستعمارية استخدمت مفردات التطوير بالنسبة للشمال، غير

أنَّهم لم يستخدموا مفردات التغريب بالنسبة للجنوب. استخدموا مفردات (تحضير) الجنوب ولم تكن تلك المفردات سوى محاولة لتغريب الجنوب. ولكن كيف ترتبط هاتان العمليتان من التغريب والتحديث بالتنمية؟.

والآن أودّ أن أذكر إحدى المرات القليلة التي اصطدمت فيها بمدير البنك الدولي السابق روبرت ماكنمارا – وجهاً لوجه – عندما كان كلانا ضيفاً على السيدة سونيا غاندي زعيمة حزب المؤتمر الهندي خلال مؤتمر للنخب دعتنا إليه السيدة غاندي في دلهي عام ١٩٩٧، وقد أثرت نقطة فحواها أنَّ السلطات الاستعمارية الأوربية كانت خلال سياستها في أفريقيا السوداء تسعى جاهدة لإخضاع الأفارقة لما يسمى (بالتغريب اللين) أي في مجال (المسيحية واللغة والقيم) وأنماط الحمل – والوسكي الأسكتلندي وربطة العنق والبدلة، هذا ما يسمى (بالتغريب اللين) وبسبب ذلك كنا متخلفين في مجال ما يعرف (بالتغريب القوي) أي في مجال (التنظيم الاقتصادي والاهتمام بدقة المواعيد وأخلاقيات المهنة) وغير ذلك.. لذلك استوعبنا – لا أعني السودانيين وحدهم- بل أعني جميع أنحاء القارة الأفريقية – الذوق الغربي (التغريب اللين) دون (التغريب القوي) أي دون التغريب في مجال الإنتاج والتقنية.

والآن وبالرغم من أن التقنية والعلوم تعتبر بالضرورة جزءاً من التحديث قلت إنَّ التقنية يجب أن تعتبر جزءاً من (التغريب القوي). ورد روبرت ماكنمارا على الفور بأن الاختلافات الثقافية في أفريقيا لا علاقة لها بمشاكل أفريقيا. وقال إن افريقيا ظلت تعاني من مشاكل جمة نتيجة للسياسات الخاطئة ومن القيادات السيئة. وثمة مقارنة جيدة رداً على ما قاله ماكنمار، تلك هي المقارنة التي تعقد عادة بين غانا وكوريا الجنوبية. عندما حصلت غانا على استقلالها عام ١٩٥٧- كان دخل الفرد في نفس مستوى دخل الفرد في كوريا الجنوبية. ومن ذلك الحين احتلت كوريا الجنوبية المرتبة الثانية عشرة بين القوى الصناعية العالمية، بينما ظلت غانا راكدة على ما كانت عليه طيلة هذه العقود – وبالرغم من ذلك يتحدث الغانيون الإنجليزية على نحو أفضل من الكوريين الجنوبيين. وهذا من قبيل (التغريب اللين)، وهناك انتشار للمسيحية – في ذات الوقت – على نطاق واسع في غانا، أي (تغريب لين) أكثر مما لدى الكوريين. وكانت اللغة الإنجليزية وقيم الغرب مثالاً للتغريب. والكوريون الجنوبيون – من ناحية أخرى – أخذوا أنموذج (التغريب القوى) الذي يتمثل في تقنيات الإنتاج والالتزام باحترام مواعيد العمل ونظمه الدقيقة، أي الاهتمام بالتنظيم ودقة المواعيد وأخذها بجدية. ويصر روبرت ماكنمارا أنَّ أفريقيا لا يمكنها أن تنتظر الى حين قيام الثورة الثقافية. بل إنَّ أفريقيا في حاجة الى قادة حصيفين ذوي حس، أرجح عقلاً وأكثر حكمة.

ويبدو أنَّ ماكنمارا كان مستعداً لإخفاء حقيقة أنَّ الاستعمار الأوربي – كان

أكثر تدميراً للموروثات المحلية التقليدية أكثر من تدمير للثقافات في آسيا.. وأنَّ العديد من الثقافات المحلية الأفريقية قد جرى تدميرها خلال الهجمة الإمبريالية الضارية أكثر مما جرى في المستعمرات الآسيوية ولكنهم في نهاية المطاف وعندما قبل افتراضي، أقر روبرت ماكنمارا بالفكرة الأساسية التي كنت أقول بها والقائلة بأن الهجمة الغربية الثقافية على أفريقيا كانت مدمرة ونجم عن ذلك بطء عجلة التنمية أفريقياً. والآن بصورة عامة، لم أصل أنا وماكنمارا بالطبع إلى اتفاق كامل خلال تلك الاجتماعات ولكننا افترقنا كأصدقاء. ولكن بقيت قضية العلاقة بين التغييرات الثقافية والتجريف الثقافي، نتيجة للاستعمار، ونتيجة للاتكالية على الآخرين لتحقيق التنمية. وقبل ربع قرن مضى قدمت التعريف التالي للتنمية: (التنمية تساوي الحداثة ناقصاً الاتكالية)، لكن السؤال برز إلى السطح حديثاً حول ما إذا كان قولي ذاك ما زال صائباً إذا أضفنا عبارة (مستدامة) وأقول إن التنمية المستدامة تساوي الحداثة ناقصاً الاتكالية. لكن ماهي الحداثة؟ في المجال الفني يشمل البحث حول الفاعلية العملية التي تنسجم مع العدالة الاجتماعية.

ثانياً - البحث حول الحذق الفني الذي يقوم على المعايير والابتكار أكثر من اعتماده على العادات والتقاليد.

ثالثاً - البحث حول المعرفة العلمانية، وهذا يعني تحول في ميزان التغير من ما وراء الطبيعة إلى التغير من خلال المعرفة العلمانية.

ورابعاً - بما أن التحديث هو القدرة على التخطيط للمستقبل فإن ثمة تحولاً في الميزان من الاستغراق في الأصل إلى التوقع والتخطيط. لذا فإنَّ لديك براغماتية منسجمة مع عدالة السعي للحذق التقني والفني الذي يتسم بالتحديث والقابلية للقياس إلى جانب المداخل العلمانية للمعرفة والاعتراف.

ونقتبس قول شكسبير: (الإجابة - يا عزيزي بروتس ليست في النجوم ولكنها في عقولنا التي نستعملها). ونقتبس قول ديكارت (نحن كما نفكر). ويجب أن تشمل الحداثة القدرة على التوقع العلماني والاستعداد للتخطيط للمستقبل.

فإذا كان التحديث يعني هذا فكيف نخرج من الاتكالية؟ وما هي استراتيجيات الخروج من الاتكالية؟ لذلك ففي حالة السودان فإنَّ الجنوب في حاجة إلى ترجمة تغريبه إلى ترويج للحداثة، وفي حالة شمال السودان التخفيف من التغريب الذي حدث نتيجة لسياسة التعريب والتركيز على الإسلام على أن يتمّ ذلك بطريقة تجعله منسجماً مع مزيد من التحديث. وسوف يكون السودان مكاناً طيباً إذا ما أصبح السودان قوة للتحديث.. وفي أماكن أخرى نثير الجدل حول قدرة الإسلام على أن يصبح قوة دافعة للديمقراطية. وفي الولايات المتحدة تشرفت بالعمل كرئيس لمؤسسة. منظمة

إسلامية. غير أنَّها ليست من المؤسسات التابعة لوزارة الخارجية الإمريكية. وفي واقع الأمر انشأها شخص تونسي يدعى . رضوان المصمودي . وهو أمريكي الجنسية الآن. وقد وجه لي الدعوة لتولي رئاسة هذه المنظمة وأدرنا كثيراً من الحوارات داخل تلك المنظمة وتناولنا تلك الجوانب من الإسلام التي لم تكن ديمقراطية فحسب، بل أيضاً داعية إلى الديمقراطية وتطرقنا إلى الموضوع الذي يدور حول ما إذا كانت هنالك جوانب في الإسلام تشكل تحدياً للديمقراطية. وفي حالة تلك المنظمة التي تحدَّثت عنها عقدنا وروجنا لسمنارات ليس داخل الولايات المتحدة فحسب، بل أيضاً في بعض البلدان الإسلامية لمناقشة قضايا من ذلك القبيل.

ولعل ما يلفت النظر ما إذا كانت هنالك ضرورة لوجود منظمة مماثلة وعما إذا كان الإسلام يمكن أن يكون منسجماً مع الحداثة، بل وكيف يمكن أن يكون قوة للتحديث . واذا كان كذلك . فما هي العناصر الموجودة فيه التي يمكن للأقطار الإسلامية أن تستغلها من أجل الترويج للنضال من أجل الحداثة؟

ويبدو أن الموضوع يشكل صعوبة أحياناً، فعندما نرى أن الحداثة إذا ما كانت تشمل العلوم الطبية فلماذا أصبحنا مختلفين؟ ومتى كانت آخر مرة سمعنا عن مسلم نال جائزة نوبل في الكيمياء أو جائزة نوبل في علم وظائف الأعضاء أو الطب. لقد سمعنا بواحد . وهو من أبناء وادي النيل . مصري الجنسية وقد نالها في التسعينات. وكان عليه أن يكون مستقراً في جامعة تسير على النهج الغربي حتى يكون أهلاً للفوز بهذه الجائزة. ولعل السؤال الملح الآن: هل بوسعك وأنت مسلم تعيش بصورة دائمة في بلد مسلم بأن تصبح عالماً على مستوى دولي يؤهلك لنيل جائزة رفيعة مثل جائزة نوبل؟

والمصري الذي نالها كان بالطبع يقيم في مؤسسة علمية في كلفورنيا والعلماء في أفريقيا بصورة عامة مقتنعون بأن العلماء الأفارقة ليست لهم فرصة الفوز بجائزة نوبل في العلوم ما داموا يعملون في مؤسسات أفريقية. والمطلوب دائماً هو هجرة العقول لأبرز علمائنا إذا ما أردنا أن نصبح منافسين أقوياء نقدم علماء من الدرجة الأولى في بلاد أخرى. ومن الواضح أنَّ هذه حقيقة وفيما يتعلق بالحقائق فإنَّنا ظللنا متخلفين لا سيما في مجال العلوم، وأنَّه لمن المؤلم حقاً للعالم الإسلامي أن يظهر كل عام شخص يحمل اسماً يهودياً يفوز بجائزة نوبل في العلوم الطبيعية. وعليك أن تدرك أنَّ عدد اليهود أقل من عشرين مليون في كل أرجاء العالم؛ لذلك يظل السؤال باقياً هل يمكن للإسلام حقيقة أن يصبح قوة للتحديث ذات بال؟ وليس قوة لإحداث الديمقراطية فقط حتى لا نصبح ضحايا للتقدم في التقنيات العلمية التي تحدث في بلاد أخرى . بما فيها إسرائيل، وما إسرائيل سوى دولة صغيرة الحجم وبها بضعة ملايين من السكان، وقد أفلحت إسرائيل في جعل مئات

الملايين من المسلمين أقل شأناً منها في المجالات السياسية والعسكرية، وجعلتهم يخسرون كل حرب خاضوها ضدها.

ووجهة نظري الخاصة فيما يختص بنجاحات إسرائيل تكمن في أنَّها أصبحت دولة ذات شأن في مجال التقنية في الشرق الأوسط وليس مرد ذلك إلى أنَّ «٨٠٪» من الإسرائيليين يهود، بل لأن «٤٠٪» منهم من أصول أوربية. لذلك فإن صفة اليهودية للدولة ليست بالضرورة هي التي خلقت المكانة والشهرة لإسرائيل. بل السبب هو النسبة العالية للتأثير الأوروبي الذي ترسخت جذوره في ثقافة من «التغريب القوى» بما في ذلك مهارات التنظيم ونظام السلطة.

وليست لدي إجابات حاسمة بالنسبة للسؤال الخاص بالكيفية التي نصبح بها كمسلمين. ليس فقط قوة لتحقيق الديمقراطية. بالرغم من أنّي عملت في الولايات المتحدة الأمريكية في مؤسسات خاصة بهذا المجال، وكيف يتسنَّى لنا كمسلمين أن نصبح قوة للتحديث وما أتوق إليه هو أن لا نقتفي سبيل الحداثة على النحو الذي يجعلنا مجرد مقلدين للغرب. بل علينا أن نسعى للسبل التي تجعلنا نُقلل من الاتكالية.

وفي هذا المجال حاولت أن أناضل في محيطي المحدود كتربوي في قارتين اثنتين أو ثلاث قارات؛ ولذلك علينا معشر الذين خضعوا للاستعمار من المسلمين والأفارقة علينا أن نعمل على نحو ما لإزالة آثار الاستعمار. وأولى هذه الخطوات: كيف يتسنى لنا أن نستخدم موروثاتنا المحلية «تعزيز الموروثات المحلية»؛ أي «التأصيل»؛ لذلك فإنَّ الاستراتيجية الأولى هي تعزيز الموروثات المحلية بطريقة خلاقة، وفي هذه الحالة يكون لها مردود أفضل في السودان بالنسبة للجنوب الذي لا تزال الجوانب المحلية الأهلية فيه أصلية وتنتظر التحول إلى التحديث. وسيكون الأمر أكثر صعوبة بالنسبة للشمال فهو في حاجة لكي يعرف أين ينتهي المحلي وأين يبدأ المستورد. لأن الثقافة عبارة عن عملية انصهار بين العروبة والإسلام والثقافة المحلية؛ لذا فإن الاستراتيجية المحلية التي تصلح لجنوب السودان والتي تصلح لمعظم مناطق أفريقيا جنوب الصحراء هي افتراض عسير فيما يختص بطريقة تنفيذه، وفيما يختص بتغريب أفريقيا على النحو الذي حدث في شمال السودان، بل وفي شمال أفريقيا بأسرها. ولكن ما تجب محاولته هو معرفة ما هو إيجابي في الثقافة الوطنية المحلية، وما يمكن أن نستخلصه منها ليصبح أساساً للتغيُّر.

الاستراتيجية الثانية هي «الاستئناس» ما هو «الاستئناس»؟ وما الفرق بينه وبين التأصيل؟. الاستئناس: هو محاولة جعل ما هو أجنبي أصلاً أكثر ملاءمة للأوضاع المحلية ومعظم الجامعات الأفريقية بما فيها ــــإذا سمحتم أن أسميها – جامعة الخرطوم الأصلية، والمؤسسات ذات الأصول الأجنبية

تعتبر نسخاً مطابقاً للغرب.

وبالنسبة لجامعة الخرطوم فقد كانت في الأساس كلية تذكارية لغردون ثم ماذا حدث بعد ذلك؟ لقد تلقيت تعليمي في جامعة ماكريري في يوغندا إلى الجنوب من هذه البلاد. ماذا حدث في ماكريري عندما كنت أستاذاً فيها خلال الستينات؟ لقد كانت امتداداً لجامعة لندن وكان الطلاب الذين تخرجهم يحملون درجة البكالريوس من «لندن» وليس بكالريوساً من «ماكريري». وبالطبع بالنسبة لامتحاناتنا كان من الضروري أن تعتمد الاسئلة في لندن والدرجات والتخريج كان تحت إشراف لندن..الخ، وكانت تلك المؤسسة مؤسسة طبق الأصل لأخرى أجنبية. ويتضح هذا بجلاء في اللغة، وفي هذا الوقت كانت اللغة الوحيدة التي تدرس في ماكريري هي الإنجليزية، ويمكنك أن تنال درجة جامعية في اللغة الإنجليزية. وليس سواها إذا ما كنت تدرس اللغات. «كيف يمكن لجامعة تحترم نفسها أن تكتفي بتدريس لغة واحدة؟» ولذلك بدأنا تدريس اللغة الفرنسية. ثم قلنا «ماذا.. لغتان فقط؟ أي نوع من الجامعات المحترمة تودون أن تصبحوا؟.»

ثم بدأنا بتدريس اللغة الألمانية وقلنا «لكن هذه اللغات كلها أوروبية وهذا شيء غير معقول»، ثم بدأنا تدريس اللغة الروسية. وكل ما في الأمر أن العقلية تتركز في أنَّ الاحترام في اللغات يأتي من تجاهل هذه الثروة الضخمة من لغاتنا الأفريقية التي تحيط بنا.

وثمة العشرات من اللغات الأفريقية وفي معظم الأحوال متداخلة، في ويوغندا مثلاً هنالك اللغة السواحلية التي وضعت نفسها وتوطدت بعد أن هزمت معظم نواحي شرق أفريقيا، وهنالك ايضاً اللغة العربية في معظم أنحاء القارة. وكل ما نفكر فيه هذه اللغات الأوروبية. لذا فهذه العقلية امتداد لنظام بريطاني في أوضاع أفريقية، وأنا سعيد بأننا الآن قمنا باستئناس جامعاتنا إلى حد ما مثلما يستأنس المرء حيواناً متوحشاً. حين تجعله أكثر ملاءمة لمنزلك. ولهذا استأنسنا مؤسساتنا الجامعية، واعلم أنكم تقومون بجهود مماثلة في السودان، وتكونون بذلك قد استأنستم جامعتكم، وفي حالة جنوب السودان وجامعة جوبا فإنَّ هنالك استمراراً للتوتر بين الحداثة والتغريب.

غير أنَّني متأكد من ضرورة العمل على «الاستئناس» ثم إنَّنا في حاجة إلى «استئناس» اللغة العربية، وذلك بجعلها مناسبة لأفريقيا في بعض الوجوه وفي السودان يحدث ذلك بالفعل. وهناك صيغ من اللغة تغلب عليها السمة الأفريقية بدأت بالفعل في الظهور، ثانياً استيعاب الكلمات المأخوذة من اللغات المحلية في مجال السعي لاستئناس اللغة العربية. وفي إطار ذلك التحدي كتبت قائلاً: «هل يمكننا أن نجعل الإسلام قوة للتحديث؟ هل بوسعنا أن نجعل اللغة العربية قادرة على نحو أكثر منهجية. لمسايرة العلوم والتقنيات المتطورة؟.»

والاستراتيجية الثالثة هي استراتيجية «التنوع»؛ كيف يمكننا أن نزيد من الحداثة دون الاستسلام للتغريب؟ هذه أيضاً استراتيجية أخرى لتنويع الحضارة التي نتعلم منها. فهنالك حضارات أخرى غير الغربية وغير الإسلامية وغير الأفريقية في عالمنا. لذا يجب علينا النظر إلى حضارات أخرى بكل عزيمة، وقد أظهرت لبعضهم استعداداً كبيراً للصعود إلى قمم العلوم والتقنية، علماً بأنها بدأت غير غربية بصورة كاملة. وقد أشرت إلى اثنتين أولاهما اليابان منذ فترة الإصلاح الكبرى التي بدأت غير غربية، ثم تمكنت من هزيمة الغرب في مجال أدائه التقني الذي ابتدعه بالرغم من أنَّ ذلك لم يتم في مجال الاختراع والإبداع. وإنَّه لأمر ذو بال أن نتحدث عن الظاهرتين اليابانية واليهودية.

فهذا الشعبان اللذان يعتبر أداؤهما متميزاً بالمعايير الدولية، وبالنسبة لاولئك الذين يعيشون منا في الغرب. ففيما يختص بالاستثنائية اليهودية فهم ليسوا فقط ينالون جوائز نوبل، ولكن العديد من الأساتذة المتميزين في الجامعات المتميزة هم من اليهود.

ويوجد كثير من اليهود في أوساط المثقفين المتميزين، وكثير من اليهود يسيطرون على أدوات الإعلام التي تؤثر على الرأي العام، مثل صحيفة نيويورك تايمز. وكثيرة هي العقول اليهودية التي تلعب أدواراً مهمة في عالم السينما وعالم التلفزيون. وقد لا تصدق إذا ما علمت أنَّهم لا يشكلون سوى «٣٪» من سكان الولايات المتحدة. وهذه هي الحالة الاستثنائية التي يمثلها اليهود. وبالطبع اليابان دولة بينما اليهود شعب.

وتتمثل الاستثنائية اليابانية في التصنيع منذ العام «١٨٦٨م» بأداء متميز مكَّنها من أن تصبح القوة الصناعية الثانية في العالم بعد الولايات المتحدة، وهزمت بذلك جميع بقية الدول الغربية الأخرى، وهم لا يمثلون سوى أقل من «١٠٪» من سكان الولايات المتحدة وقد حققوا نجاحات باهرة في مجال الصناعة في الوقت الذي لا يملكون فيه أية ثروات معدنية. لذلك هناك شعبان أصبحا استثنائيين. فهل درسناهما؟ القليل؛ فاليهود ينالون جوائز نوبل، إلا أن إسرائيل ليست كوريا الجنوبية. اي ليست قوة صناعية من الدرجة الاولى، ولكنها اكثر قوة منا نحن.

ومن ناحية أخرى فإنَّ اليهود مخترعون ومبتدعون، ويتمثل أداء اليابانيين من جهة أخرى في التقنية والقليل من اليابانيين يفوزون بجوائز نوبل في العلوم الطبيعية. فهم عظماء في مجال التقنية ولكنهم ليسوا بعلماء. لذا فإن هذين الشعبين مختلفان جداً. ولهذا نريد تنويع الذين منا لنتعلم منهم عملية «التنويع».

وقد تجولت في أنحاء عديدة من أفريقيا والعالم الإسلامي وأشدت باستراتيجية «التجميع الخلاق» وذلك بالاستعارة من ثقافات اخرى والنظر

في الطرق التي تؤدي إلى استيعابها، وعلى ذلك النحو حدثت الظاهرة اليهودية، ولعل ما يهم المسلمين هو الطريقة التي كان يعمل بها المسلمون في هذا السبيل.

لقد كان هناك استعداد لدى المسلمين لتعلم الفلسفة من الإغريق والرياضيات من الهند وفن العمارة من الفرس قبل إسلامهم، وكانت عظمة العالم الإسلامي وجدته تقوم على استراتيجية «التجمع الخلاق»؛ أي الاستعداد للتعلم من الآخرين وفي ذات الوقت أن يحسن المرء الاختيار والانتقاء، وعلينا دراسة ذلك والوقوف عليه ومحاولة القيام به.

والاستراتيجية الرابعة هي «الاختراق الأفقي» وهذا يعني الترويج للوحدة فيما بيننا أو بين الأقطار ذات المستويات التنموية المتشابهة. ولذلك فإن ارتياد السودان لآفاق جديدة مع جنوب وشرق آسيا إلى جانب السعي لإقامة علاقات جديدة مع الدول الأفريقية الشقيقة عمل إيجابي جداً، وهو جزء من «الاختراق الأفقي»، وهو نوع من الاندماج ليس مع دول الجوار القريبة، بل وحتى مع الدول الأجنبية البعيدة. وينطبق ذلك على التقارب السوداني الصيني الذي ينسجم مع عملية التنويع، لأنَّ التنوع يتطلب منا عدم الاتكال وعدم الاعتماد على مصدر واحد، بل نعمل على تنويع من نتعامل معهم، وأن ننوّع من نتعلم منهم ومن نتاجر معهم.

والاستراتيجية الخامسة هي استراتيجية «الاختراق الرأسي العكسي» وذلك حين نسعى لتأكيد تأثيرنا على تلك المجتمعات أو تلك المؤسسات التي كانت في السابق لها سلطة علينا. فبالنسبة لجامعتي الكينية الحالية فأنا الآن عميد لجامعة جومو كنياتا للزراعة والتقانة. ودأبنا على عقد مؤتمر سنوي أطلقنا عليه «هجرة العقول ومكاسب العقول». وهجرة العقول لا نقصد بها كلفتها، ولكن لا بد من النظر إلى فوائدها. فما الذي استفدناه من هجرة العقول؟ وكل شخص يعلم أن هنالك كميات كبيرة من التحويلات المالية تصل إلى بلايين الدولارات؛ لذلك فإن جميعنا الذين نعمل بالخارج ونملك دولارات سواء أكنا سوادنيين أو كينيين أو ماليزيين نرسل مبالغ مالية لأوطاننا، لأخواتنا وجداتنا. وصدقوني أنّ هذه المبالغ تصل إلى مليارات الدولارات، وبالنسبة لغانا فإنّهم أضافوا شيئاً جديداً نسميه «مكاسب العقول»، ولا نعني بذلك المكاسب المالية التي ترسلها من الخارج لأغراض أخرى غير مساعدة بلدك، فقد دأب الغانيون على إرسال أموال للاستثمار في بلادهم بعد أن أصبحت غانا تنعم بالسلام النسبي، وقد بلغت تلك الاستثمارات في غانا وحدها بضعة ملايين من الدولارات، وتبحث جامعتي في السبل الأخرى البديلة التي تمكن الأفارقة المنتشرين حول العالم من خدمة أفريقيا.

السؤال الآن: كيف نجعل الحكومات ترحب بهم عبر تقديم حوافز لهم ومنها أبسط الحوافز المتمثلة في الجنسية المزدوجة؟ فالكثيرون يمكنهم أن

يستثمروا الكثير من أموالهم في بلادهم الأصلية بعد أن يصبحوا مواطنين في بريطانيا أو أمريكا أو لمانيا إذا ما قبلوا في نفس الوقت كمواطنين في بلادهم والعديد من الأقطار الأفريقية ترفض الموافقة على ذلك. بما فيها وطني كينيا. وهذا ما دفعني للتمسك بجنسيتي الكينية وليست الأمريكية؛ لأنني لم أكن مستعداً لقطع علاقتي بوطني كينيا. ومن ناحية أخرى كانت الولايات المتحدة كريمة بالنسبة لي لأكثر من ربع قرن. فإذا ما أمكن لي الجمع بين الجنسيتين، فلن أتردد في الجمع بينهما؛ غير أن ذلك لم يحدث في الوقت الحالي.

والولايات المتحدة على استعداد لتجعلني مقيما دائماً دون أن تطلب مني أن أصبح مواطناً، وإذا ما كنت كينياً ذا عقلية تجارية وكان ذلك من المفيد جداً، لا سيما إذا ما منحت الجنسية المزدوجة واصبحت مستثمراً رئيسياً في بلادي مع شعوري بالالتزام بذلك خلال العملية.

لذلك فإنّ الاختراق العكسي إذا ما دخل دهاليز السلطة وقلاعها سوف يُصبح مُهماً، وأنا تلقيت تعليمي على أيدي معلمين بريطانيين في مُمبسا قبل انتقالي إلى بريطانيا كطالب. لذلك فإنّ عقلي كان يتشكل على أيدي الغربيين، وأنا لم أزل وقتها في مقتبل عمري. والآن أردُّ الدينَ، فأنا اليوم أُدرّس العديد من الغربيين. وأعمل استاذاً في جامعتين أمريكتين منفصلتين. جامعة ولاية نيويورك في برمنجهامتون، وجامعة كورنيل، واعتقد بأنني أحدث تأثيراً.

وفي بعض الأحيان أقوم بتدريس كورسات غير محببة، وذلك مثلاً عندما قلت ذات يوم «أودّ أن أدرّس طلابي كورساً حول الإسلام في الشؤون العالمية»، ولكن رئيس القسم الذي أعمل فيه قال لي: «ولكن هذه الجامعة يهودية يا بروفيسور مزروعي»؟ وهو يعني بذلك أن أكثر من نصف الطلاب في جامعة ولاية نيويورك من اليهود، فهي بذلك جامعة يهودية! فرددت عليه قائلاً: «هل هذا جدل لصالح أو ضد تدريس كورس حول الإسلام في الشؤون العالمية؟»، وتداولنا في الأمر، وأخيراً توصّلنا إلى حل وسط بأن أدرس هذا الكورس خلال الفصل الدراسي التالي، وتمّ تأخيره بالفعل للفصل التالي، ومنذ «١١» سبتمبر يطلب مني أحياناً تدريس كورس حول «الإسلام في الشؤون الدولية» فقد تغيرت طبيعة العالم.

وهناك المزيد من حب الاستطلاع عن ذلك، وفي جامعة كورنيل وخلال هذا الفصل الدراسي سوف أقوم بتدريس كورس حول الإسلام في التجربة الأفريقية في أنحاء العالم؛ أي الإسلام بين السود وهذا أيضاً نوع من الاختراق العكسي، وهنالك مؤسسات يتم فيها الاختراق العكسي مثل البنك الدولي، وحقيقة ضقنا ذرعاً بالبنك الدولي، غير أنّنا في حاجة إلى أُناس يعملون في البنك الدولي.

وقد عدت لتوي من الإسكندرية؛ حيث كنت خلال عشرة الأيام الماضية

في مكتبتها الضخمة الجديدة التي شيدت كتذكار للمكتبة القديمة، والمكتبة الجديدة لبست ثوباً من الحداثة وتعتبر نقلة للجوانب الفنية في المكاتبات على نطاق العالم، وإسماعيل سراج الدين (الرجل المسؤول عن هذه المكتبة) رجل ذو رؤية وقدرات في التنفيذ العلمي. وتلك محاولة لإقامة مكتبة حديثة، بدلاً عن المكتبة القديمة التي احترقت. وقد كان سراج الدين قبل ذلك نائباً لمدير البنك الدولي. لذا فإنّ هذا يندرج تحت الاختراق العكسي للمؤسسات التي تحكمنا. وكان أيضاً على وشك أن يصبح مديراً لهيئة اليونسكو لولا أن تقدم مرشح عربي آخر للمنصب، فذهب المنصب إلى اليابان لذلك السبب. وهذا شيء مؤسف؛ فقد كان بوسعه أن يصبح مديراً متميزاً لليونسكو، وكان سوف يكون ثاني أفريقي وثاني مسلم يتولى هذه الوظيفة المهمة.

لذلك علينا أن نضع في اعتبارنا مرة أخرى أن الذين نفقدهم بسبب انتقالهم إلى مؤسسات أخرى يساعدوننا في التأثير على تلك المؤسسات بغية تحقيق استجابة أكبر لنا ولاحتياجاتنا. وأولئك الذين يتوجهون لتدريس الشباب في العالم الغربي، عليهم أن يخلقوا جيلاً جديداً من الغربيين يكون أكثر فهماً للإسلام، عما إذا لم يتلقوا مثل هذه الكورسات.

ومن المأمول أن يؤدي تدريس مثل هذه الكورسات إلى تقليل مخاطر ظهور ذلك النوع من العقليات التي تؤثر على السياسات الأمريكية الحالية في العالم. وأخيراً نود أن يكون الاستعداد لتقديم أفارقة ومسلمين ليكونوا منافسين من الدرجة الأولى لنيل جائزة نوبل، على أن يكونوا مستقرين أولاً في الغرب ولكن من بعد يمكن أن يكون ذلك في العالم الاسلامي وفي أفريقيا نفسها وقد كان إنجازنا نسبياً في مجال جائزة نوبل للسلام. فقد نالت جنوب أفريقيا أربع جوائز نوبل للسلام من بين نحو عشر جوائز، وذلك في مجال العلاقات بين الأجناس. كأنما أصبحت الصراعات الوحيدة في أفريقيا تقتصر على العلاقات بين الأجناس. لذا عندما سألتني مؤسسة جائزة نوبل العام الماضي عن رأيي حول أحد المرشحين للجائزة من كينيا قلت (نعم، لقد آن الوقت. لقد قدمتم فيما مضى أربع جوائز لمواطنين في جنوب أفريقيا). ونحن لا يسعنا إلا أن نحيي أخواننا وأخوتنا هناك، لكن عددهم في جنوب أفريقيا أربعة رجال أولهم روبرت لوتولي، ثم الأسقف دزموند توتو ونلسون مانديلا، وفردريك دكليرك في دولة واحدة لنوع واحد من الصراع. كأنما الأفارقة السود لا يستحقون جوائز نوبل للسلام إلا إذا عاشوا في وئام مع البيض، بينما هنالك قضايا أكبر من ذلك في القارة.

لهذا قلت لمؤسسة جائزة نوبل إني سعيد لترشيحهم المواطنة الكينية قيدا ماثاي لنيل جائزة نوبل وإني أدعمها بقوة، وأرى أن الأوان قد حان للاعتراف بأناس آخرين غير أولئك الذين يروجون للسلام بين الأجناس، وأن الوقت قد حان لمنح جائزة نوبل لامرأة أفريقية فهي أول أمراة تنالها،

وسوف نحقق نجاحاً ملحوظاً بذلك، بل والمزيد من النجاحات في مجال (مكاسب العقول). ونود أن تصبح فكرة (مكاسب العقول) مقنعة، بل ومهمة إذ إنَّها تمكننا من تخريج أفراد على مستوى عالمي من مؤسساتنا التعليمية، وقد قلت لجامعتنا في كينيا: «هل تعرفون خير مقياس لنجاحنا كجامعة جومو كنياتا للزراعة والتقانة؟ سيكون خير مقياس لنجاحنا عندما نفقد أحد خريجينا حين يتوجه إلى قطر آخر».

فالمقياس الأكبر هو أن تخرج طلاباً يكونون على مستوى عالمي ويزداد الطلب عليهم في الخارج، ولا بد أن نهيئ الظروف في بلادنا التي تحفزهم على الإنجاز ونهيئ ظروف الاعتراف والتشجيع في مجتمعنا، وأما أن يتحقق ذلك في المستقبل، فالطريق طويل والتبعات ثقيلة. وبعضنا قد تم تغريبه أكثر مما نريد، بما في ذلك محدثكم الليلة.

آخرون منا ولجوا عالم الحداثة بطريقة أفضل من أخوانهم وأخواتهم، وأعتقد أن أهل جنوب السودان قد لقوا التشجيع للدخول عبر بوابة التغريب، وليس عبر بوابة الحداثة. وأعتقد أنّ الشماليين قد وجدوا التشجيع للدخول عبر التحديث، غير أن البريطانيين كانوا يخشون من التوغل بمشعل التغريب في المجتمعات الإسلامية. ولكن كلا القطاعين في سوداننا الحبيب في حاجة إلى خلق توازن، وبما أن السودان ظاهرة شديدة التعقيد، فنحن نتطلع إلى هذه البلاد للعب دورها في مجالات خاصة من الريادة والزعامة.

فهل بوسعنا أن نثبت علمياً بأن الأفارقة قادرون على تطبيق الديمقراطية؟ وهل يمكننا أن نثبت أنَّ في وسع الإسلام أن يصبح ديمقراطياً؟ وهل بوسعنا أن نثبت أنّ الثقافة الإسلامية بمقدورها أن تصبح موئلاً للديمقراطية؟ وهل نستطيع أن نثبت أنّ الثقافة الإسلامية قادرة على المضي في ذلك السبيل؟ كل هذا يمكن أن يحدث في السودان لعوامل عديدة، وأتمنى لكم حظاً سعيداً في هذا المجال على الدوام وليس هذا من أجلكم فحسب، بل لأنَّ هنالك العديد من الدول في بقية أنحاء أفريقيا والعالم الإسلامي ترنو ببصرها لكم. شكراً جزيلاً لكم.

د. أكواك:

الآن نفسح المجال للدكتور زكريا بشير إمام لفائدة المتحدثين بالعربية أن يقدِّم ملخصاً لهذه المحاضرة حتى يلموا بخلاصتها.

وبعد حديث د.زكريا تحدث:

البروفيسور الطيب زين العابدين:

أشكرك السيد الرئيس. وأعتقد أننا استمعنا جميعاً بدرجة عظيمة لمحاضرة البروفيسور علي المزروعي الجيدة عندما ألقى محاضرته الشهيرة قبل أربعين عاماً في جامعة الخرطوم، وكان أكثر حيوية ونشاطاً، ولكن هاهو اليوم يعود محاضراً عظيماً كما شاهدتموه في هذه الأمسية،

وكنت أودُّ من الرئيس إعلان نهاية تلك المحاضرة، ولكن على كل حال لدينا بعض التعقيب.

وأود أن أعلق حول مفهوم الحداثة والتغريب في السودان كسياسة اختطها البريطانيون خلال حقبة الاستعمار في السودان، وأعتقد أنهم حاولوا اتباع سياسة التغريب في طرفي البلاد، ولكنهم تجنبوا الجانب المسيحي في الشمال؛ لأنهم كانوا يخشون إثارة مهدية أخرى في البلاد، أو أن يشهدوا مقاومة عنيفة كما شهدوها عند دخولهم السودان. ولهذا فقد كانوا يتوخون الحذر لأسباب أمنية، وقد أوضح ذلك بجلاء اللورد كرومر العقل المفكر للسياسة البريطانية الذي كان مقره في مصر كمندوب سامي بريطاني.

وكما علمنا بالذي كان يحدث في جنوب السودان من تغريب، فإن الشمال أيضاً كان يتعرض لذلك؛ ففي كلية غردون التذكارية كان من غير المسموح للطلاب التحدث باللغة العربية حتى خارج حجرات الدراسة، ويوجهون كل من يتحدث اللغة العربية بأن اللغة الرسمية هي الأنجليزيّة، ولابد من الحديث بها، فهذا تغريب موجه للصفوة. وفي ذات الوقت أقاموا بعض المشروعات الاقتصادية في الشمال، وذلك لتسيير عجلة إدارة الدولة بالمواد المتاحة.

وفي الجنوب فتحوا الباب أمام المدارس التبشيرية، وفي واقع الأمر كان كل التعليم تحت إشراف الإرساليات؛ لأن الإرساليات في بريطانيا كانت تسعى حثيثاً بأن يفتح السودان لها وأن يسمح لهم بالعمل في الجنوب، لأنّه أكثر سلامة وأمناً. وثانياً كانوا يريدون قفل الجنوب لأنّهم لا يريدون إنفاق المال في الجنوب، وكذلك لا يريدون تحديث الجنوب؛ لأن ذلك سوف يؤدي إلى تبادل وتواصل بين الشمال والجنوب. وهذا ما لا يريدونه.

وفي واقع الأمر كانوا يريدون أن يبقى الجنوبيون عراة، بدلاً عن ارتداء الزي الشمالي في الجنوب، وهذا ما يسمى بسياسة (المناطق المقفولة) وكانت النتيجة شبيهة بما قاله بروفيسور مزروعي، فقد أخذت النخب الجنوبية بالقيم الغربية دون سواد الشعب في الجنوب، كما أخذوا باللغة الإنجليزية والأفكار الغربية أكثر من رصفائهم في الشمال.

في الماضي كان التغريب والتحديث مفهومين مختلفين، غير أنَّ العلماء الغربيين دأبوا في الآونة الأخيرة على القول بأنهما شيء واحد. وأود أن ألفت أنظاركم إلى ما قاله صمويل هنتغتون في الستينات في كتابه (النظام السياسي والتنظيم الاجتماعي) حيث اعتبر الاتحاد السوفيتي بلداً متحضراً بالرغم من وجود نظام متخلف فيه عن المجتمعات الغربية الرأسمالية، إلا أنه بعد أن كتب كتابه بعد انهيار الاشتراكية أعني (صدام الحضارات) قالها بوضوح: إنّ اختلاف القيم يعتبر أحد الأسباب التي تدعونا إلى توقع صدام حضاري بين العالم الإسلامي والغربي، وسوف يتحالف العالم الإسلامي مع الصين؛ لأن العالم الاسلامي والصين لديهما نظامان مختلفان للقيم.

وهذا يجعل من العسير التسليم بالعامل الذي طرحته وأسميته (التأصيل الخلاق).

وفي هذا يبدو أن اتجاه الغرب هو الوقوف ضد القيم المختلفة عن القيمة الغربية، ولا أعتقد أنَّ هذا سوف ينجح أو يستمر؛ لأن هذا من الشعور الطبيعي أن يعتمد كل مجتمع على التأصيل، وحتى المسيحية حدث لها هذا التأصيل في جنوب السودان والإسلام تم تأصيله في الشمال. فنحن في شمال السودان متأثرون كثيراً بالطرق الصوفية، وهذا يختلف عن أي قطر عربي آخر. وإذا عدنا إلى استراتيجيتنا أكون على وفاق مع النقاط التي تتحدث عن التأصيل الخلاق والاستئناس والتنوع.

وكنت أود لو أنَّك أفضت بالحديث حول الموضعين وأعني بهما (الاختراق الأفقي) (والاختراق الرأسي المعاكس)، وقد يكون أحد الأسباب في ذلك بأنَّه في أفريقيا بصورة عامة وفي السودان على وجه التحديد لم ننعم بنظام سياسي مستقر. وهذا عصف بآمالنا في تحقيق مجتمع حديث. والأمل معقود بعد اتفاقية السلام بين الشماليين والجنوبيين بأن نشرع في إقامة نظام سياسي مستقر يعكس التعددية الموجودة في السودان. وهذا يعني أنه لا بد أن يكون هنالك نظام ديمقراطي للحكم وأن يستمر ذلك النظام، فإنكم تعلمون أن الحداثة عملية، وبالنسبة لأفريقيا - كانت عملية طويلة.

غير أني آمل أن تنعم افريقيا بالاستقرار وتقيم نظامها، وإذا حدث ذلك فإن التحديث سوف يصبح هدفاً قريب المنال. ولن يضل الناس الطريق في الوصول اليه، وأني لجد سعيد لمفهومك الخاص (بمكاسب العقول) وأتمنى أن تستمع الحكومات إلى ذلك، وأن تضع بعض الوزن للمثقفين والعلماء والخبراء الموجودين بالخارج، ولا ينبغي أن يُستنزفوا بالضرائب عند عودتهم إلى بلادهم إلى جانب منحهم بعض الامتيازات. أشكرك شكراً جزيلاً لهذه المحاضرة الممتعة، بروفيسور مزروعي.

رئيس الجلسة:

الشكر لك - بروفيسور مزروعي على هذه المحاضرة التثقيفية، وفي واقع الأمر التقيت بك ثلاث مرات من قبل؛ مرتان في واشنطن، ومرة في نيويورك. وأنا سعيد بأن أراك هنا في السودان للمرة الرابعة.

وأرجو أن أقف في صف ماكنمارا عندما نشب بينكم خلاف في دلهي، ففي حقيقة الأمر أنَّ المشكلة التي تتحقق بالحداثة والتغريب في العالم الثالث جاءت مباشرة من النظام السياسي الذي ورثناه عن الاستعمار وحكمه. وعندما تحدث ماكنمارا عن القيادة والسياسات، فإنّه كان يعني حقيقة ما ذهب إليه بروفيسور الطيب بأن النظام السياسي الذي ورثناه عن الحكم الاستعماري لم يكن في واقع الأمر يشجع التعليم وأول شيء يتجاهله هذا النظام الذي ورثناه والذي تجاهلته كلياً - بروفيسور مزروعي - هو موضوع

الحرية والانعتاق بالنسبة للأفراد الباحثين وللمواطن. ولا يمكنني أن أفكر على الأطلاق في إمكانية تحقيق تقدم أو حداثة دون انعتاق أو حرية على مستوى الفرد ومستوى الجماعة هذه هي النقطة الأولى، ولم تتحدث عنها.

والأمر الثاني أنك قرنت بين الحداثة في البحث والذكاء والقدرة على الإبداع والابتكار في حيز جغرافي أو في بعد عنصري عندما قدمت مثالاً للشعب اليهودي واليابانيين وقدمت تفسيرين مختلفين أحدهما جغرافي بالنسبة لليابان والثاني عنصري بالنسبة لليهود؛ ولكني أود أن أقول بأنّ التاريخ يحدثنا بأن التقدم والحداثة لا تلقي بالاً لذلك، بل تأتي عبر القارات مثل ما حدث في الحضارة المصرية، والحضارة الصينية، وحضارة وادي النيل، وغيرها. وأيضاً جاءت ببعد عنصري فقط؛ لأن سكان مصر أفارقة وسكان الصين صينيون، وهذا تفسير واضح بأنَّ هذا المفهوم للحداثة والتقدم لا صلة له بالعنصر أو الجغرافيا أو غيرهما.

والأمر الثالث المتعلق بالإسلام والحضارة والحرية، ففي حقيقة الأمر، ونسبة لأنّ الاسلام ليس بأيدولوجية فردية أو إنسانية- بل جاء من عالم الغيب - فهو بذلك أفضل مفهوم للحرية. الناس في الإسلام لا يخضعون لأي استبداد على الأرض، ولا لأي إنسان أو لأيّ نظام بشري، بل لله الواحد. وهذا أفضل مفهوم للحرية التي عرفها الإنسان في تاريخه. فمشكلة الإسلام - أيُّها البروفيسور - وأوكد لك بأنَّ الإسلام ملائم جداً للحداثة، وعندما تنظر إلى التجربة العباسية أو الأموية والمسلمون في الأندلس فإنّ ذلك خير دليل.

وأود أن أقول بأنني لست أهلاً للتعليق على مثل هذه المحاضرة في هذا المقام الفكري الرفيع. ولكنني أودُّ أن أُقدِّم نقطة أو نقطتين من تجاربي، آملاً في أن تكون من الدروس المستفادة.

كنت ذات مرة من بين الحضور إلى نقاش جرى في جامعة بيرجن بالنرويج، وكان المتحدث مثقفاً إسرائيلياً اسمه قبريال ولبرجن والذي يعتبر خبيراً في الشؤون السودانية والمصرية في إسرائيل. وكان موضوع حديثه (الحركة العمالية في السودان). وكنا لفيف من السودانيين يومذاك في قاعة المحاضرة بمعهد دراسات الشرق الأوسط، وقد أدهشنا ذلك المحاضر بمعلوماته الجمة ومعرفته بأدق تفاصيل الحركة العمالية في السودان، وعندما تحدث عن مدينة عطبرة بحسبانها قاعدة للمدينة العمالية فكأنه أحد سكانها وبعض ما أورده عنها من تفاصيل لا نعرفها حتى نحن السودانيين.

النقطة الثانية إذا ما استمع أحدكم إلى القسم العربي بالإذاعة البريطانية لوجد عددا من المحللين السياسيين الإسرائيليين يعلقون حول السياسات العربية الإسرائيلية وسياسات العالم العربي بلسان عربي طلق ومبين وبليغ بطريقة تدهش كل من يستمع إليها. ولا يقتصر ذلك على الإلمام باللغة

العربية وحدها، بل بالمعرفة المتعلقة بشؤوننا. والآن دعونا نعود إلى الذي يجري في جامعاتنا العربية ــ فأنا لا أعرف سوى ثلاث جامعات تدرس فيها العبرية. وأعتقد أنّ واحدة منها هي الجامعة الليبية والثانية جامعة القاهرة وجامعة شندي هنا في السودان، وأنا أحسب أن هذا عمل يستحق الإشادة من جامعة لم يتعدَّ عمرها بضعة سنين وتهتم بهذا الجانب المهم. ومن تراثنا الحديث النبوي «من عرف لغة قوم أمن شرهم».

محمد الأمين خليفة:

أشكرك كثيراً بروفسيور المزروعي - ما زالت كلماتك يرن صداها في أذني عندما جئت إلى السودان العام ١٩٨٩م حين دعوناك لتقديم محاضرة حول السلام في السودان خلال فترة (الحوار الوطني) إذا كنت تذكر ذلك. ومازلت أذكر جيداً أنَّك صنفت الحرب في السودان إلى نوعين: الحرب الأولية والحرب الثانوية، وقلت إنَّ الحرب الأولية هي التي تؤدي إلى الانفصال. وكان جوزيف لاقو من بين الحضور في تلك المحاضرة، وذكرت أنَّ الحرب الثانوية هي حرب أيدولوجية، وقد سمع جون قرنق ذلك أيضاً.

وسؤالي الآن: أنَّك قدمت تصنيفاً ذكرت فيه الحداثة في الشمال والتغريب في الجنوب، فهل تعتقد أنَّه في الجنوب قد يؤدّي هذان المساران إلى نظامين في دولة واحدة أم يقود إلى الانفصال؟

جون كراو:

لدي سؤال واحد حول (الحداثة والتغريب في السودان) فقد قسمتها إلى قسمين: الحداثة في الشمال والتغريب في الجنوب. وأنا أقول إنَّ كليهما غير موجودين في الجنوب، بل ربما في الشمال. لأني لا أرى وجوداً للتغريب في الجنوب لأنَّك إذا أخذت الدين مثلا فقد كان في مطلع الستينات يتركز في المدارس، ولم يكن أبداً خارج المدارس الابتدائية، حين كان مستوى التعليم حتى المرحلة المتوسطة فقط. وكان محدوداً جداً وأنا أعرف أن الدين لم يمتد كثيراً.

الأمر الثاني هو حديثك عن اللغة فالأمر أيضاً مماثل في جانب اللغة الإنجليزية فلم تمتد اللغة كثيراً، وإذا ذهبت إلى الجنوب لوجدت أنَّ جميع الجنوبيين يتحدثون اللغة العربية، وربما يتحدث القليل من المتعلمين الإنجليزية بمعدلات قليلة قاصرة على مؤسسات التعليم العالي ودواوين الحكومة ولن أستطيع الحديث عن المدارس التبشيرية لأنَّك حين تحدثت عن اللغة فقد كنت تعني هذه المدارس. لذلك أعتقد أنَّه لم يكن في الجنوب حداثة أو تغريب.

السفير د. بشير البكري:

لا أود أن أفسد سحر اللغة الإنجليزية التي تحدث بها البروفيسور مزروعي وقد التقيت به من قبل في اليونسكو وربما في مرات عديدة أخرى. وأود أن

أقول له بالرغم من غيابه عن السودان وعن أفريقيا فان طريقته توضح بأنَّه مثل الموجود في السودان وفي أفريقيا. ولا أودّ أن أعلّق على ما قاله، بل إنَّ أقدم خلاصة ما قاله وأثره في نفسي.

كما تعلم سيدي بأن رؤساء الجامعات الأفريقية وعمداءها كانوا بيننا في السودان خلال مؤتمر الجامعات الأفريقية، وقد جاءوا أولاً لمساعدتنا في وضع أسس خلق دولة أفريقية جديدة، وليس الأمر متعلقاً بالشمال أو الجنوب، ولكن الذي يهم خلق دولة حديثة وجديدة في أفريقيا، وأعتقد أنَّ هذا انطباعاً مهماً يفوق جميع التعليقات التي قيلت أو أي تفاصيل لما ذكره.

ومن المفارقات أنَّه قال وبالرغم من الحروب في أفريقيا فإنَّ من نالوا جوائز السلام في أفريقيا أكثر من عشرة، فهذا تناقض في قارة تعج بالحروب. ومنحنا جوائز نوبل، لكنها لم تكن في العلوم أو التقنية، وأعتقد أنَّ هذا المجال هو الأساس الحقيقي لأيَّة دولة جديدة وأقول لبروفيسور مزروعي إنَّه وللأسف فإنَّ من يحكموننا بعيدون كل البعد عما يقول، فهم ليسوا بمثقفين. ودعونا نحاول مرة واحدة فقط أن نحكم بواسطة المثقفين وليس بغير المثقفين. وأعتقد إذا ما نظرنا إلى القمة الأفريقية الأخيرة سنجد أنَّ من بين موضوعاتها . الأبحاث البيولوجية . التصدي للوبائيات وكيفية تحقيق التنمية الزراعية، وكيف نتعامل مع مواردنا المائية ومجالات الإدارة.

وأعتقد أنَّنا في حاجة إلى أن يشغل حكامنا أنفسهم بمثل هذه الأشياء، وعندها نكون في حاجة إلى النظر للحالات الاستثنائية لليهود أو اليابانيين، ولدينا موروثاتنا ونحن فخورون جداً بها، ولدينا ثقافتنا.

وها نحن أخيراً في السودان نقول بأنَّنا لدينا تعددية ثقافية ولغوية ودينية. ونحن لا ننظر إلى الجنوب كجنوب، وإلى الغرب كغرب، وإلى الشمال كشمال، بل ننظر للسودان وإني لجدّ مسرور وجدّ سعيد لما قاله في خاتمة حديثه بأن السودان مطالب بتقديم النموذج ليس للسودانيين وحدهم، بل للأفارقة أيضاً، وهذا ما نحاول أن نفعله. وأشكرك كثيراً لتكرمك بالحضور فأنت مسيح هذا الزمان. شكراً جزيلاً لك.

أشكر البروفيسور المزروعي كثيراً نيابة عن أولئك الذين لم يحضروا معنا هذه المحاضرة. وأنا سعيد بحضورها التي قدمها البروفيسور المزروعي، وهو عالم متميز وعالم ليس في أفريقيا وحدها، بل وفي العالم الغربي.

وأعتقد أنَّ الموضوع الذي طرقه اليوم مهم ومفيد؛ لأنه محاولة للتطرق إلى الحداثة التي في نظري عالمية وعلمية وطبيعية وأساسية. ويجب أن تكون مشتركة بالنسبة للجميع بغض النظر عن نوع الحضارة. لأنَّ الحداثة تعني أن تقيم القواعد والأسس على العلم والمعايير الفنية التي يجب

تطويرها في كل أنحاء العالم، بغض النظر عمَّا إذا كانت في الشرق أو الغرب؛ بل حيثما كانت. لذا فأنت تجري تحديثاً وتطور جميع الميادين طبقاً لذلك والتغريب من ناحية أخرى يحاول أن يقرن التحديث بالغرب، ويحاول تركيزه في الغرب وأن تصور الغرب كأنه أم الحداثة. ونعلم أنَّه بعد الكتلة السوفيتية . ربما في مجال الأيدولوجية والتطبيق . قد أصبحت الأمور الآن تتمركز في الغرب؛ ولهذا يبدو من السهل أن تقول بأن الأشياء الحديثة تأتي من الغرب والمعايير غربية، والحريات جميعها من الغرب؛ وعليه فإن الغرب يصبح المعيار للتحديث. وأعتقد أنَّ الحضارة تنتقل كما قال أحدهم قبل قليل، فهناك الحضارة الصينية والحضارة المنغولية والحضارة الأوروبية التي انتقلت من الساكسون إلى الأنجلوساكسون، وإلى مجموعات أخرى.

والحضارة الأفريقية هنالك حضارة وادي النيل في مصر وفي مروي، وحضارة زمبابوي؛ وكلها حضارات غير أنَّ الأمور تتغير من يوم إلى آخر. والناس في حاجة إلى اختيار العوامل المشتركة، وما هي المعايير المشتركة التي يمكن للعالم كله تكييفها كنوع من الحضارة.

وهذا ما يجب على الفنانين وعلماء الآثار أن يفعلوه، وأن يضعوا المعايير الأساسية؛ لانهم قاموا بحفريات عديدة لكنهم لم يقولوا لنا أين بدأت حضارة الإنسان.لأن منشأ الإنسان يعتبر نقطة للحضارة، وحيثما بدأت الحياة البشرية من المفترض أن يكون ذلك مولد الحضارة. وقد جرت حفريات عديدة في أثيوبيا وشمال شرق كينيا وفي أمريكا الجنوبية. فأيّ هذه المناطق هي منشأ الحضارة؟ وما هي المعايير التي تؤسس عليها؟ هل هي في تلك المناطق أم في الغرب؟ وفي الغرب نجد أنَّ أمريكا هي التي تقود العالم لأنَّ الساحة أصبحت خالية لها بعد سقوط الاتحاد السوفيتي وانتهاء الحرب الباردة، وأصبحت أمريكا هي المنتصر.

وأمريكا الآن تقول إنَّها قائدة العالم المتحضر، وبما أنَّها في الغرب أصبح الناس يقولون الحضارة هي الغرب، والغرب هو الحضارة، ولكن أعتقد أنَّ هذا المفهوم لا يزال محل جدل. وهي عملية مستمرة ويجب أن لا تحملنا هذه النقطة بعيداً.

والنقطة الثانية أنّ السودان من المفترض أن يكون في مفصله وفقاً لما قدمه البروفيسور من تحليل. وأعتقد أنَّ الأمر جزئي فقط لأنَّهم كانوا يتعاملون مع النُّخب ومجتمعاتها، سواء في الجنوب أم في الشمال. لأن ما فعله الغربيون والبريطانيون على وجه التحديد هو زراعة بذور ما أسموه ثقافتهم وحضارتهم في المدن مثل الخرطوم ومدني؛ فقد بدأ التعليم في الخرطوم في المراحل المختلفة حتى كلية غردون التي أصبحت فيما بعد جامعة، لكن هذا المجال لم يكن مفتوحاً لكل شخص، بل كان معظم المجتمع بعيداً عن هذه التنمية لذا فإنَّها مجتمعات النّخب الّتي ذهبت إلى تلك المؤسسات، بينما بقي معظم

أفراد المجتمع خارج هذه الدائرة ولم تنتفع بذلك التعليم وهذا ما يجعل اليوم فروقاً كبيرة بين أهل الريف وأهل الحضر، ولهذا نتحدث عن تهميش الريف، وإذا ذهبت إلى كريمة في الشمال أو بعد ذلك لوجدت المواطنين يشتكون من افتقارهم للخدمات. وإذا ذهبت إلى الجنوب نجد الناس يقولون «ليست لدينا خدمات»، وعندما نتحدث عن التعليم في الجنوب فقد كان تعليم الإرساليات محدوداً جداً جداً يقتصر على المدن مثل جوبا. والمدرسة الوحيدة التي ظهرت في الجنوب في مجال التعليم الثانوي هي مدرسة رومبيك التي ظهرت قبل ثماني سنوات فقط قبل الاستقلال فقد تأسست في العام «١٩٤٧م». وقليل من طلابها من يذهب إلى جامعة الخرطوم، ولا يمكن أن تأخذ هذا كمقياس للحضارة. ثم أنشئت جوبا التجارية بعد ذلك بقليل؛ لذلك عندما نتحدث اللغة الإنجليزية والمسيحية باعتبارها عوامل مؤثرة، لا بد أن نتذكر أنَّها قاصرة على المدن فقط مثل جوبا وملكال.

د. مريم الصادق المهدي:

أتَّفق مع معظم ما قاله البروفيسور الفذ، ولكن ثمة نقطة مُهمَّة في حاجة إلى تسليط الضوء عليها، وهي الخاصة بالاستئناس والتأصيل. وأحسب أن هذا جوهر الحداثة الحقة لثقافاتنا.

هذه هي الحضارة التي تختلف عن التغريب. ولذلك بالنسبة لي. أرى أنّ هنالك بعض التناقض عند الدعوة إلى العلمانية كسبيل يؤدّي إلى الحداثة؛ ذلك لأنَّ العلمانية هي من موروثات الثقافة الغربية، لأنَّنا عندما ننظر في ثقافتنا الإسلامية نجد أنّ لها طريقة مختلفة في النظرة إلى الدين والعلاقة بالله، واعتقد أنَّها بهذا المفهوم هي الطريقة المنطقية، وهي تخاطب العقل الإنساني أكثر من كونها أيدولوجية غيبية.

لذا أعتقد أنَّ هذه نقطة مهمة، أمَّا موضوع الاستئناس والتأصيل فهو يفتح نظرة جدية في موروثاتنا وفي الطريقة التي نتبعها.

ثم ما هي أولوياتنا؟ وهل نحن في حاجة إلى احترام الغرب لنا، أو غيره من خلال اعترافنا أم عبر إنجازاتنا وثقافاتنا؟ وأودّ أن أتطرق لقضية مهمة، وتجد اهتماماً في شتى أنحاء العالم وتتخذ مناحي سياسية. تلك هي قضية استرجال النساء. الّتي كثيراً ما تعتبر الآن طريقاً للحداثة، وبهذا المفهوم أصبحت كثير من حركاتنا التحررية محل إدانة لإنتاجها طريق التغريب، وقد بدأت في التصدّي لقضايا جادة في ثقافاتنا.

لذلك كنت أريد من البروفيسور أن يركز عليها أو يتعمق فيها. إذا ما سمح. فيما يختص بالترويج للعلمانية كطريق يؤدي إلى الحداثة، في ذات الوقت الذي ننادي فيه بالاستئناس والتأصيل الخاص بنا، والنواحي التي تختلف فيها ثقافاتنا عن ثقافات الغرب.

شكراً،،،،

البروفيسور المزروعي:

الشكر الجزيل إلى كل أولئك الذين قدموا مشاركتهم وكل من أسهم في النقاش، وكان بعض من الذين طرحوا أسئلة، وبعضهم قدّم نقداً، وبعضهم مساهمات مستقلة إضافة إلى ما قلت. وقد كتبت بعض النقاط حتى أتعلم من الأشياء التي قدمتموها لي وأود أن أتطرّق إلى موضوع أو موضوعين قبل الختام.

ودون شك أعترف أنّ التغريب في الجنوب كان قاصراً على النخب ولا خلاف في ذلك. وأودّ أن أضيف أيضاً بأنَّ التغريب في الجنوب كان «تغريباً ليناً» وانحصر أساساً في اللغة والدين وأسلوب الحياة، ولم يكن «تغريباً قوياً»؛ أي في المهارات والنظام والمداخل إلى الإنتاجية.

وأنا قلق أيضاً تجاه الزّعامة، ويسرني أنّي أناقش المزيد حول القيادة، سواء أكنت من المثقفين أو غيرهم، وفي اعتقادي أنَّ أفريقيا نجحت في تقديم زعماء أخيار خلال حقبة التحرر في القرن العشرين. ولا يعني هنا ضمناً وجود زعماء ممتازين في مجالات التكامل والدمج. ونفس الأشخاص الذين أفلحوا في دفع مسيرة التحرر تبين أنَّهم - في نهاية المطاف - ليسوا بمخيبين للآمال فحسب، بل كانوا بمثابة كوارث في تصديهم لبعض القضايا بعد الاستقلال.

وفيما يختص بما يمكن أن نتعلمه من بعض الثقافات الأخرى أعتقد أنَّه سوف يكون من الخطأ إذا ما شهدنا أناساً يقومون بأداء عملهم بطريقة استثنائية أن نقول بأنّ هذا الأداء غير ملائم لنا؛ لأن هؤلاء أناس مختلفون عنا.

يقول س. ب. بسنو. الكاتب البريطاني المرموق. حين تطرق باختصار إلى هذا الموضوع متناولاً قضية الاستثنائية اليهودية: إنَّه أحياناً يميل إلى ربط هذه الاستثنائية والتميّز بجينات خاصة في اليهود، وأنا شخصياً أرى أنَّ هذا القول يمكن أن يكون من قبيل العنصرية عندما نقول بأن هناك عناصر في دم اليهود توضح ليس لطريقة تحقيق أهدافهم في العالم الحديث فحسب، ولكن كيف تسنى لهم بذل مثل هذه المجهودات الهائلة في تاريخ العالم. وليس فقط في مجال العلوم والتربية، ولكن في ميلاد المسيح وفي تأثير الأفكار حول الأثر الذي تركه كارل ماركس وهو يهودي.. وغير ذلك.

وتوجد ظاهرة وهي التساؤل حول ما إذا كانت الكثير من العقول الداعية إلى الحداثة من أشخاص في التاريخ كانت ليهود، كما قلت من كارل ماركس وحتى السيد المسيح، وإذا كانت هذه هي الحقيقة فإنَّها ظاهرة مقلقة حتى ولو كان بعضنا لا يعتقدون ذلك، وليس ذلك لأنها سيئة بالضرورة، ولكن لكي نفهمها نتساءل كيف أمكن حدوثها على هذا النحو.

ومحاولتي الخاصة لفهمها أنَّ هناك اقتراناً معيناً، لا سيما في عصرنا

هذا بين وجود ثقافة يهودية خاصة إلى جانب الإنجازات اليهودية المبهرة، كانت نتيجة للاقتران بين اليهودية والتغريب. أمَّا اليهود الذين ظلوا شرق أوسطيين عبر التاريخ وفي التاريخ الحديث - فلم يتسنّ لهم أن يصبحوا أصحاب إنجازات بارزة، واقتصرت تلك الإنجازات على أولئك اليهود الذين كانوا أكثر تغريباً.

لذلك فإنَّ المسألة تكمن في الاقتران بين اليهودية والتغريب التي أدت إلى ما تحقق. وأذكر قصة د. جيكل ومستر هايد البريطانية؛ ومفادها أنَّ هذا الدكتور يحتسي شيئاً ويصبح شخصاً آخر؛ فقد تحول د. جيكل إلى مستر هايد وهو شخص شرير، ثم عمد إلى شراء مادة من الصيدلية ولكنها لم تفده ولم يكن بوسعه أن يعود شخصاً محترماً أدرك أنَّ ثمة شوائب في الكيمائيات الأصلية. إنَّ هذه الشوائب هي التي جعلت من المستحيل عليه أن يعود سيرته الأولى، وبما أن تلك المادة غير متوفرة له، فليس بوسعه أن يستعيد شخصيته الحقيقية مرة أخرى.

ولا بد أن نقرر تضمين مثل هذه الدراسات المقارنة في نظامنا التربوي. وأنا أوافق بالطبع في أن لا نجعل الغرب معياراً للحداثة أو الديمقراطية، وهذا ما حدا بي إلى توضيح ضرورة دراسة المجتمعات الأخرى، وأن نبذل قصارى جهدنا لتحقيق إنجازات جديدة، مع الإبقاء على كرامة موروثاتنا كما اقترحت د. مريم.

وفي الختام، ليس بوسعي الرد على جميع مشاركتكم القيمة التي قدمتموها، ولكني أودُّ التحدث عن دولتين اعتقد أنَّ لهما أهمية في مجال التعددية الثقافية، إحداهما نيجيريا، وفكرة الشمال والجنوب ليست قاصرة على السودان. وأذكر أنَّني تحدثت عن شمال السودان وجنوب السودان، وكان من المهم الحديث عن الشمال والجنوب؛ فهناك جنوب نيجيريا وشمال نيجيريا، وشمال يوغندا وجنوب يوغندا، وشمال ساحل العاج وجنوبه، وكل هذه الدول لها تعقيدات سياسية في مجتمعاتها، بل حروب في بعض المجتمعات، لذا فإنَّ التقسيم إلى شمال وجنوب له أهميته.

والدولتان اللتان أريد أن أذكرهما هما السودان ونيجيريا، وبالنسبة لنيجيريا درست ما أسميته بالموروثات الثلاثية؛ حيث توجد هنالك نقطة التقاء بين الثقافة الأفريقية والثقافة الغربية والثقافة الإسلامية في نيجيريا. ولذلك فإنَّ نيجيريا تمثل أرض معركة او منصة للانطلاق في بعض الوجوه، فهل يمكن أن تكون هذه الثقافات الثلاث المختلفة تركيبة ثقافة خلاقة بالنسبة للسودان؟ ومفاده أنَّ هذين الشعبين خلال تاريخهما الطويل - كانا يتحركان على الدوام تجاه التوحد. وخلال القرن السابع الميلادي كانت هنالك اعداد قليلة من العرب في أفريقيا، واليوم يزيد عدد العرب في أفريقيا عن العرب في بقية العالم العربي.

ومن ناحية أخرى هنالك أعداد كبيرة من المسلمين في أي بلد عربي آخر، وثمة انصهار يحدث؛ لأن هذا المفهوم الخاص «بافرواريبيا» يجعلنا ننظر مرة أخرى للسودان لنرى هل تنجح هذه التجربة وهل تصمد، وعما إذا كانت هنالك بعض العقبات، وما هو الزخم الذي ستحدثه؟ وما الذي سيحدث عند مزج العروبة بالأفريقية عبر التاريخ؟ لذا فإن هنالك الموروثات الثلاثية بالنسبة لنيجيريا الخاصة بالتآلف الخلاق. وبالنسبة للسودان فإن هنالك توحيداً تاريخياً عبر العقود والقرون والأجيال، وكلتا هاتان الدولتان لديهما الأجابات لكثير من أجزاء القارة الأخرى، والقارة بدورها لها إجابات لكثير من أجزاء العالم الأخرى. شكراً جزيلاً لكم

د. أكوك:

إنابة عنكم، أودّ أن أتوجّه بالشكر للبروفيسور المزروعي عن هذه المحاضرة الرائعة التي قدمها لنا الليلة، وأعد بعضكم بأنّ ما قاله سننشره إن شاء الله، وسأعطي من لم أستطع أن أمنحهم الفرصة في الحديث نسخة مجانية.

وأشكر البروفيسور الطيب لتعليقه الجيد، ثم عزيزي البروفيسور زكريا بشير إمام مؤسس مركز دراسات السلام والتنمية في هذه الجامعة، وأشكره جداً لاهتمامه ومساهماته تجاه جامعة جوبا، وأخيراً اقول لهم أشكركم شكراً جزيلاً لهذه الدعوة الرائعة والمعرفة التي اتحتموها لنا هذه الليلة.

،، شكراً جزيلاً،،



حوار مع: الدكتور طه جابر العلواني حول قضايا اسلامية المعرفة وهموم الواقع الاسلامي

■ أجرى الحوار أ. الطاهر حسن التوم

• د. طه جابر العلواني

إرتبط اسم د.طه جابر العلواني بمدرسة (اسلامية المعرفة) وهو التيار التجديدي الذي برز في مطلع تسعينيات القرن الماضي بإطروحة نقدية تعمل في حقل الدراسات التراثية الإسلامية وبناء مفاهيم قرآنية مؤسسة للبحث العلمي، القرآن والسنة النبوية كمصدر من مصادر المعرفة جنباً الى جنب مع منجزات العصر الحديث في حقلي العلوم الطبيعية والإنسانية.

وفي هذا الحوار تداولنا مع الرجل جملة قضايا تتعلق بواقع (الشرذمة) والخلافات بين المسلمين، وقضايا الوحي الكريم وإعتمادهم عليه كمصدر للمعرفة، كما تطرقنا لقضية العمل الإسلامي داخل الولايات المتحدة بعد ١١ سبتمبر والعقبات التي أدت الى توقف عمل المؤسسة وتوقفنا ايضاً حول الحركات الإسلامية في العالم العربي ومنهجية عملها والكثير حملناه لكم في هذا الحوار..فإلى مضابطه.

• القضية الأسخن الآن في العالم الإسلامي أن جدل التجزئة عاد من جديد؛ جدل السنة والشيعة؛ كيف يُنظر على ضوء الهموم الكبيرة في العالم الإسلامي، لإعادة هذا الجدل من جديد؟

■ الأمة المسلمة لم تستطع مرة واحدة أن تأخذ زمام المبادرة، فتعددت الانقسامات، من قوميين وإسلاميين، ماركسيون وغير ماركسيين وقضايا الشرذمة تحولت إلى قضايا شبه طبيعية، فلا دراسات أو بحوث مستقبلية ترصد ثغرات الفكر وقضايا الثقافة. «قضية السنة/الشيعة»، قضية ليست قديمة ولا حديثة وهي تعبير عن أزمة السلطة في الأمة الإسلامية، وغياب آلية لاستيعاب الآراء المختلفة وسطوة الأفكار الكلامية فانقسموا إلى فرق ومذاهب. وفي حقل السياسة يتم انتقاء مذهب من بينها لفترة، ويأتي سياسي آخر له مصلحة في تبنى مذهب آخر فيعتمده كما حدث في العهد العباسي (المأمون (الاعتزال) - المعتصم (أهل السنة والجماعة)، فكانت القوة هي الملجأ الوحيد في واقع فقدان آلية لاستيعاب الخلافات.

• إذا كانت الهموم والتحديات هي الحافز الأكبر على الأقل لجمع كلمة المسلمين، وإذا كانت الهموم والتحديات نفسها لم تجمعنا - فنحن أيضاً بحاجة إلى الجهد السياسي من جديد، وتحت ما يسمى بالتقريب هل يظل الحديث عن التقريب وهماً؟

التقريب شيء وسلوك سبل ومناهج التقريب شيء آخر، يقول تعالى: ﴿بِحَبْلِ اللّٰهِ

• رئيس المجلس الفقهي الإسلامي - امريكا الشمالية
• رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بهرندن - فريجينا الولايات المتحدة

جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ﴾ ﴿إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً﴾ويقول لرسوله (ﷺ) ﴿لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم﴾، فالتأليف منسوب إلى الله والأمة دورها في الشهادة والوسطية، وعن الأمة الإسرائيلية - يقول تعالى: ﴿فَنَسُواْ حَظّاً مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء﴾، والتقريب لا يشكل تأليفاً والتقريب ليس له آليات تجعله نافذاً وما يفعله تفعله الديمقراطية الغربي، والتقريب لم يعمل على التغيير، بل طالب بأن يحترم كل منا الآخر وهذا الديمقراطية تحققه بشكل أفضل.

● الحوار مع الآخر: في كثير من الأدبيات بدأت تطرح سؤال كيف يمكن أن نحاور الآخر ونحن في موقف من الضعف الحضاري؟!

الحوار هنا حوار بين دجاجة وثعلب، بين حمل وذئب، هذا الحوار مع آخر قوي متمكن يعرف جميع نقاط ضعفك، والإنسان الغربي يؤمن بأن البقاء للأصلح وبالتفكير الاستباقي؛ فلا يقاتلك بناء على موقفك العدائي ولا يقبل إلا أن تكون جزءاً من منظومته، ويستطيع أن يفعله حتى مع الأقوياء مثل الاتحاد السوفيتي في أيام قوته، والمسلمون يتحدثون عن محاسنهم وأنهم أناس طيبون وأنهم ليسوا أشراراً ؛ هذا لا يعني شيئاً لمن يريد السيطرة على العالم، فلا نتائج، فقط لنتحاور داخلياً ونبرز نقاط القوة لدينا ونكسر العلاقة بين الحكام الشعوب والفئات المختلفة شيعه، سنة، مذاهب، طرق صوفية..إلخ؛ فسيسعى إلى محاورتنا عند ذاك، ولكن مع ضعفنا لن يكون حوارنا أكثر من تقديم التماسات للقوي كي ينظر إلينا بعين العطف.

● من خلال وجودكم في الولايات المتحدة الأمريكية وتأسيس جامعة على مستوى الشعوب، وهناك دائماً حديث بأن الحوار على مستوى الشعوب يمكن أن يكون أفضل من المستوى الرسمي إلى مدى تلمست ذلك؟

■ عامة الشعب الأمريكي تتوفر فيه عناصر طيبة يمكن التفاعل معها، فهو يحب أن يعيش برفاهية، ولا مانع لديه أن يعيش الآخرون أيضا برفاهية دون أن ينتقصوا من رفاهيته شيئاً.. والعدوانية موجودة في الفئات التي تُجند من أجل استخدامها عسكرياً وفي حوارك معه يتساءل!.. إذا كان الإسلام بالشكل الذي تصفه وبهذه الصورة لِمَ أنتم متخلفون؟ لمَ تتقاتلون في العراق؟ لِمَ في دارفور في السودان؟ فلديه أسئلة قد يحرجك فيها، ومهما كان ردك فيصعب إقناعه بأن هناك انحرافات وأن الحاكم شكل والمحكوم شكل؛ فالحكم عنده يكون بالانتخاب. ومن الطرائف، كنا نتحدث عن نظام صدام وديكتاتورياته! فيقول أسقطوه في الانتخابات القادمة فهو يفهم هذا المنطق لا يفهم شيئاً آخر.

● أنت الآن هنا في القاهرة هل صار بعد الحادي عشر من سبتمبر العمل الإسلامي داخل أمريكا عملاً غير مقبول أو في تراجع؟

■ الأمريكي الذي لم تتح له فرصة معرفة المسلمين سواء عن مجاورة في العمل أو السكن، ولم يتعرض لمسلمين طيبين يتبادلون معه المودة، يسود عنده الخوف

ويرى أنَّ ثقافة المسلمين ثقافة العنف يصعب استيعابها. ولوجود فئات في المجتمع تغذي هذه الأفكار بدافع منافسة الوجود الإسلامي على الغرب، تزايدت حدة الخوف وبعد ١١ سبتمبر، فأصبحنا نعاني من النظم والقوانين التي تم إعدادها بعد ١١ سبتمبر، والتي غذّت مشاعر الأمريكي العادي ضد المسلمين والإسلام؛ وضد المسجد والقرآن، أيضاً ضد التاريخ والحضارة الإسلامية...الخ. لكن ما تزال هناك منافذ مفتوحة ولو أحسن المسلمون استغلالها لإعادة التعريف بأنفسهم بشكل أفضل أظن ما زال هناك آمال كبيرة بأن يعود شيء من الطمأنينة لمجاور المسلمين يسمح بأن يحيوا حياة عادية معهم بدون مشاكل.

● هذا الحوار متهم بأنه سيكون حواراً دفاعياً، بل اتهمت أنت وآخرين ممن عاشوا في الغرب بأنكم كرد فعل لضغط الآخر وثقافته بدأتم تعودون إلى التراث وتنظرون فيه نظرات تستبعد فتوى بعدم قتل المرتد، وكذا وهي بأثر الضغط الغربي وأنتم بدأتم تلفقون أو توثقون!

■ أنا شخصياً وما أبرئ نفسي ولكنني أقول وأؤكد وأرجو أيضاً أن لا يحكم أحد على ما أكتب من منطلق الجهل. فمنذ ١٢ سنة فائتة كتبت بحثي عن حكم الردة وبذلت جهداً جباراً لكي أتخلص من أي ضغط ليبرالي عليّ ولم أنطلق من فكر المقاربة؛ أي أن أقارب الإسلام إلى الفكر الغربي أو أقارن الإسلام بالفكر الغربي، وإنّما انطلقت من مرجعيتي الإسلامية التراثية وبآلياتها من أصول وفقه وعلم كلام وغيره لمناقشة هذه القضية، وبأن القرآن الكريم هو المصدر المنشئ للأحكام وأن السنة النبوية هي المصدر المبين الملزم الوحيد لهذه الأحكام التي أنشأها القرآن الكريم، فلم أجد في القرآن حكماً دنيوياً على المرتد،ووجدت السنة الفعلية خالية من أي واقعة عاقب فيها رسول الله (ﷺ) مرتداً؛ ووجدت الفقه الإسلامي أيضاً معظم الفقهاء يضعون موضوع الردة في موضوع سير الحرب والجهاد؛ ممَّا ينبه إلى أنَّ الردة التي تحدثوا عنها هي الردة المقترنة بفعل إجرامي يرفض فيه المرتد المجتمع والنظام ويثور على نظام الجماعة ويصبح عدواً لها من داخلها ومن ذلك الحديث الشريف، يقول: «التارك لدينه المفارق للجماعة»، فاقترن الدين بفراق الجماعة؛ فراق الجماعة هنا يشمل معاداتها أيضاً والكيد لها، ففي ظل كل هذه الأمور كتبت وبفضل الله، وما كتبت ناقشت فيه آيات الكتاب التي وردت في الموضوع، ثم ذهبت إلى المذاهب الفقهية الثمانية السائدة في عصرنا هذا ووجدت أقوالها وناقشتها، فهي عملية مراجعة لتراثنا من داخله وبآليات تراثية. من هنا فأنا لم أتأثر بالليبرالية ولم أحاول المقاربة ولست سياسياً لكي أحاول أن أقدم نفسي على أني سياسي مرن؛ يعني أطبق الشريعة والإسلام بمرونة، وإنما أنا إنسان تعلمت أن أراجع تراثي الإسلامي دائماً مراجعة نقدية يهديني فيها كتاب الله، ويهديني فيها ما صحَّ عن رسول الله بيان هذا الكتاب. ووصلت إلى نتاج هذه الآليات التراثية أصول الفقه والأدلة الشرعية نفسها لا غير ذلك.

● السنة النبوية....؟

■ مقاطعاً: فلا يُخلط بيني وبين الليبرالي. أنطلق من ضغوط الليبرالية وبدون دليل فقط ليقول لو نجمد الشريعة لو نوقف تطبيق الشريعة، إنني لست سياسياً وأشتغل بالعمل السياسي وليست عندي أهداف سياسية، ولست ليبرالياً أنا مسلم من علماء المسلمين، الحمد لله أنا لست من الجهلة، بذلت كل عمري حوالي ٦٠ سنة في دراسة العلوم الشرعية، وإنّما أنا أسس لعلم أسميته بعلم مراجعات في التراث من داخله وبآلياته أوصلني إلى هذه النتيجة..

● على ضوء هذا العلم الجديد الذي تؤسسه، أين موقع السنة النبوية؟ بعضهم يعتقد أنّ هناك من أراد أن تنسب السنة حتى القرآن، وآخر يعتقد أن السنة النبوية بما فيها يعني هي ليست بالدرجة الأولى، هناك من يعتبرها وحياً كالقرآن تماماً يعني فيها الغث والسمين فيها الضعيف وكذا..

في كتاب لي قيد النشر ناقشت وعالجت موضوع حجية السنة كلها جملة وتفصيلاً، أرجو أن يقرأ أيضاً بنفس العين الموضوعية المحايدة، وراجعت السنة القولية والفعلية والتقريرية والتشريعية وغير التشريعية أيضاً من المنظور الإسلامي ومن منظورات المحدثين أنفسهم ومع استخدام آلياتهم، وعلومهم في هذا المجال إضافة إلى نظرة نقدية أحياناً ونظرة اجتهادية في أحيان أخرى. وإن شاء الله من يقرأ هذا الكتاب سوف يجد فيه حلاً لإشكالية التعامل مع السنة وإشكالية الفهم. ليس هناك اختلاف وليس هناك مسلم يؤمن بالله واليوم الآخر ينكر حجية السنة. فناقشنا مثل ما ناقش الأئمة أحاديث كثيرة من الإمام مالك إلى أبي حنيفة إلى الشافعي إلى أحمد بن حنبل، سفيان الثوري.. الأوزاعي.. ابن عينيه..إلخ. واستخدمت مقاييس نقد الأسانيد وتحقيق المخطوطات، فإنما هو موقف من الداخل ومراجعة من الداخل وبأدوات هذا الداخل الإسلامي وليس بأدوات خارجية ولا خضوع إلى ضغط خارجي.

● ما هي أبرز هذه الاجتهادات؟

■ أنا لا أريد أن أستعجل بتقديم شيء، ولكن موضوع الحجية محسوم لا يسع مسلماً يؤمن بالله واليوم الآخر نكران حجية السنة، بقيت المسألة مسألة فهم وتفاصيل وتجد للفقهاء الإمام أبي حنيفة مثلاً موقفه من بعض الأخبار والأحاديث، الإمام الشافعي له موقف آخر، ولما نرجع لأسباب كتب أسباب الاختلاف بين الأئمة نجد من بينها منهم من يصحح حديثاً يضعفه الآخر لاختلافهم في السند أحياناً، ولاختلافهم في دلالات المتن أحياناً أخرى، ولتصور قيام معارضة بين حديث وحديث آخر، ومنهم حتى القرآن الكريم. وآخر ليس لديه إشكالية تعارض :لأنه وجد تأويلاً سائغاً أوَّل به. فسوف تجد كل هذا إن شاء الله في هذا الكتاب.

● يمكن أن نقول إننا نستخدم القرآن كأداة للجرح والتعديل في السنة النبوية؟

■ وصف البارئ القرآن الكريم بأنه مصدق ومهيمن، والتصديق هو عملية مراجعة ذلك التراث كما راجع القرآن تراث النبيين كافة لإعادته لحالة الصّدق التي

نزل بها، فالقرآن أشار إلى أن هناك منْ حرَّف كتب الله السابقة التوراة الإنجيل؛ كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظاً مما ذكروا به، في تحريف متعمد وفي تحريف عن طريق النسيان. وكذلك عصم هذا القرآن من كل أنواع التحريف، ولذلك أعطي صلاحية التصديق؛ يعني إعادة التراث إلى حالة الصدق والذي هو ليس ختماً حتى يقول هذا صادقا؛ لأن كيف يكون صادقاً جملة، وهو وقد قال عنها يحرفون الكلم عن مواضعه،إنما هو إعادتها الى حال الصدق ثم الهيمنة عليها داخل أو تحت جناحي القرآن الكريم، لكي يحال بينها وبين التحريف مرة أخرى.ولاشك أنه إذا ثبت تصادم بين القرآن الكريم وبين أية جزئية من جزيئات التراث أيا كانت الكلمة الأولى والأخيرة والثانية والمتوسطة في القرآن الكريم.

• هل يمكن أن ندرك ما كان تقوله السيدة عائشة، عندما رفضت حديث إنّ الميت ليعذب ببكاء أهله؟!

■ هذه استدراكات أمنا عائشة، وهي استدراكات محترمة، ومثلها جاء عن أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما) عن علي وعن عثمان وعن صحابة كثيرين، فعملية الاستدراك يعني مقبولة ومتداولة في تراثنا ورأينا الإمام أبا حنيفة (رضي الله عنه) هو أيضا في حديث مشهور صححه الأئمة مالك والشافعي «لا نكاح إلا بولي»، وكذلك وجدنا الإمام ابي حنيفة يقول: «للمرأة أن تنكح نفسها؛ لأن الله قد نسب النكاح إليها في كتابه العزيز،وقال: حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ»، وقال نعم في آية أخرى: «فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ»، ولكن نسب أيضا النكاح إليها، واستدل بأحاديث أخرى مع الأخذ بقوله لا نكاح إلا بولي تعرف إلا بتصحيح الآخرين له، فهذا لا يشكل مطعناً في الإمام، ولا مطعناً في السنة؛ لأن هذه وجهة النظر الاجتهادية القائمة على قواعد أصّل لها المجتهد، فإذا كان أبو حنيفة يرى أنّه إذا عارض الحديث ظاهر القرآن الكريم أو شيئاً يأخذ بالقرآن، إذا عارض الحديث العقل مثلاً فيعطي لدليل العقل وزناً ما! هذه قواعد اجتهادية بين المجتهد عليها اجتهاداته فإذا ثبت أنَّ هذا المجتهد أهل للاجتهاد وما أصل الاجتهاد بشكل معتبر فيكون هذا اصطلاحه وهذا اتجاهه فلا يؤخذ عليها.

• من الأشياء أيضاً القاطعة على طريق المراجعات القول بصحة بخاري مطلقاً والقول بصحة مسلم مطلقاً.

■ هذا ينبغي أن يخضع لمراجعة حديثية شاملة على ضوء عدة أشياء البخاري نحن نعرف ان هناك ما يزال حوالي ٢٥ نسخة منهم مخطوطة لم يجري تحقيقها والذين يطلعون على بعض هذه المخطوطات والمطبوع قد يجدون بعض إختلافات في كلمة في حرف في اي شئ من هذا انا اعتقد أولا يجب إخضاع هذه الكتب كلها لتحقيق العلمي تحقيق دقيق من أهل الفن ومن الخبراء في الحديث يقارنون المخطوط بالمطبوع والمطبوع بالمطبوع الى أن يصلوا الى النص السليم الذي يستطيعون ان يقولوا هو هذا الذي كتبه البخاري بخط يده او أملاه بعد أن يصلوا الى هذا هناك مراجعات اخرى في ضوء مثلاً ان احدد هذا الحديث هل خضع

لمقاييس نقد الاسانيد ونقد المتون معاً أو خضع لنقد الاسانيد ولم يخضع لنقد المتون فإذا اخضعته لنقد المتون ربما أحصل على نتائج معينة قد لا تكون في ذهن من رجع الى منهجية الإسناد وحدها ولم يقرنها وبمنهجية مقاييس نقدية المتون مثل هذه الأمور قد تعطي بعض المتغيرات ويجب أن تؤخذ بشكلها العلمي وفي إطارها العلمي دون تراشق ودون تعميمات فالتعميم قد يخرجنا عن الناحية العلمية ويبعدنا عنها ويجعل القضية قضية تراشق بما يشبه الشعارات واحنا في ثقافتنا العامة رسخت عملية الثقة المطلقة في البخاري خاصة في مجال أهل السنة بحيث أن تسمع العامة حتى لم يخطئ في القرآن الكريم بقولك واحنا غلطنا في البخاري فكأنا مع ملاحظتها هذه الثقافة المستقرة في الأذهان والنفوس وكذا وملاحظة الجهد الهائل الذي بذله الإمام البخاري وبذله الأئمة المحدثون مسلم وغيرهما كل هذه ينبغي أن تأخذ بعين الإعتبار ولكن هذه كلها ما لا تمنع مراجعة بشروطها وباصولها لي ربما اما أن تصل بعد المراجعة لتكون نعم كل للبخاري صحيح او أن تقول والله للبخاري ايضاً معلقات هو في البخاري أحاديث يعني ربما لوحظ على بعض رواتها البخاري وغير البخاري بما في مسلم يكون انتقد وهو تلميذ البخاري إنتقد أحد الرواة ومعروف أن البخاري له تاريخه الذي عرف فيه برجال ورواته الذين إعتمد عليهم وليس كل هؤلاء مقبولين عند جميع أهل الحديث وانما نجد بعض المحدثين ينتقدون هذا ونجد أن الإمام الدارقطني وهو في مستوى البخاري اخذ على البخاري حوالي ١٢٠ حديثاً فالمراجعات في تاريخنا وفي تراثنا له موقع أصيل ولكن ينبغي أن تتم من أهلها ولا ينبغي أن تستخدم للتراشق وتبادل الإتهامات وتخرج من إطارها العلمي البحثي الدقيق الموضوعي إلى إطار الايدولوجي..

• أحياناً يمنعون أنفسهم بدافع لولا هيبة الصحيح.؟

■ ليس هذا بمقبول موضوعياً للصحيح هيبته ولربما من هيبته واحترامه أن تراجع بعض ما في نفسك من شئ ولكن راجعه بقواعد علمية والموضوعية معقولة ونحن نعرف أن المغرب الى يومنا هذا يقدمون مسلماً على البخاري ويعتبرون مسلم اولى بالتقديم من البخاري والمشارقة يقدمون البخاري عن مسلم ! فهذه مواقف لها في تراثنا من جزور وفي حاجة الى فهمها في حاجة الى تعليمها في حاجة الى إحياءها والكف عن بعض اخذ الموضوعات العلمية بطريقة تشبه الشعارات يجئ احد ينتقد لك شخصاً ما ربما كان يتهمه بالكفر والفسق دون اي دليل لأن من سمع عن فلان شيئاً وهل سمعت من فلان شيئاً ولديكم في السودان مثل هذا الجدل..

• قيل أن شيخ طه خضع للضغط الغربي فأصدر كتابه عن المرتد قيل أيضاً خضع للضغط السلفي في منطقتنا فأصدر كتاب بن تيمية وإسلامية المعرفة؟

■ انا بالنسبة لي حينما كنت اقود حركة اسلامية للمعهد العلمي كان يهمني أن يكون خطاباً لجميع فصائل الأمة لم أكن أستريح لان يحرم أي فصيل من الأمة من هذا الخطاب ولما وجدت أن إخواننا السلفيين استغربوا هذا الخطاب وهاجموه دون دراسة متعمقة لهذا الخطاب حاولت أن أضع أيديهم على شئ من هذا لا أنكر

ولكن كانت لدي قائمة بحوالي عشرة أعلام من المسلمين إلى إمام الحرمين الإمام الغزالي الأمام الشافعي وكنت أريد أن أكتب سلسلة مثلاً أمام الحرمين وإسلامية المعرفة الإمام الشافعي الإمام الغزالي ولكن حقيقة وجدت أن البداية لابن تيمية مع وجود هذه الثورة أولى من غيره فهو فرق بين الخضوع لاتجاه ما وبين محاولة الوصول إليه بخطاب في صالحه ولكن هو هناك من يشوش عليه ولا يجعله يرى هذا الخطاب على حقيقته فأنت تحاول أن تقدم خطابك له من مدخل يعرفه أو يثق به فحينما أقدم هذا الخطاب بأنه خطاب يمكن نسبته للإمام الشافعي يمكن نسبته إلى أمام الحرمين بشكل أو بآخر يمكن نسبته للإمام الغزالي الذي قام به بعلوم الدين أو إحياء علوم الدين يعتبر ركن من أركان إسلامية المعرفة...الخ فلست بهذا لا يقال خضع ولكن يقال حاول أن يوصل خطابه إلى كذا فرق بين التعبير السلبي والتعبير الإيجابي.

● **هل نجحت؟**

■ انا أظن على الأقل أن هناك شئ مطروحاً يمكن أن يقرأه من أراد ليس لدي مقاييس أقيس فيها الرأي العام مثلاً لو فرضنا أن لدي تتبع او لدي جهاز متابعة سواء في المعهد او في اية مؤسسة أخرى اقوده بنفسي يمكن أقول ما هي مشاعر الاتجاه السلفي مثلاً قبل وبعد واعمل قياس رأي بشكل علمي لأقول والله هذا الكتاب قد أثر مثلاً بنسبة ١٪ واحد في الالف، ما عندي مقاييس ولم افعلها وهي يعني غير مستعملة في اطار اطروحاتنا وخطابنا وأتمني استعمالها الذي سوف يوضح لنا مدى استجابة الرأي العام عندنا للأفكار وكيف يستقبل الأفكار وكيف يتأثر بها وكيف يرفضها هذه ستعود على المفكر وعلى التربوي وعلى الأستاذ بفوائد كثيرة لا .

ما قلت يحتاج الى كل طلبة العلم وارجو أن لا يحول بينهم وبين قراءتها باعتبارها من ادق النماذج لمواجهة التراث من قبل أهلية المخلصون له الملتزمون به الذين لم يتأثروا بليبرالية او سواها لو تأثرن بالليبرالية انا الأمريكية او غيرها لكان لي موقف آخر يمكن الآن في العراق في الكرسي الكبير الأعلى..

● **مشروع إسلام المعرفة انتهى إلى عموميات واستنفدت كثير من الطاقات في معركة الشعار أو انتهت أيضاً إلى مفاهيم يشكلها الجالس على كرسي المعهد؟**

■ هو لو استقبلت من أمري ما أستدبرت لم ابدأ لا بطرح شعار ولا طرح خطط أسلمة وانما كنت ابدأ باحياء حاسة النقد لدى الباحث المسلم والعالم المسلم والأستاذ المسلم فإذا احييت حاسة النقد بشروطها والنقد للغربي والنقد للإسلامي وصار عندي الباحث الناقد لكل التراثين اظن والحالة هذي كنا نصل الى نتائج افضل بكثير من النتائج التي وصلنا اليها الآن ولكن امتنا يعني في طور ما تعلم تسوده الحزبية والشللية وتسيطر على عقلية ابناءه بما فيهم المتعلمون عقلية الاستسهال والرغبة في السهل والتحويل الى شعار فلذلك أنت تجد إذا جلست على منبر سواء في مسجد أو مكان في جامعة او غيرها وقدمت محاضرة

ما فرضاً تحلل فيها واقعاً الأمة ومن السهل ان تجد من يسألك أحدهم طيب ما هو المخرج؟ اجري بنا نحو المستقبل لا يريد أن يفكر، قضية أمة بان أجعل منها قضية لتعليم الإنسان نقد تراثه ونقد تراث الآخر بقواعد علمية التي قام عليها النقد من فجر التاريخ الى يومنا هذا واستفيد منها من القرآن الكريم الذي نقد تراث الأمم الأخرى والسابقة وأبحث عن توليد البدائل الأساسية من القرآن الكريم باعتباره المصدر المنشئ. فشغل العنصر المنظر القادر على التنظير عن أن يعمل على تعميق قضية النقد وكيفياته وضرب الأمثلة والنماذج له ثم قضية التوليد وكيف تكون والمحددات المنهاجية التي تتبع بهذا لذلك ان تشوف الف وعشرين من تلك الجهود وكان الناس مازال يدورون حول الشعار وحول التسمية وهل هي إسلام المعرفة او اسلمة او توجيه للعلوم او تأصيل للعلوم وماذا لأنها عقلية الاستسهال يريد منك وصفة جاهزة تحل كل المشاكل ولكن أن يتعلم كيف يفكر يرفضه لأن تعلم على الراحة العقلية والاسترخاء العقلي فانت تريد ان تسحبه الى عمليات اجتهاد هنا كان ان ينبغي أن نصر نفضل نحفر في هذه الناحية لأن يتشكل جيل من العلماء الناقدين لتراثنا وتراث غيرنا وبمقاييس قرآنية ونبوية وبعد النقد كيف نولد كان الآن حالتنا مختلفة وكان يكون عندنا فصائل جيدة في مختلف انحاء العالم الإسلامي قادرة على التوليد المعرفي وليست التقليد فتفضل تدور اما في اصول الفقه واما في كذا لكي تعمل تأصيل او نعمل اسلمة او تعمل توجيه لا كان يمكن أن تكون عندنا عقليات اجتهادية تتعامل مع الأصول تتعامل مع الوحي تتعامل مع العقل الإنساني، تتعامل مع الإنسانية بشكل أفضل بكثير.

● والآن كيف الطريق؟

■ العودة الى ما اضعناه انه نريد جيل من العناصر الشابة التي تمارس النقد من منظور إسلامي ومن المنظور القرآني والنبوي والحضاري الإسلامي العمراني قائم على العمران وبعد أن تكوين أجيال من النقد لهذا التراث ستحصل عملية التوليد ولكن ايضاً علينا أن نقودها بمنهجية مرتبطة بالقرآن الكريم بسنة برسول (ﷺ) تجمع بين القراءتين قراءة القرآن بوحدته البنائية لكي يكون عند توليد معرفي قائم على هضم ما حولنا من أمور نقدناها وغربلناها وميزنا مقبولها من مردودها آنذاك يمكننا الوصول إلى الأفضل.

● تمت المراجعة الآن للمسيرة!

■ نحن في الجويمعة الصغيرة نعمل في برامجنا على التأسيس لها هذا الأمر وكتابات الدكتورة منى ابو الفضل وكتاباتي وحتى الإخوة والأخوات الذين تدارسنا معهم أو درسوا علينا همهم الأساسي هذا التقييم؟

● أين الخطاب السياسي الإسلامي من همومكم هناك العديد من الحركات الإسلامية التي قامت في المنطقة تحت شعار الإسلام هو الحل والآن هذه الجهود ادت الى صدامات إلى انقلابات! كيف تنظرون؟

■ أنا أنظر أن الخطاب السياسي الإسلامي فيه كثير من عناصر الضعف

أكثر مما فيه من عناصر القوة لأنه هو الآخر لم يستطع أن يبني لنفسه خطاباً سياسياً إسلامياً يقوم على عملية الإصلاح ولم يتأثر بمنهاج النبوة الإصلاح والتغيير والتجديد لم يأخذ بنظر الاعتبار المتغيرات العالمية كلها خلط بين عملية الدعوة العامة إلى الإسلام وبين التأسيس على التاريخ خلط بين التأسيس على التاريخ الإسلامي أوتاريخ المسلمين والنص الشرعي وهذا الخط لم يمكنه من رؤى شاملة واضحة فبدأ يلجأ للشعارات هنالك خطيئة اعتبرها وهو أنه حينما قدم نفسه قدم نفسه لجمهور الأمة من المنظور الحزبي الشائع في القرن الماضي في عصرنا هذا ايضاً الذي انبثق عن المؤسسة الغربية فأصبح لما نقول الجبهة الفلانية أو الحزب الفلاني كأننا نقول الحزب الفلاني ادى هذا إلى أن تتحول الى جزء من العالم.النخبة منفصل عن جسد الأمة فنظر إليها كما ينظر الى الشيوعي القومي او اي تنظيم آخر وانت بتصرفاتك اخذت تصنف الناس بحسب الولاء لا بحسب الإنتماء الى الأمة بل الإنتماء للشخص او الإنتماء للجهة (الطائفة-الفرقة) من مجموعة.. ارتكبت عدة أخطاء اعتقد الإخوة المشتغلين بالهم السياسي ولست منهم يحتاجون كما يحتاج المنشغلين بالهم الفكري إلى المراجعات من أوله إلى آخره..

• والحركة الإسلامية السودانية.

■ انا لم ازر السودان منذ فترة طويلة وحرمت منه ولم اتابع من الخارج لاني أعرف أن المتابعة في الخارج لا تفيد، والفترات التي تابعتها كانت فترات متباعدة.

• الجهود الفكرية وآراء الشيخ حتى الترابي وما اثير من صحتها؟.

■ لم أتابع كثير، حسن صديق ولكن هو على صورة اختارها لنفسه وهي صورة سياسية واذا نظر فالتنظير من أجل خدمة العمل السياسي التنظير الفكري فهو نعتبره منظراً لفئة ذات شكل معين وتحكمها اهدافها السياسية الإقليمية خاصة فليس لي أفكار عميقة عما يطرح.

• خضوعكم ايضا للسلفية دليل آخر على كل ما كتبه حاج حمد ظل حبيس النسخ المحدودة التداول؟

■ الأخ ابو القاسم عليه رحمة الله لم يمر بالمراحل الأكاديمية التي يمر بها الآخر فكانت بحوثه ودراساته تجرى بشكل فيه بعض الأحيان تساهل في الجانب الأكاديمي، أحياناً يشمل الشكل وأحياناً شيئا من المضمون ويزيد أحياناً من هذا فإنّ كتبه ما تحتاج إلى مراجعات وتحتاج الى تحرير بعض القضايا والأطروحات الفكرية، فمثلاً أن يعلل قضية أعداد الركعات بقضية الشمس والقمر نرى أن هناك أمورًا تحتاج لمناقشة وتعديل بما أنّك شخص تقدم خطاب فكري لجمهور أنت رصدت خصائصه أن تقبل بمناقشة هذا الفكر أنّ هذا المفكر لو تقول له لو عدلت كذا لو سمحت لنا أن نعطي الكتاب لمحرر يفعل فيه كذا لكي يكون قابلاً للطبع العام، كان رحمة الله عليه يعارض معارضات شديدة وأحياناً يصرّ على مستوى الكلمة أنا أدرك هذا كإنسان مارست عملية التأليف أن الإنسان ينظر إلى

كلمات كتبها كأنها أبناءه؛ فيرفض التفريط أو التعاون، كان هذا الأمر شديد بالنسبة لمؤسسة[×] لها لجان تقوم على عمليات النشر، فلا نستطيع أن نُحمّلها مسؤولية كذا، ولا نستطيع أن نقول إنّها حسبت هذا الفكر لا، وأنا أقولها وأنا خارج المؤسسة وقيادتها في الوقت الحاضر. أنا كنت في كثير من كتاباته - رحمة الله عليه - في حوار بيني وبينه أناقشه في كتابين منهم على الأقل. كان يأتي الى واشنطن في حوار وأناقشه في الكتاب من ناحية مرجعية الفقهاء، وأطلب منه التعديل، فكان يقبل مني شخصياً، ولكنني لا استطيع متابعة ما أطلبه منه وال يمكن أن أقوم بمراجعة كل شيء، كنت أشتغل مع المسيري مع عمارة مع البشري فلم يكن يقبل أي تقرير يأتي من أحد إلا إذا أنا جلست معه، وكنت أنفق معه ليالي كاملة حتى يقتنع بتغيير عبارة، وهذا لم يكن مريحًا للمسئولين في النشر، فكنت أتحايل لكي أكتب طبعة محدودة التداول في حدود ٣٠٠ نسخة ليتم بعد تداولها طباعتها وهذا حدث بالفعل. وكتبه محفوظة لدينا ولم تضع..

وجاء من يطبعها وهو طبع قسمًا منها قبل وفاته. وقد أسهم إسهاماً نقدره ونحترمه.

• نختم معك كيف تنظر للمشهد الإسلامي على ضوء ما تقومون به من جهود، ورغم كثرة المشاكل ما هو إحساسك؟

■ قد تأتي المشاكل فكلنا بشر وإحباطات، خاصة حينما تتقدم السن ونشعر بمحدودية ما تحقق، وإنّ مشكلات الأمة لا تزال أوسع. لكن أنا أعرف الله تبارك وتعالى جعل المستقبل لهذا الدين ووعدنا بآيات ثلاث بحتمية ظهوره وأرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، والنبي (ﷺ) في عشرة أحاديث بشّر بأن هذا الأمر بالغ ما بلغ الليل والنهار لم يُقس عمر الإسلام ولا عمر الأمة بأعمار الأفراد، ولا المؤسسات؛ وإنّما يُقاس بعمر الحياة والعاقبة للمتقين يرثها لمن يشاء من عباده ويرثها عبادي الصالحون، فأنا مؤمن بهذه الحقائق إيمانًا مطلقًا، ومؤمن بكل ما قدمناه، نحن نرجو الله أن يبارك فيها وأن يجعل فيها جزءًا من هذا المشروع المتصل مشروع النبوات كافة...

• أين موقع موضوع الجهاد في كتابك عن المراجعات؟

■ موضوع الجهاد فريضة قائمة إلى يوم الدين لا يمكن إنكارها ولا نفيها ولا التحايل عليها بأي شكل من الأشكال، لكن لا بدّ من النظر إلى تطور مفاهيم الحرب والسلام والمعاهدات كيف ومتى وأين، والإعداد وإعادة بناء الأمة وكل المتغيرات العالمية والدولية والمحلية أخذها بعين الاعتبار - يؤدي إلى تحقيق مقاصد الجهاد وإلى أن لا يتحول الجهاد من وسيلة لإعلاء كلمة الله إلى وسيلة لإعلاء كلمة قوم أو وطن أو إقليم أو حزب، هذه كلها ينبغي أن تأخذ حقها من المراجعة.

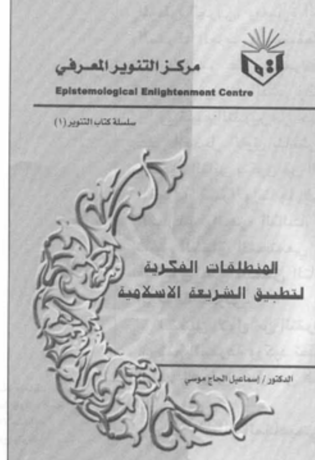
× المعهد العالي للفكر الاسلامي.

■ إصدارات مركز التنوير المعرفي ■









نحو اقامة مجتمع المعرفه:
قراءه فى تقرير التنميه الانسانيه العربيه ٢٠٠٣



• د.عثمان سراج الدين

منذ أن صدر تقرير التنمية الإنسانية العربية الأول فى العام ٢٠٠٢م - كان الاتجاه السائد عند مُعدِّيه هو البحث عن سد نواقص التنمية الإنسانية العربية، والتى حددها التقرير فى ثلاث، هى:

- الحرية.
- المعرفة.
- تمكين المرأة.

وعلى الرغم ما أثير عن تقارير التنمية العربية من انتقادات إلاَّ أنَّها ألقت بحجر على الماء، واستطاعت رغم ضعف المعلومات - أن تقدم تصورا يمثل كثيرا من الواقع العربى فى قضايا التنمية الإنسانية.

والتقرير الذى نحن بصدد تقديم قراءة فيه يعالج أحد نواقص التنمية الإنسانية فى المجتمع العربى وهى المعرفة. وعلى الرغم من الإحباطات التى صوّرها لنا التقرير فى نشر وإنتاج مصادر المعرفة فى البلدان العربية، إلاَّ أنَّه يمثل أهمية بالغة من حيث كم المعلومات الواردة فيه، والأسلوب المنهجى الذى اتبعه التقرير، وتبيان الحالة الراهنة للمعرفة فى المجتمع العربى، إضافة لما قدَّمه من رؤى استراتيجيه لبناء مجتمع المعرفه فى الوطن العربى، وبعبارة أخرى استطاع التقرير فيما يختص ببناء مجتمع المعرفه العربى أن يضغط على الجرح.

والتركيز على المعرفة كما يقول مُعدّو التقرير يتأتى باعتبارها أداة لتوسيع خيارات البشر وقدراتهم للتغلب على الحرمان المادي.

وينقسم التقرير من حيث المحتوى إلى أربع أجزاء: الجزء الأول، يحتوى على الفصل الأول يناقش الأساس المفهومي للمعرفة ومجتمع المعرفة، والجزء الثانى يتكون من الفصل الثاني وحتى الخامس يتناول حال اكتساب المعرفة نشرًا وإنتاجًا فى البلدان العربية والسياق التنظيمي لاكتساب المعرفة، والجزء الثالث، يتكون من الفصل السادس حتى الثامن؛ يتناول تأثير السياق المجتمعي على حال اكتساب المعرفة، أمَّا الجزء الرابع، فيحتوى على الفصل التاسع الذي يقدم رؤية استراتيجية لبناء مجتمع المعرفة العربي.

الفصل الأوَّل من التقرير المعنون فى المفهوم: يعتمد فيه التقرير على أنَّ شحَّ المعرفة وركود تطورها يزيد من تضاؤل فرص التنمية، خاصة وإنَّ البنك الدولي جعل من فجوة المعرفة المحدد الرئيسي لمقدرات الدول فى العالم.

وفى الإطار المفاهيمي يضمن التقرير أنَّ المعرفة تتكون من البيانات

• استاذ مساعد
جامعة جوبا - قسم علم الاجتماع و الانثروبولوجيا

والمعلومات والإرشادات والأفكار أو مجمل البنى الرمزية التى يحملها الإنسان أو يمتلكها المجتمع فى سياق دلالي وتاريخى محدد، وتوجه السلوك البشرى فى مجالات النشاط الإنسانى كافة.

وبالتالى فإنَّ المعرفة حالة إنسانية أرقى من مجرد الحصول على المعلومات، ويفرق التقرير بين الثروة المعرفية ورأس المال المعرفي؛ فالأولى هى مجمل الأصول المعرفية أو جماع المعارف أو البنى الرمزية فى المجتمع، بينما الثانية هى ذلك القسم من الثروة المعرفية الذى يستخدم فى إنتاج معارف جديدة.

وفق هذا السياق ينحى التقرير إلى أنَّ واقع منظومة اكتساب المعرفة كمصدر للتنمية الإنسانية تواجه فى البلدان العربية أزمة مركّبة يفرضها السياق المجتمعى، ويصورها كمحددات مجتمعيه لاكتساب المعرفة، ويرى التقرير أنَّ هناك أربعة جوانب مهمة للسياق الاجتماعى لمنظومة اكتساب المعرفة فى البلدان العربية:

- العلاقة مع النشاط المجتمعى خاصة فى ميدان الانتاج.
- دور الدولة.
- البُعد القومى.
- البيئة العالمية.

وبالنسبة لارتباط التنمية الإنسانية باكتساب المعرفة ومدى توظيفها فى خدمتها، يرى التقرير أنَّ ذلك مرهون بالبنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كما هو مرهون بقيام عديد من المؤسسات المجتمعيه بفعاليتها.

وفى نفس الفصل يقدم التقرير وصفا لمجتمع المعرفة حيث وصفه بذلك الذى يطلق على الطور الراهن والاحدث من مسيرة التقدم البشرى كما يتبلور فى المجتمعات البشريه الاكثر تقدما، ويقصد بمجتمع المعرفه ذلك المجتمع الذى يقوم أساسا على نشر المعرفة وإنتاجها وتوظيفها بكفاءه فى جميع مجالات النشاط المجتمعى، وصولاً لترقية الحالة الإنسانية، وبعبارة أخرى إقامة التنمية الإنسانية.

ويُقدّم التقرير وفقا للإطار المفاهيمي المُقدَّم عن المعرفة إشكاليات تحيط بمشروع إقامة مجتمع المعرفة فى البلدان العربية ومعوقات مجتمعية تؤدّي إلى الإحجام عن إنتاج المعرفة، منها الصراع الثقافى الدائر بين تيارات سياسية، والاستبداد السائد فى الدول العربية وضعف الإمكانيات المخصصة لنشر المعرفة وإنتاجها.

الجزء الثانى من التقرير المعنون: بحال المعرفة المعرفة فى البلدان العربية، والمُقسَّم إلى عدد من الفصول - تناول راهنية المعرفة من خلال تحليل عمليات نشر المعرفة وإنتاجها واكتسابها.

ويبدأ هذا الجزء من التقرير بتقديم تحليل وتقييم عملية نشر المعرفة فى البلدان العربية فى راهنيتها بدراسة لحال التنشئة والتعليم ووسائل الاعلام التقليدية والحديثة والترجمة.

والمعنى بنشر المعرفة هنا هو تجاوز مجرد نقل المعلومات والبيانات إلى كيفية تحول المعلومات إلى مخزون معرفي قادر على تفعيل عملية إنتاج المعرفة وتكوين رأس المال المعرفي الذى يسهم فى التنمية الإنسانية.

بالنسبه للتنشئة يظهر التقرير أنّه على الرغم من التعديلات التى طرأت على أسلوبها إلاّ أنّها لا زالت تعاني من التسلط والقهر المجتمعى ممّا تضعف من مهارات اتخاذ القرار فى طريقة التفكير.

فيما يختص بالتعليم فقد أولى التقرير عناية خاصة بالتعليم النوعي باعتبار أنّ نوعية التعليم تمثل أكبر المعضلات فى نشر المعرفة، فالسمة العامة هى تردّي نوعية التعليم وتناقص الإنفاق على التعليم خاصة من العام ١٩٨٥ فى كل البلدان العربية، فركز التقرير على نوعية التعليم ما قبل المدرسى الذى يؤكد التقرير فيه على أنّ نوعيته فى البلدان العربيه ما زالت لا تلبي متطلبات النهوض بمقدرات الاطفال وتنميتها. ويركز التقرير فى هذا الاتجاه أيضا على المناهج وأساليب التعليم وسياسات التعليم، وهنا يرى التقرير أنّ السياسات التعليمية فى كثير من البلدان العربية يعيبها غياب رؤية متكاملة وواضحة للعملية التعليمية وأهدافها من حيث محتوى المناهج وشكل الامتحانات وعملية تقييم التلاميذ ووضع اللغات الأجنبية، وهذه الأخيرة - وأعنى بها وضع اللغات الأجنبية - أشار التقرير فيها إلى أنّ بعض البلدان العربية رؤيتها فيها واضحة، وبالذات لبنان.

كما أنّ التقرير يوضح أنّ هنالك صعوبات فى مسألة قياس وتقييم نوعية التعليم بسبب قلة البيانات والمعلومات المتاحة وغياب القياسات المقارنة بين الدول العربية نفسها وبين البلدان العربية وباقي العالم.

أمّا بالنسبة لنوعية التعليم العالي، فالتقرير يؤكد على أنّ السّمة البارزة لمؤسسات التعليم العالى فى البلدان العربية هى حداثة العهد، فثلاثة أرباع الجامعات العربية أنشئت فى الربع الأخير من القرن العشرين ولا يتعدى عمر ٥٧٪ منها الخمسة عشر عامًا. ويبرز التقرير عددا من العوامل التى تؤثر فى نوعية التعليم المقدم فى مؤسسات التعليم العالى فى البلدان العربية.

أمّا بالنسبة لوسائط الاعلام فى نشر المعرفة فقد اهتم التقرير بتحديد نوعين من وسائط الإعلام، التقليدية والحديثة. ويؤكد التقرير أنّ الإعلام العربي والنفاذ إليه وبنيته التحتية يعانى الكثير مما يجعله دون تحدي مستوى بناء مجتمع المعرفة، ويصل التقرير إلى هذه الحقيقه من خلال عرض أرقام وإحصائيات مقارنة فى وسائط الإعلام مثل الصحف

وأجهزة الراديو والتلفزيون. فمثلا يذكر التقرير أن عدد الصحف فى البلدان العربية ينخفض إلى أقل من ٥٣ صحيفة لكل ألف شخص، مقارنة مع ٢٨٥ صحيفة لكل ألف شخص فى الدول المتقدمة. والتقرير أيضا يشير إلى أنَّ هنالك طفرات حدثت فى الفضائيات التلفزيونية، لكن لا زال يعيب عليها النقص الحاد فى مراكز المعلومات وخاصة الأخبارية.

أمَّا بالنسبه لشبكة الاتصالات الهاتفية يقرّ التقرير أنَّ بعض الدول العربية قطعت شوطاً فى تطوّر بنيتها التحتية فى هذا المجال، لكن تظلّ السمة العامة محصورة فى المؤشرات الأدنى على المستوى العالم؛ فخطوط الهاتف عددها فى العالم العربى يصل إلى خِمس نظيرها فى العالم المتقدم؛ فلا يتجاوز عدد خطوط الهاتف ١٠٩ خطا لكل ألف نسمة، فى حين تصل فى الدول المتقدمة إلى ٥٦١ خطّاً لكل ألف نسم، ولكل عشرة من المواطنين العرب هاتف واحد، مقابل خطًا واحدًا لكل ١،٧ من المواطنين فى الدول المتقدمة، وأيضا يشير التقرير إلى وجود أقل من ١٨ حاسوب لكل ألف شخص، مقارنة مع المتوسط العالمى ٧٨،٣ حاسوب لكل ألف شخص، واقتصار عدد مستخدمى الإنترنت على ١،٦٪ من سكان الوطن العربى.

ويخلص التقرير فى هذه الجزئية إلى أنَّ وسائل الإعلام بأوضاعها الراهنة كمّاً ونوعًا تواجه عدداً من معوقات نشر المعرفة، ويتبدّى ذلك فى:

لم يتحقق للناس فى الدول العربية النفاذ إلى وسائل الإعلام بالقدر بالكافى مقارنة بالمعدلات العالمية، وقياسا لعدد سكان الوطن العربى.

لم يتحقق للناس فى الدول العربية الانتفاع بما تقدمه هذه الوسائل بالنوعية المطلوبة، وبالتوازن والعدالة اللازمين.

لم يتحقق للناس فى الدول العربية المشاركة بالصورة المأمولة كفاعليين إيجابيين، وليس كمتلقيين سلبيين.

بالنسبه للترجمة كأحد قنوات نشر المعرفة؛ فالتقرير يوضح أنَّ متوسط الكتب المترجمة لكل مليون من السكان فى الوطن العربى فى السنوات الخمس الأولى من الثمانينيات ٤.٤ كتاب، أي أقل من كتاب واحد فى السنة لكل مليون من السكان، بينما بلغ ٥١٩ كتابًا فى المجر، و٩٢٠ كتابًا فى أسبانيا لكل مليون من السكان.

أمَّا الفصل الثالث من الجزء الثانى المعنون بإنتاج المعرفة - فيعطى صوره عن إنتاج المعرفة فى البلدان العربية فى المجالات العلمية والثقافية والأدبية والفنية، ويجيب هذا الفصل عن ما هية السبيل للنهوض بإنتاج المعرفة، والوسائل التى تُمكّن من توطين العلم دون الوقوف عند استيراد تطبيقاته ونتائجه.

ويُعطي التقرير فى هذا الفصل واقعًا راهنًا عن نشر البحوث العلمية فى البلدان العربية، ويخلص إلى أنَّ النشاط البحثى العربى ما زال بعيدا عن عالم الابتكار، فمعظمة تطبيقى وقلة منه تتعلق بالبحث الأساسي، أمَّا البحوث فى تقانة المعلومات والبيولوجيا الجزئية فتكاد غير موجودة، وهذه الحقيقة توصل إليها التقرير من خلال واقع عدد منشورات العلماء العرب فى دوريات علمية عالمية محكمة فى الثلاث عقود الماضية.

تعرَّض هذا الفصل أيضاً لواقع نشر الإبداع الفنى والروائى والمعيقات التى تواجهه ووضعه الراهن فى البلدان العربية.

الفصل الرابع من الجزء الثانى فى التقرير - والمعنون تحت قياس المعرفة فى البلدان العربية - خلص إلى أنَّ هنالك صعوبات تواجه قياس المعرفة فى البلدان العربية، وأن البلدان العربية تتخلف عن البلدان الناهضة فى العالم الثالث- ناهيك عن تلك الرائدة فى إنتاج المعرفة- فى امتلاك مقومات مجتمع المعرفة، سواء كان رأس المال البشرى الراقي النوعية، أو كمّ الإنتاج المعرفي.

الفصل الخامس المعنون تحت السياق التنظيمى لاكتساب المعرفة يناقش نقل وتوطين التقانة، يزيد من الغمامة السوداء حول قيام مجتمع المعرفة العربية ويفاقم من خيبة الآمال، فهذا الفصل يخلُص إلى أن خبرة البلدان العربية فى نقل وتوطين التقانة أو حتى التوظيف الفعال لرأس المال البشرى تواجهها مشكلات اساسية تحد من فعالية نسق الابتكار وإنتاج المعرفة فى البلدان العربية.

الجزء الثالث من التقرير المعنون تحت السياق المجتمعى المؤثر فى اكتساب المعرفة يتكون من ثلاثة فصول؛ من السادس حتى الثامن يناقش تحليل وتفسير تردِّي اكتساب المعرفة فى البلدان العربية فى منظور السياق المجتمعى من خلال ثلاثة أبعاد، هي: الثقافة، والبنية الاجتماعية والاقتصادية، والبنية السياسية قطريًا وإقليميًا وعالميًا.

بالنسبه لدور الثقافة فى بناء مجتمع المعرفة أشار التقرير إلى أن مكونات الثقافة العربية لا تتعارض مع اكتساب المعرفة؛ حيث إن جوهر الثقافة العربية يمكن أن يحمل فى طياته إقامة مجتمع المعرفة، بل إنَّ متانة الثقافة العربية وغناها يمكن أن يشكلا حصانة للمجتمعات العربية فى مواجهة تيارات العولمة.

بالنسبه للسياق الاجتماعى والاقتصادى يوضح التقرير أنَّ هنالك سمات بارزه فى البنية الاجتماعية والاقتصادية العربية تقف عائقا أمام اكتساب المعرفة فى الوطن العربى.

بالنسبه للسياق السياسى، التقرير يرى أنَّ المعوقات السياسية لاكتساب المعرفة أشدّ وطأة من سابقتها، فلا زال المجتمع العربى فى حاجه إلى

الحرية لتدعيم الحكم الصالح، وفى أمس الحاجة إلى بلورة موقف إيجابي من العولمة لخدمة بناء مجتمع المعرفة.

الجزء الرابع من التقرير والآخير والذي يحتوى على الفصل التاسع والمعنون تحت رؤية استراتيجية، هذا الفصل يقدم رؤى استراتيجية لإقامة مجتمع المعرفة فى البلدان العربية، هذه الرؤية المستقبلية تنتظم حول أركان المعرفة، وتتمثل فى:

١- إطلاق حريّات الرأي والتعبير والتنظيم، وضمانها بالحكم الصالح.

٢- النشر الكامل للتعليم راقي النوعية مع إيلاء عناية خاصة لطرفي المتصل التعليمى وللتعليم المستمر مدى الحياة.

٣- توطين العلم وبناء قدرة ذاتية فى البحث والتطوير الثقافى فى جميع النشاطات المجتمعية.

٤- التحول الحثيث نحو نمط إنتاج المعرفة فى البنية الاجتماعية والاقتصادية.

تأسيس نموذج معرفى عربى عام أصيل ومستنير يعتمد على:

العودة إلى صحيح الدين، وتخليصه من التوظيف المغرض.

النهوض باللغة العربية من خلال إطلاق نشاط بحثي ومعلوماتي يعمل على تعريب المصطلحات العلمية.

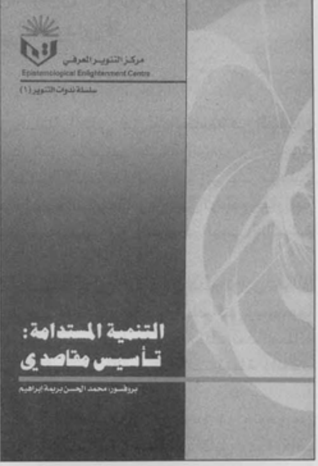
استحضار إضاءات التراث المعرفي العربي وإدماجها فى لحمة النموذج المعرفى العربى بشكل يتجاوز التفاخر الأجوف إلى التمثل لمتأصل لأسباب اذدهار المعرفة فى العقول والبنى المؤسسية العربية.

إثراء التنوع الثقافى داخل الأمة، ودعمه والاحتفاء به من خلال حماية الثقافات العربية.

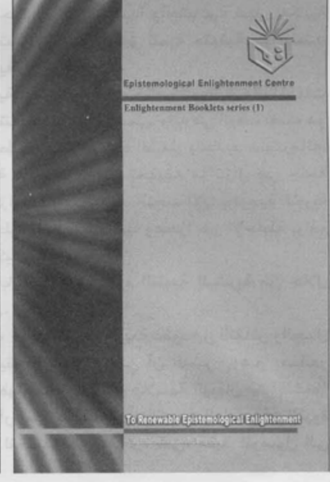
الانفتاح على الثقافات الإنسانية الأخرى.

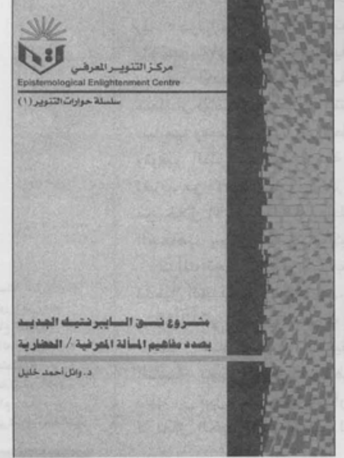
هذا التقرير استطاع - رغم صعوبة توفر البيانات والمعلومات - أن يقدم رؤية حول واقع المعرفة فى البلدان العربية، والتى كما أوضح لا زالت تعاني فى مجالاتها نقصا حادا، كما أنَّ السياق المجتمعي العربي يشكل فى حد ذاته معضلة فى تطور بُنى مجتمع المعرفة، إلاّ أنّه يظل يمثل إضاءة فى واقع التنمية الإنسانية العربية من حيث شفافية العرض ومحاولة الدقة فى كشف الحقائق المتعلقة بمجتمع المعرفة العربى، إضافة إلى التحليل المستند على كمّ الأرقام والإحصاء المقارن على مستوى البلدان العربية، وغيرها من البلدان التى وصفها التقرير بالمتقدّمة ممّا أكسب هذا التقرير المصداقية فيما أورده من معلومات. ولم يتوقف مُعدُّو التقرير - وهم نخبه من الباحثين والمثقفين العرب - عند هذا الحد، بل تجاوزوه إلى طرح الحلول وتقديم الوصفات الممكنة نحو بناء مجتمع المعرفة فى الوطن العربي.

■ إصدارات مركز التنوير المعرفي ■









التنمية البشرية وتشغيل الخريجين الجامعيين في السودان *

• د. ناجي محمد حامد

■ **المقدمة:**

تتمحور إشكالية الدراسة في السؤال التالي: هل أن الجامعة في السودان مؤهلة لإعداد الكفاءات البشرية التي فرضتها طبيعة العصر والحاجات المتزايدة للإنتاج العالمي وهي الحاجة الشديدة والمتنامية إلى بشر مؤهلين عقلياً ومعرفياً لاتخاذ المبادرات وإعادة النظر، قادرين على توسيع خياراتهم من خلال المنافسة العادلة وتناغم حياتهم مع المحيط البيئي والتنظيم المجتمعي محلياً وعالمياً؟

إن التوسع في التعليم العالي في السودان، أدى إلى عدم توازن خطير بين المهارات والكفاءات التي يطرحها النظام التعليمي وتلك التي يستوعبها سوق العمل؛ مما أدّى إلى بطالة الخريجين الجامعيين. ولذلك تعدّ البطالة بأنواعها المختلفة بين خريجي المؤسسات الجامعية المتوسطة والعليا، حالة كمية وكيفية حافلة بالأمثلة.

فالإنتاج العلمي في الجامعات السودانية قليل جداً وما هو متوفر من إنتاج على سبيل المثال في مجال الاجتماعيات والآداب قليل وغير كاف وبعيد كل البعد عمَّا هو مطلوب. فالقضية في جامعاتنا هي قضية معرفة نوعية بالأساس. في ظل وجود بنيات سياسية واجتماعية تعيق إمكانية ردم فجوة المعرفة وبالتالي تعيق إمكانية تحقيق تنمية حقيقية سواء نُعتت بالإنسانية أو وصفت بالبشرية.

لقد أكدت قيادات التنمية السودانية في مختلف المواثيق والمناسبات شعار أن الإنسان هو هدف التنمية وغايتها الأسمى، وأنه في الوقت نفسه هو صانعها ومحركها. بيد أن التطبيق المحكم لهذا الشعار وتحديد مستلزماته، وتوفير الظروف الموضوعية للمساعدة على تحقيقه ما تزال في حاجة لمزيد من الاستكشاف والالتزام السياسي؛ فقد أنتجت الإيديولوجية الثورية من خلال الأجهزة البيروقراطية انغلاقاً سياسياً وعجزاً عن الإحاطة بواقع الجماهير وحاجياتها وندرة كبيرة في الإنتاج.

كذلك تحاول الأطروحة بالبحث في مفهوم التنمية البشرية من خلال تشغيل الخريجين الجامعيين.

إن الفكر التنموي الحديث - بعد أكثر من أربعة عقود من النقاش والجدل الحاد - عاد ليكشف الحقيقة البديهية: وهي أن البشر- وهم صانعو التنمية- يجب أن يكونوا هدفها تماماً كما كان فلاسفة اليونان قد اكتشفوا ذلك من قبل، خصوصاً مع أرسطو عندما قال: «إنّه من الواضح أن الثروة لا تمثل الخير الذي نسعى لتحقيقه فهي مجرد شيء مفيد للوصول إلى

* رسالة لنيل درجة الدكتوراة في علم إجتماع التنمية
كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
جامعة تونس الأولى
٢٠٠٤م

• مدير تحرير مجلة التنوير

شيء آخر، أو كما ذكر ابن خلدون في مقدمته «إنَّ الإنسان غاية جميع ما في الطبيعة، وكل ما في الطبيعة مسخر له »، أو كما قال إمانوئيل كانت «لنتصرف في تعاملنا مع البشر سواء في أنفسهم أو في غيرهم كغاية وليس كوسيلة فقط».

وقد أظهر التطور طويل الأجل للفكر التنموي عنصراً متبقياً وهو البشر وما يتراكم لديهم من معارف. وكانت نقطة الخلاف الأساسية ومازالت كيفية النظر إلى زيادة النمو الاقتصادي وإلى زيادة الدخل القومي. فهل يمكن التطلع إلى هذه الزيادة كونها تلخص بحد ذاتها التنمية البشرية؟ أم يجب التطلع إلى هذه الزيادة كشرط ضروري ولكن غير كاف لتحقيق التنمية البشرية؟

إلى أن حسم برنامج الامم المتحدة الإنمائي المفاضلة في صالح التنمية البشرية مع صدور أول تقرير له في عام ١٩٩٠م. وقد عُرفت التنمية البشرية في أول تقرير «بأنّها عملية توسيع نطاق الخيارات المتاحة أمام البشر؛ وأهم هذه الخيارات المتشعبة هي أن يحيا الناس حياة طويلة خالية من العلل، وأن يتعلموا، وأن يكون بوسعهم الحصول على المواد التي تكفل لهم مستوى معيشة كريمة. ومن الخيارات الأخرى الحرية السياسية وحقوق الإنسان المقررة واحترام الإنسان لذاته».

والملاحظ أن التنمية البشرية قد تطورت حتى نهاية الثمانينيات لتشمل جوانب تشكيل القدرات البشرية كافة، لاستخدامها في العملية الإنتاجية والانتفاع بهذه القدرات، سواء في سوق العمل، أو التمتع بوقت الفراغ أو في الأنشطة السياسية والثقافية. وما لم تستطع التنمية البشرية أن توازن بين تكوين القدرات البشرية وبين الانتفاع بها، فسوف يكون مآل القدرات البشرية هو الإحباط بحيث أعيد التوازن للمقولة الداعية إلى أن الإنسان هو صانع التنمية وهدفها. وهو ما أعطى للتعليم أهمية مركزية في التنمية البشرية.

واُعتبر التعليم عامة والتعليم العالي خاصة بمثابة الطاقة المحركة للتنمية البشرية في عصر العولمة الاقتصادية وتسارع المعارف وتقادم التقانات. ويؤكد على ذلك التقرير الاقتصادي العربي الموحد١٩٩٩ إذ يعتبر التعليم عنصراً جوهرياً وحيوياً من عناصر الإنتاج ومحدداً أساسياً للإنتاجية، وبمعنى آخر فإنه يوجد تضافر قوي بين المعرفة والقدرة الإنتاجية ويزداد هذا التضافر قوة في النشاطات الإنتاجية عالية القيمة المضافة التي تركز بدرجة متزايدة على كثافة المعرفة وسرعة تقادم المعارف والقدرات المبنية عليها، وتشكل هذه النشاطات معقل القدرة التنافسية على الصعيد العالمي اليوم. وفي نفس التقرير يأتي السودان في مؤخرة الدول العربية التي تواجه نقصاً في توفير الخدمات التعليمية لأعداد متزايدة من الشباب. مما نتج

عنها اختلالات هيكلية واختناقات يعبّر عنها تعدد صور البطالة بمختلف أصنافها وأنواعها. وهي انعكاسات للأوضاع المجتمعية التي عرفها المجتمع السوداني، فإذا كان الظرف التاريخي الخارجي أحد أبعاد هذا الفشل، فإن بعده الرئيسي يكمن في جهاز الدولة ذاته، فالممارسة السياسية الكليانية هي التي تفسر انكماش المجتمع المدني وضمور أدائه السياسي في مواجهة الدولة الوطنية وسلطات مؤسساتها كعنصر فاعل في تنظيم توازن المجتمع، مما سبب خيبات أمل عديدة على المستوى السياسي خاصة(عدم الاستقرار السياسي) إضافة إلى ظروف الحرب الأهلية في جنوب البلاد.

فالحرب في جنوب السودان فوَّت على الدولة إمكانية تحقيق معدلات تنمية متوازنة بين الجهات وما بين الريف والحضر، وهو ما انعكس على مؤشرات التنمية البشرية ككل. وهو ما يطرح موضوع تشغيل خريجي التعليم العالي وتزايد معدلات البطالة وسوء التشغيل وإهدار قوة العمل البشري - السمة البارزة التي تميز المجتمع السوداني. علاوة على ذلك، فإن تراجع أداء الاقتصاد السوداني وانشغاله بالخدمات والنشاطات غير المنتجة. فالمديونية هي مؤشر من جملة المؤشرات التي يقاس بها عجز الدولة الوطنية وعدم إمكانية قيام تنمية عادلة.

كل ذلك أدى إلى إحداث خفض واضح في حجم الدخل العائلي المتاح للإنفاق وتوسيع دائرة الفقر، مما أثر على الطلب المحلي وعلى جميع قطاعات الخدمات. مما نجم عنه خفض معدل نمو الإنفاق العام الموجه إلى الخدمات الاجتماعية الضرورية، كالصحة والتعليم، ثم خفض مواز في طلب الحكومة على العمالة المشتغلة في هذه الخدمات.

إن خطورة تفاقم مشكلة بطالة خريجي التعليم العالي لاتتمثل في جانبها الاجتماعي الإنساني فحسب وإنما في ما تنطوي عليه هذه الظاهرة من هدر لقيمة العمل الإنساني وقوته. وبذلك يخسر السودان حجم العطاء الإنتاجي والمجتمعي الذي كان من الممكن أن يقدمه هؤلاء لولا تعطلهم، والذي يعني تعطلهم في التحليل النهائي هدراً مباشراً للكفاءة والمهارة. ومن ثم تصبح إنتاجية التعليم العالي في حالة تعطلهم متدنية، مما يؤثر على جميع جوانب العملية التعليمية.

ومن ثم أثارت اتفاقية «الجات» والقيود والنظم والمعايير التي ظهرت فيما بعد تحت مسمى العولمة وألقت بظلالها على مسألة التنمية البشرية في السودان. بل جعلت مستقبل العناصر البشرية مرتبطاً بمدى التغير الذي سوف تحدثه هذه المجتمعات في تعاملها مع الجوانب التنموية المختلفة. ويتعرض العالم كله اليوم لتأثير هذه التحولات التقنية في مختلف مناص الحياة وأنساقها الثقافية. والتي أفرزت تغيرات في مفاهيم الوطنية والسيادة والأمن والتعليم والثقافة وتشكيل أنماط الحياة والاستهلاك وإملاء الثقافة

على الآخرين وتشكيل قراراتهم. وهو إطار سريع في تغيره، وشرس أمام فرص البقاء في أسواقه وتقسيم العمل به.

وتعني التنمية البشرية في شمولها العيش حياة طويلة يتمتع فيها المرء بالصحة والقدرة على الإبداع في العمل باكتساب المعرفة العلمية والتقنية المتطورة والتمتع بمستوى معيشي لائق وبالحرية والكرامة واحترام الذات واحترام الآخرين، وهنا تبدو أهمية التعليم والعمل أهمية مركزية في مضمون هذا المفهوم. وبالتالي فإن أي إستراتيجية للقضاء على الفقر يكون محورها الإنسان يجب أن تنطلق من تعزيز موجودات الفقراء وتمكينهم من كسب معركتهم ضد الفقر. وذلك عبر الالتزامات السياسية بتأمين حقوق الإنسان السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وحمايتها.

وفي إعلان عَمان الثاني بشأن السكان والتنمية في العالم العربي عام ١٩٩٣م أكد النظر إلى التنمية البشرية على أنَّها تتعلق بمختلف الاحتياجات والأنشطة والتطلعات الإنسانية، وحماية حقوق الإنسان ومشاركة أفراد المجتمع في صنع القرار، ومراعاة اعتبارات العدالة وتكافؤ الفرص للأجيال الحاضرة والقادمة. هناك مرجعية أخرى، وهي «إعلان الحق في التنمية» الذي أعدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ٤ ديسمبر ١٩٨٦، إن قراءة هذا الإعلان تُبيِّن أنَّ مواده تدور حول مقاصد ثلاث:

الأول - إنّ الحق في التنمية حق من حقوق الإنسان غير قابل للتصرف.

الثاني - أنَّ الحق في التنمية هو مع غيره من حقوق الإنسان متلاحمة.

الثالث - إنَّ الدولة مسؤولة عن أعمال الحق في التنمية، كما أنها مسؤولة عن أعمال حقوق الإنسان ككل.

والملاحظ أنَّ جميع هذه المقاصد كان هدفها الأول والأخير هو الإنسان، وحقوق الإنسان؛ بحيث تصبح مسألة التنمية والديمقراطية هي لب القضية. فلوضعية القهر آثار مدمرة على التكوين النفسي والعقلي للإنسان، لعل أبرزها الميل إلى التخلي عن استقلال النفس الفردية ودمج النفس في شخص آخر للحصول على القوة؛ فالأصل في التنمية البشرية هو تأسيس وتطوير المؤسسات، وليس إدراجها تحت مفاهيم حماية النظم والاستقرار الأمني أي الاكتساب المستمر للكفاءة والقبول من عامة الناس.

وعليه، فإن التنمية البشرية مفهوم شامل ومتكامل يجعل منها مسلسلاً دائما ومستمراً وتراكمياً متماسك الحلقات ومتلازم الأبعاد والجوانب. الا أن مضامين التنمية مركبة ومتشابكة الأبعاد والزوايا، منها قدرة المجتمع على فضّ النزاعات والتوترات وعلى التنظيم السياسي والممارسة الديمقراطية وتأمين الأمن القومي في أجواء من الثقة والنزاهة والشفافية والوضوح بين أعضائه ومدى تماسكه الخلقي والأخلاقي والاندماج الكلي لقواه الحية وعناصره الفاعلة المؤثرة فيه.انطلاقاً من الطرح السابق حاولنا تناول

مسألة التنمية البشرية في هذا البحث من خلال تشغيل خريجي التعليم العالي في السودان، باعتبارها من أهم جوانب التنمية البشرية. وعلى هذا الأساس قسم البحث إلى ثلاثة أبواب:

الباب الأول: ويتضمن القسم النظري للبحث ويحتوي على ثلاث فصول:

الفصل الأول - الإطار النظري للبحث؛ وفيه تقديم نظري لموضوع الدراسة وإشكاليتها وفرضياتها وأهميتها وأهدافها ودوافع اختيارها.

الفصل الثاني - المفاهيم الأساسية للبحث؛ حيث تناول التطور التاريخي والتحولات التي عرفها مفهوم التنمية عامة، وصولاً إلى مفهوم التنمية البشرية بشكله الحالي، ومن ثم صياغة المفهوم الإجرائي للبحث.

الفصل الثالث - الإطار المنهجي للبحث؛ واحتوى على تقديم منهج البحث، ووسائل جمع البيانات عبر الاستمارة الميدانية «الاستبيان»، وتقنية المقابلة، ومن ثم جدولتها وتحليلها إحصائياً في الحاسوب.

الباب الثاني - ويتضمن السكان والتنمية البشرية في السودان ويحتوي على ثلاث فصول:

الفصل الأول - الخصائص والمؤشرات الديمغرافية للسكان في السودان واستعرض، توزيع السكان ومعدل النمو الديمغرافي، الخصوبة والوفيات ومعدل العمر المتوقع،التركيب الاقتصادي للسكان.

الفصل الثاني: وتناول التعليم العالي في السودان وفيه لمحة بسيطة عن تطوّره، وصولاً إلى «ثورة» التعليم العالي الحكومي والتعليم الأهلي، وأخيراً واقع البحث العلمي ورسالة الجامعة.

الفصل الثالث - التشغيل في السودان؛ وفيه تمهيد لمفهوم العمل ووصف لسمات سوق العمل وخصائص القوة العاملة، بما في ذلك البطالة وسوء التشغيل، وآثار برامج الإصلاح الاقتصادي والتعديل الهيكلي على سوق العمل بصفة عامة وتشغيل الخريجين الجامعين بصفة خاصة، وتطور تشغيلهم خلال التسعينات.

الباب الثالث: ويتضمن تحليل نتائج الدراسة الميدانية واحتوى ثلاث فصول:

الفصل الأول - وتناول مؤشرات وخصائص خريجي التعليم العالي واحتوى على نتائج الدراسة الميدانية حسب مؤشرات الجنس والعمر والمستوى التعليمي والاختصاص الأكاديمي والتدريب وإمكانيات استخدام علوم الحاسوب.

الفصل الثاني: ويركز على دور التدريب في التنمية البشرية وأهم ما جاء فيه، واقع التدريب مابين مؤسسات التعليم العالي وسوق العمل، حسب المستوى التعليمي والاختصاص الأكاديمي.

أما الفصل الثالث: فيتعلق بتشغيل خريجي التعليم العالي في السودان

مابين النظرية والواقع وشمل طرق وأساليب الدخول لسوق العمل وعدد سنوات الانتظار، وتوزيع الخريجين حسب العمر والمستوى التعليمي؛ وطبيعة القطاع الاقتصادي ونوعه.

وبعد تحليل إحصائيات الدراسة الميدانية توصلت المدرسة إلى النتائج التالية:

أولاً – غياب مبدأ العدالة وتكافؤ الفرص التعليمية كنتيجة لعدم التوازن التنموي ما بين المدينة الأولى والمدن الأخرى، ومابين الريف والحضر، ومابين الذكور والإناث؛ مما جعل أبناء الريف أقل حظوة في دخول الكليات العلمية المرموقة وكذا الحال في سوق العمل، كنتائج طبيعية لمبدأ مركزية الخدمات في العاصمة الخرطوم. وهي نتيجة طبيعة لنسق تنظيمي يعمل على إعادة إنتاج الواقع الاجتماعي القائم على التهميش والإقصاء المجتمعي.

ثانياً – لازال التعليم العالي في السودان تعليماً تقليدياً لم يستوعب دروس عصر العولمة(التطور التقاني والانفجار المعرفي) رغم الحديث عن سياسات إصلاح التعليم، حيث أكدت نتائج البحث غلبة الاختصاصات النظرية على الاختصاصات العلمية والتطبيقية، كما أن التعليم التقني الوسيط لازال حظه ضعيفاً.

ثالثاً – رغم التحولات التي شهدها التعليم العالي في السودان مع تطبيق سياسات إصلاح التعليم العالي؛ فإنه ظل تعليميا تقليدياً في مضمونه ومحتواه، لم يستوعب بعد متطلبات المرحلة الراهنة، أهمية إدماج تقنيات ثورة الإعلامية والاتصالات؛ مما جعله تعليماً بعيداً كل البعد عن مواكبة نسق التطور المعرفي والتقاني. مما أدى إلى انفصام عرى العلاقة بين المستوى التعليمي و سوق العمل، الأمر الذي أفقد أغلب الشهادات الجامعية قيمتها المعرفية.

رابعاً – نتيجة لسياسات إصلاح التعليم التي طبقت حرفياً برامج التثبيت الاقتصادي والإصلاح الهيكلي، والتي على إثرها تم إلغاء سياسة مجانية التعليم، التي تضررت منها كثيراً البيئة الجامعية في مجالات السكن والإعاشة وجميع جوانب العملية التعليمية في جميع اتجاهاتها وأهدافها.

خامساً – غياب التدريب وضعف مستواه في أغلب الجامعات السودانية، وعدم كفايته؛ أدى إلى ضعف المستوى النظري والتطبيقي للطلاب ذهنياً وعملياً.

سادساً – التدريب في أغلب الجامعات السودانية لازال تقليدياً، ممَّا أدّى إلى انفصام العلاقة بين المعرفة النظرية والمعرفة التطبيقية، مما يزيد من معدلات الهدر مادياً وبشرياً.

سابعاً – عدم إعطاء أهمية للتدريب أثناء العمل وضعف مستوياته المقدمة في أغلب مؤسسات الخدمة المدنية، على مستوى القطاعين العام والخاص،

في أغلب المؤسسات الخدمية والإنتاجية نجم عنه تراجع الإنتاجية وتدهور مستوى المردود.

ثامناً – تزايد سنوات البطالة وسوء التشغيل بعد التخرج أفقد أغلب الخريجين العديد من المعارف التي اكتسبوها في سنوات دراستهم الجامعية، بل عمّق مظاهر لا أخلاقية عديدة من انتشار قيّم الاتكالية والسمسرة والثراء السريع بدون مجهود، وتراجع القيمة الاجتماعية للتعليم وللعمل المنتج.

تاسعاً – تفاقم مظاهر البطالة بكل أنواعها وسوء التشغيل وارتفاع معدلات الهدر البشري إنسانياً واجتماعياً واقتصادياً، مما يهدد بمستقبل الأمن الوطني في الحاضر والمستقبل.

عاشراً – غياب العدالة والمساواة تمخّض عنه انهيار منظومة القيّم؛ فلم تعد الكفاءة والمهارة والمستوى التعليمي الجيد شروطاً أساسية لدخول سوق العمل والحصول على وظيفة، وإنّما انتشار قيّم المعيارية كالمحسوبية والوساطة والتذكية السياسية والقبلية والطائفية، معايير أساسية للحصول على الوظيفة.

الحادي عشر – أمام ضيق فرص الشغل في سوق العمل السوداني وتخلي الحكومة عن سياستها بتشغيل خريجي التعليم العالي غالباً ما يتم التحاق أغلب الخرجين بقطاعات خدمية واستهلاكية غير منتجة، وانتشار الأنشطة والقطاعات الهامشية، فمن المحتمل أن الخريج الفقير سيزداد فقراً لأن حظوظه في التعليم والعمل متدنية. فمن المحتمل أن يسفر ضعف الحالة الصحية مقترناً بانخفاض مستوى التعليم عن انخفاض فرص الحصول على العمل. يقود ذلك بدوره إلى انخفاض الدخل وبالتالي ما لم يتم تدخل من قبل الدولة فسوف تستمر دورة الفقر حتى في الأجيال القادمة وهي مظهر من مظاهر إعادة الإنتاج المجتمعي.

الثاني عشر – جميع هذه النتائج تؤكد نتيجة مجتمعية عامة، وهي تدهور مقومات التنمية البشرية في جميع مؤسسات المجتمع المدني السوداني ويأتي قطاع التعليم العالي في مقدمتها، إذ لم يعد لها علاقة واضحة بواقع سوق العمل والنهوض المجتمعي. بمعنى أن التعليم والعمل نتاج لتراكمات تاريخية وصلت بهما إلى ماهو عليه الآن، فأصبح دورهما في التنمية البشرية قاصراً عن إحداث تغيرات مجتمعية شاملة.

وخلاصة القول هناك تطور ملحوظ في السنوات العشرة الأخيرة في التخصصات العلمية والتكنولوجية، إلا أن نسبة هذه التخصصات تبدو ضئيلة مقارنة مع الكليات النظرية التقليدية. كذلك فإن التوسع غير المخطط في إطار التكامل التعليمي والتنمية البشرية، مع غياب الكفاءات الجامعية من أساتذة وإداريين وفنيين، قد أدى إلى التفاوت والتباين في مستويات الطلاب إلى الأساتذة مما أثر على مستوى التعليم بصورة عامة فأضحى العمل أقرب

إلى الاسترزاق ويخضع لاعتبارات الوساطة والمجاملة الشخصية الوجدانية أكثر من خضوعه لمعايير العمل وشروطه وبذلك انتشرت النشاطات غير الإنتاجية. ووقع اختزال التعليم في النجاح والحصول على الشهادة فقط، واختزال العمل في الاسترزاق وتحقيق المصالح الخاصة. وتقديم المصالح والانتماءات الذاتية والفردية، والقبلية والحزبية - على المصالح والانتماءات المجتمعية العامة. والتي استخدمت لتحقيقها آليات رسمية للتأثير في اختيار السياسات وصنعها ولإعادة إنتاج هذه المصالح عبر قيّم تقليدية، كالواسطة، والتذكية، والمجاملة، وما إليها. ثم ساعد النمط التعليمي نفسه على انتشار ثقافة استهلاكية جعلت من الاستهلاك غاية في ذاته، وانحسر التفكير العلمي وغابت الرؤية المستقبلية الموضوعية. وجميع هذه المظاهر تفسح مجالا بما لايدع مجالاً للشك لتراجع مقومات التنمية البشرية في بلد يعاني من أزمة الوحدة الوطنية سنوات طوال. فأول تحّد يواجه السودان في الظرف الحالي هو مواءمة التعليم العالي لتحقيق معدلات تنمية بشرية عالية، وتأكيد وجوده الحضاري؛ وهي الضمان الأساس لتفعيل مقومات الوحدة الوطنية.



العولمة والدين
دراسة وصفية تحليلية على الأديان والعولمة*

• إعداد د. يوسف حمد محمد علي الاطرش

تقع هذه الرسالة في حدود ٣٤٥ صفحة تشمل المقدمة المنهجية وأربعة فصول، علاوة على الخاتمة، والتوصيات، والمصادر، وفهارس الإعلام، والآيات القرآنية، والأحاديث النبوية.

أمَّا الفصل الأول، والذي جاء تحت عنوان: «تمهيد» فقد اشتمل على عدة مباحث تناولت مصطلح العولمة نشأته وتطوره، كما تناولت التعريف بالدين كمفهوم وممارسة على خلفية مفاهيم الحضارة والثقافة عموماً، ثم تطبيق ذلك على الثقافة والحضارة الإسلامية. وقد جاء هذا الفصل ليمثل الإطار النظري الذي تدور حوله موضوعات الرسالة معرفاً بالمصطلحات متبعاً لأصولها اللغوية واستخداماتها التاريخية والمعاصرة، مستنداً على الأدبيات التراثية وعلى أبحاث معاصرين من العالم الإسلامي ومن خارجه.

أما الفصل الثاني والذي جاء تحت عنوان: «اليهود والعولمة» فقد اهتم بقضايا اليهود واليهودية والفرق اليهودية. وقد تبين هذا الفصل نظرة مفادها أن اليهود اتخذوا وسائل لأدوات العولمة منها الحركة الماسونية والحركة الصهيونية والاتجاه الدولي السائد نحو العلمانية. وقد استعرض هذا الفصل أيضاً نظرة اليهود لليابانيين الإسلامية والمسيحية. وقد اشتمل الفصل على تحليل من مصادر الفكر اليهودي «التلمود» «العهد القديم» «بروتوكولات.......» وكان من الممكن أن يستكمل التحليل بالنظر إلى دائرة المعارف التي أصدرها المفكر عبد الوهاب المسيري حول الفكر الصهيوني.

جاء الفصل الثالث تحت عنوان «الغرب والعولمة» متضمناً مباحث حول النصرانية والمسيحية ومصادرها، والفرق والطوائف المسيحية. وقد اعتمد هذا الفصل على فكرة تقرر أنَّ للتنصير ثمة معاينات تتضمن التجربة الاستعمارية والمهددات التبشيرية، بالإضافة إلى حركة الاستشراق كمدرسة ربما تستبطن اتجاهات تناصر الدعوة أن التنصير هذا علاوة على مبحث يتناول دور الإعلام الغربي والتدخلات الأجنبية على الدول.

أما الفصل الرابع الذي جاء بعنوان «الإسلام والعولمة» فقد اشتمل على دراسات حول الشورى، والنظام السياسي في الإسلام، والنظام الاقتصادي والتكافل، وحقوق الإنسان في الإسلام. وقد اعتمد هذا الفصل على نصوص من القرآن والحديث للتدليل على إبراز الأمة في صورة النموذج الأعلى للمجتمعات البشرية باعتبارها الأمة الوسط.

انطلاقاً من النتائج التي توصل إليها الباحث عن هذه الفصول فقد أكد على

* رسالة لنيل درجة الدكتوراة في الدراسات الدينية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم الأديان
جامعة جوبا- ٢٠٠٥م
• ماجستير في الدعوة والثقافة الإسلامية
جامعة أمدرمان الإسلامية ٢٠٠١م
■ عرض وتلخيص
د. فائز عمر جامع
رئيس الدائرة السياسية بمركز التنوير المعرفي

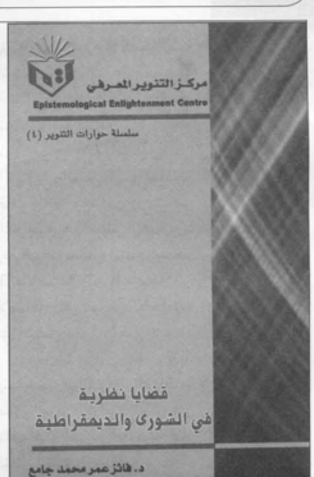
أن مصطلح العولمة ما زال يحتاج إلى تعريف دقيق وأن هناك ربطا قائما بينها وبين اليهود والذين تأثرت بهم المسيحية. وقد اتحدت الديانات على مواجهة الإسلام. وعليه أوصى الباحث الأمة الإسلامية بالرجوع إلى الكتاب والسنة والتماس أسباب النهضة الداخلية عبر مكامن القوة التراثية للأمة.

أما الجزء التوثيقي من الرسالة فقد اشتمل على عدد ١٩٠ عنوانا عبارة عن المصادر أولية وثانوية تمثل المصادر والمراجع والتقارير والمنتديات والمعاجم والدوريات التي تدعم الأفكار والمعلومات والبيانات والتواريخ التي وردت في ثنايا الرسالة. علاوة على ذلك اشتمل الجزء التوثيقي هذا على الفهارس؛ فهرس الآيات القرآنية، فقد أرجع كل الآيات الواردة في الرسالة والبالغ عددها ٢٤٠ آية إلى أرقامها في السور التي وردت فيها، بالإضافة إلى الصفحة في الرسالة الذي استخدمت فيه الآية الكريمة، بالإضافة إلى فهرس الأحاديث الذي اشتمل على ٢٣ حديثاً، وفهرس الإعلام الذي اشتمل على ١٨ من الأعلام والمشاهير.

فهذه دراسة وصفية تحليلية في الدراسات الدينية جديرة بالقراءة والمناقشة في موضوع حيوي متعلق بالعولمة كظاهرة معاصرة. مُعد الدراسة تمكّن من أن يجد تفسيراً دينياً للظاهرة، تتفق معه أو تختلف هذا شيء؛ أما كونه أثار القضية وسكب فيها مجهوداً علمياً فذلك مما يستحق التقدير. بالطبع لا نتوقع من دارس للأديان إلا أن يجد تفسيراً دينياً للظواهر مثله مثل الاقتصادي الذي يرى بعداً اقتصادياً في كل سلوك أو ظاهرة. غير أن المعرفة تظل في حاجة دائمة كيما تتعمق آثارها إلى التكامل بين فروعها المتنوعة التي تصدر عن أصل علمي ورثته الإنسانية عن النبي الأول آدم عليه السلام الذي تعلّم الأسماء.



■ إصدارات مركز التنوير المعرفي ■











دورية - علمية - ثقافية - مُحَّكمةَ
تصدر عن مركز التنوير المعرفي - العدد الخامس أبريل ٢٠٠٨م

■ **أوراق بحثية:**

■ **أوراق نقاش:**

■ **حوارات ومحاضرات:**

■ **اطروحات نقدية:**


الأراء والأفكار المنشورة
بالمجلة تعبر عن أراء اصحابها.
حقوق الطبع محفوظة لمركز التنوير المعرفي



أهداف المركز :

- إنتاج العلم القائم على مرجعية الوحي في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية.
- تطوير الدراسات المنهجية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية.
- المساهمة في دراسة وتحليل القضايا المعاصرة النظرية والتطبيقية التي تهم السودان وعلى المستوى الإقليمي والدولي ووضع تصوّر لفهمها والتعامل معها.
- تنمية المجتمع ورفع مستواه الفكري ووعيه والتعامل المباشر مع احتياجاته وهمومه وقضاياه وربط البحث العلمي بحاجات المجتمع.
- العمل على بناء مجتمع المعرفة الواعي بقضاياه والمستنير بأفكاره وثقافته.

الاشتراك السنوي :

- الأفراد : في أقطار الوطن العربي (٦٠ دولار أمريكيا) ، وفي البلدان الأوروبية (٨٠ دولار أمريكيا)،وفي أمريكا وجميع البلدان العالمية الأخرى (٩٠ دولارا أمريكيا).

- المؤسسات: في أقطار الوطن العربي (١٠٠ دولار أمريكي)، وخارج الوطن العربي (١٢٠ دولارا أمريكيا). (تسلم عشرة نسخ كحد أدنى).

الاشتراك لمدى الحياة:

- الأفراد: ٥٠٠ دولار أمريكي.
- المؤسسات. ٧٥٠ دولارا أمريكيا.

تدفع اشتراكات الأفراد مقدما:

(١) إما بتحويل لأمر المركز مباشرة مسحوب على أحد المصارف في السودان.

(٢) أو بشيك إلى العنوان التالي : مركز التنوير المعرفي رقم الحساب ٥١٠١٠٠٥٤٩١٠ البنك السوداني الفرنسي / فرع الخرطوم (٢) .

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

لقد شهد منتصف القرن الماضي انحسار الاستعمار بشكله المباشر عن جل دول العالم الثالث.

لكن رغماً عن ذلك فقد ظل هذا العالم الثالث متلقياً لصياغات فكرية متعددة في كافة مناحي الحكم والإدارة والاقتصاد من ذات المراكز الحضارية والثقافية التي كانت تستعمره.

ولعل من أهم هذه الصياغات الفكرية، ولنقل النظرية. تلك المتعلقة بمفاهيم ونظريات التنمية. ولعل كتاب دانيال ليرنر في بداية الستينات من القرن الماضي الذي اسماه "تحول المجتمع التقليدي "واضعاً فيه قوى (التحديث) في مقابلة قوى (التقليدية) في مجتمعات الشرق الأوسط. كان يمثل نمطاً من الفكر التحديثي المؤثر جداً في مجتمعات العالم الثالث. فالتنمية في هذا السياق ما هي إلا لحاق ثقافي/ اجتماعي/ سياسي/ اقتصادي بمجتمعات الغرب الصناعية: أي إعادة إنتاج لمراحل تطور المجتمع الغربي من التقليدية إلى الحداثة. كان ذلك واضحاً في كتاب الاقتصادي. التنموي و. و. روستو (١٩٦٠) الذي اسماه: مراحل النمو الاقتصادي عبارة عن توصيف لمراحل خمسة (المجتمع التقليدي، الشروط السابقة للانطلاق، الانطلاق، الاتجاه نحو النضج، ومن ثم عصر الاستهلاك الواسع) والتي ينبغي لأي مجتمع أن يمر بها لإحداث التنمية المفضية إلى الحداثة .

ورغماً عن وجود تيارات أخرى للفكر التنموي في إطاره الاشتراكي كما يمثله مفكرو (التبعية) وتوصيف استغلال العالم الرأسمالي لدول الجنوب في إطار علاقة المركز بالأطراف، إلا أن نظريات الحداثة ظلت ترفد الفكر التنموي المعاصر بصورة واضحة وتؤسس لكثير من تيارات العولمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

لقد بات واضحاً أن النظر لقضية التنمية في هذا السياق التطوري فيه الكثير من التبسيط وربما القليل من التفسير . الأمر الذي أفضى إلى (إشكاليات) نظرية وعملية متتالية.

ويمكن أن نشير هنا إلى شكل واحد من أشكال هذه الإشكاليات. ففي غالب الدول الصناعية كانت نشأة الهوية القومية سابقة لبلورة سلطة الدولة. بمعنى أخر فإن الأمة كما تظهر من خلال ثقافة عامة ووجود طبقة وسطى وسوق قومي كانت سابقة لنشأة الدولة الحديثة. بالمقابل نجد غالب دول إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ورغماً عن اختلافاتهم التاريخية والثقافية. نحت منحى معاكساً لما حدث بالغرب.

فالسلطة السياسية، بمعنى الدولة، كانت سابقة لتكون الأمة والهوية القومية وقبل نشأة طبقة وسطى وسوق قومي واحد. عليه نجد أن البحث عن (مشروع قومي) مازال أمراً يراوح مكانه في هذه الدول وبدرجات مختلفة من الفشل والنجاح في بلورة هذا المشروع القومي. ففي خلال القرن العشرين حاولت الصفوة في دول الجنوب إعادة إنتاج نموذج أوربا الحديثة أو أمريكا الشمالية أو الاتحاد السوفيتي وهي محاولات غالباً ما تنتهي إلى نتائج كارثية.

لقد أضحى مفهوم (التنمية) مفهوماً لزجاً خلافياً في شكله ومضمونه، ذلك لأنه

شأنه شأن غيره من المفاهيم الناشئة في بيئات مجتمعات غربية لها خصوصياتها، قلما تجد مناخاً مواتياً لأن تنمو وتترعرع وتثمر في مجتمعات دول الجنوب بالصورة التي كان يتخيلها الآباء الذين رعوا استقلال هذه الدول أو الانتلجنسيا التي رعت استزراع المفهوم وتطبيقه كما هو. من جهة أخرى ومع تمدد سلطة الشركات الكبيرة وانحسار دور الدولة الضابطة في دول العالم المختلفة في ظل تيار العولمة الاقتصادية الذي نعايشه الآن أصبح مأزق دول الجنوب في تشكيل نموذجها التنموي الخاص بها أكبر وأشكل. فمع انتهاء الحرب الباردة تم اختراق للشركات متعدية الجنسيات إلى كل الدول تقريباً.

اليوم نجد أن غالب السلع، والخدمات، والمعاملات المالية، والترفيه والنشر هي نتاج استثمارات متعدية الجنسيات.

ففي عالمنا العولمي اليوم، فقدت الدول الكثير من سلطتها في السيطرة على القرارات الاقتصادية والثقافية. هناك تحول كبير في مفهوم الدولة القومية حالياً. لقد اتجه العالم أكثر فأكثر إلى تحويل الإنسان إلى حيوان مستهلك تحكمه آليات سوق تسيطر عليها احتكارات كبيرة في شتى مجالات الحياة المادية للإنسان تقوم عليها شركات كبيرة .

لقد كانت التكلفة الاجتماعية لهذه التحولات باهظة. فالدول المختلفة فتحت أسواقها الداخلية والخارجية للشركات العالمية مثلاً، دون أن تطلب بالمقابل مسئولية مشتركة من جانب هذه الشركات لحل الكثير من الإشكالات الاجتماعية الناجمة عن عولمة الاقتصاد.

الكثير من القيم الإنسانية أصبحت خاضعة لذات الاعتبارات الناجمة عن الواقع الاقتصادي الراهن، الأمر الذي فاقم من الإحساس بالضياع واللامعيارية لدى كثير من الأفراد في المجتمعات المختلفة ..

أيضاً فإن الكثير من السياسات المالية التي فرضتها المؤسسات المالية الدولية لم تخفض من معدلات الفقر بصورة كبيرة. ولم تحقق أشواق التنمية لدى كثير من دول العالم الثالث.

هذه القضايا وغيرها تعيد مفهوم التنمية إلى دائرة النقاش بصورة أكثر قوة وتساؤلاً وحدة.

القضايا المطروحة في هذا المجال كثر ومتفرعة والإشكالات المطروحة على عالمنا المعاصر في ظل النمو المتسارع لرأس المال المعولم تجعل خارطة العالم تبدو أكثر تبايناً وأقل عدلاً.. من ثم فإن مجتمعاتنا المتأثرة بكل ذلك بصورة كبيرة لابد من أن تعيد النظر في كثير من (المسلمات) ولابد كذلك من أن تستلهم قدراتها الذاتية الفكرية والروحية والمادية بصورة أكثر تماسكاً وتعميماً .

بعض من ذلك يطرحه . بشكل أو آخر الكثير من موضوعات هذه العدد من أعداد مجلة التنوير إنها دعوة للتفكير نرجو أن تفتح أفاقاً أخرى للتعاطي مع إشكالات عالمنا المعاصر بصورة تسهم في فهم أفضل لواقع وإشكالات مجتمعاتنا كما تسهم في المشاركة الايجابية في تعاطي أطروحات كادت أن تغدو عقائد وديانات وما ينبغي لها .

رئيس التحرير

نشأة وتطور مفهوم التنمية المستدامة

*د. ضرار الماحي العبيد أحمد

مقدمة

تتسابق الدول بمختلف مستوياتها التنموية إلى وضع خطط تنموية واقتصادية تهدف إلى النهوض بالأداء الاقتصادي والاجتماعي ورفع المستوى المعيشي لمجتمعاتها. وبما أن النمو الاقتصادي يعتبر بمثابة الشرط الضروري، وليس الكافي، للحد من مشكلة الفقر والبطالة وغيرها من المشاكل الأخرى، إلا النمو الاقتصادي المتواصل والسريع غير المتوازن ربما يؤدِّي إلى آثار جانبية سالبة قد تُعيق الجهود والخطط التنموية التي تبذلها تلك الدول. وربما يؤدِّي ذلك إلى التدهور السريع في نوعية ومستوى البيئة وكذلك إلى إهدار الموارد البيئية والطبيعية المختلفة الهامة.

بالإضافة إلى ذلك فقد بدأت تتكون قناعة لدى عدد من الاقتصاديين في عقد التسعينيات بأن التنمية لم تعد بالإمكان النظر إليها كزيادة في قيمة السلع والخدمات المادية فحسب، وبأن المقاييس الاقتصادية الكلية المعروفة، من الناتج المحلي الإجمالي إلى معدل دخل الفرد ومعدل البطالة، لا تمثل بشكل صحيح الوجوه الشاملة والمختلفة للعملية التنموية، وبأن المؤشرات الاقتصادية وحدها لا يمكن استخدامها كمقياس عام لتصنيف الدول من درجة نموها. ومن هنا تبلور النقد لأحادية الفكرة القائلة بأن النمو الاقتصادي المستمر هو المفتاح الرئيسي لتلبية الحاجات الأساسية للبشرية، فالتنمية ليست الارتفاع السنوي في الدخل القومي أو الفردي، كما يظن الكثير، بل هي تعكس تحولات نوعية وجذرية كبيرة في بنيات الاقتصاد الوطني والمجتمع ككل. وبذلك بدأ البحث عن مفهوم أدق للتنمية يتجاوز نقاط الضعف في أدبيات ونظريات التنمية المألوفة.

ونتيجة لذلك فقد أصبحت الحاجة ماسة إلى أنموذج جديد للتنمية، خاصة بالنسبة للدول النامية التي لا تزال تبحث عن تنمية قائمة على أساس اقتصاد صحي ومشاركة واسعة لفوائد وعائدات التنمية تُلبِّي الرغبات الضرورية للإنسان وفي الوقت ذاته تعمل على حماية الموارد البيئية واستخدامها بصورة سليمة تمكن الأجيال القادمة من تلبية رغباتها. على هذه الخلفية جاء مفهوم التنمية المستدامة كمزيج من المؤشرات وبديلاً أكثر ملاءمة وشمولية مقارنة بنماذج التنمية والنظريات السابقة في هذا المجال. ولكن قبل الدخول في تناول مفهوم التنمية المستدامة، لابد من إيضاح فكرة ونشأة وظهور هذا المفهوم. بناء على هذه المقدمة، تأتي أهمية هذه الورقة لتستعرض نشأة وظهور مفهوم التنمية المستدامة.

مجال الورقة

يريد الكاتب في هذه الورقة عكس ضرورة التحول الكبير نحو الترويج والتبني

* أستاذ مساعد
معهد إسلام المعرفة / جامعة الجزيرة

لمفهوم التنمية المستدامة ومدى ارتباطها بصناعة السياسات البيئية بالنسبة للاقتصاديات المختلفة. حيث تحتوي الورقة على خمسة أجزاء رئيسية، الجزء الأول يتناول نشأة وتطور مفهوم التنمية المستدامة. حيث تم تناول المجهودات الدولية والإقليمية التي تمت خلال العقود الثلاثة الأخيرة من الألفية الماضية بدءاً من مؤتمر استكهولم عام ١٩٧٢م إلى قمة الأرض في ريودي جانيرو في العام ١٩٩٢م، هذا بالإضافة إلى مؤتمر القمة العالمي للتنمية المستدامة في جوهانسبيرج مع بداية الألفية الجديدة والمنعقدة في العام ٢٠٠٢م. الجزء الثاني من هذه الورقة يستعرض بعض التعريفات بشأن التنمية المستدامة، حيث تتباين تلك التعريفات من مؤلف لآخر كل حسب تخصصه والأهداف التي يرجو تحقيقها. يتناول الجزء الثالث التحديات المختلفة التي تعيق جهود الدول الرامية إلى تحقيق التنمية المستدامة، خاصة بالنسبة للدول النامية. الجزء الرابع من هذه الورقة يناقش أهمية المؤشرات الخاصة بالتنمية المستدامة وماهية المعايير المطلوبة بإعداد المؤشرات التي تهدف إلى معرفة وتقويم مسار التنمية المستدامة. أما الجزء الخامس والأخير فيستعرض جهود بعض الكتابات التي تمت في مجال تقديم تعريف بمفهوم التنمية المستدامة من المنظور الإسلامي.

(١) نشأة وظهور مفهوم التنمية المستدامة

كثر الحديث في السنوات الأخيرة عن مفهوم جديد للتنمية بديلاً للمفاهيم السابقة، وبأن آخر تلك المفاهيم ما يُسمَّى "بالتنمية المستدامة" التي أصبح ينادي بها الجميع، هيئات دولية، جمعيات أهلية، ومؤسسات التعليم المختلفة وباحثون .... باعتبارها الدواء الشافي لمعضلة تدني معدلات التنمية التي تعاني منها بلدان العالم الثالث. وكأن التنمية في معانيها السابقة لم تكن كذلك، ليبيِّن كيف غاب عن التنمية في أطوارها المختلفة دلالات وأبعاد ومفاهيم هامة.

حيث جاء مفهوم التنمية المستدامة ضمن تشكيلة من المفاهيم الجديدة مثل المجتمع المدني، الاقتصاد الجديد، الحكم الرشيد أو الحوكمة "corporate governance"، وقد نشأت هذه المفاهيم بصفة عامة في سياق موجة العولمة وتداعياتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وما تثيره من ردود أفعال على كافة المستويات.

بالإضافة إلى ذلك فقد أدَّى الارتباط الوثيق بين البيئة والتنمية على ضرورة إيجاد بديل يهدف دائماً إلى وجود المواءمة أو التوليفة المطلوبة للعلاقة المتبادلة ما بين الإنسان ومحيطه الطبيعي، وبين المجتمع وتنميته، وكذلك التركيز ليس فقط على تحقيق تحسين مستمر في توزيع الدخل والموارد بين أفراد المجتمع، بل أيضاً على توفير فرص العمل، تحسين مستوى تقديم الخدمات الصحية والتعليمية، الحد من مشكلة الفقر، وغيرها من الخدمات الأساسية.

ومما يجدر ذكره، فإنه وحتى مطلع الستينيات من القرن المنصرم لم تستقطب

المشاكل البيئية الانتباه الكافي لمتخذي القرار وواضعي الاستراتيجيات والخطط التنموية والسياسية في معظم دول العالم. وفي الوقت الذي زعم فيه الكثيرون فشل النماذج التنموية، برز مفهوم التنمية المستدامة بمثابة النموذج المنتظر.

تبلور هذا المفهوم خلال الثلاثة عقود الأخيرة من القرن الماضي، خاصة مع مطلع عقد السبعينيات، والذي شهد زيادة في مستوى الوعي البيئي وارتفاعاً نسبياً لروح الالتزام بتطبيق السياسات والتوجهات البيئية نحو المحافظة على الموارد ومحاربة التلوث وعدم الإخلال بالنظام البيئي. وبالتالي فقد أدَّى زيادة الاهتمام بالبيئة وبالآثار السلبية التي تحل بها نتيجة للأنشطة البشرية بشكل عام والاقتصادية على وجه الخصوص إلى تنامي إدراك الحكومات والمؤسسات الدولية لاستحالة فصل قضايا التنمية الاقتصادية عن قضايا البيئة. وأدَّى ذلك إلى اتساعٍ مفهوم التنمية الاقتصادية ليتم التحول من مجرد كونه نمواً اقتصادياً مصحوباً ببعض التغييرات الهيكلية الاقتصادية والاجتماعية إلى اهتمام بإحداث تغيير في مضمون ومكونات النمو. وقد أصبحت هذه التغييرات مطلوبة في جميع الدول كجزء من جملة الإجراءات اللازمة لإدامة الموارد الطبيعية والحد من التدهور البيئي.

أ/ "نادي روما" والصراع بين المحافظة على البيئة وتحقيق التنمية

ويعتبر تقرير "نادي روما" الذي صدر عام ١٩٧٢م تحت عنوان "وقف التنمية" نقطة البدء لهذا المفهوم الجديد للتنمية، حيث أثار التقرير المزيد من القضايا الجوهرية والمثيرة للجدل بشأن دور السكان واستهلاك الموارد والتلوث البيئي والتكنولوجي. ففي هذا التقرير دقّ الخبراء ناقوس الخطر إلى ما يمكن أن ينجم عن الوتيرة المتسارعة للتنمية الاقتصادية والتزايد السكاني من استنزاف للموارد وتلوث للطبيعة والضغط على النظام البيئي. (حدود النمو، Meadows et al)[1].

وقد استعرض مجموعة من الباحثين تحت رعاية "نادي روما" النتائج البيئية العالمية المستقبلية التي تنطوي على كارثة من خلال بعض الافتراضات والتقديرات الاستقرائية المبسطة الخاصة بمعدلات نمو السكان والموارد.

وقد أثار هذا التقرير في حينه جدلاً واسعاً بين المختصين الذين انقسموا إلى قسمين، فريق مؤيد لعملية التنمية وفريق آخر يناصر المحافظة على البيئة. وذلك في تصور يجعل المسألتين (التنمية والمحافظة على البيئة) خيارين متناقضين يصعب المواءمة بينهما.

بيد أن فريقاً آخر من المختصين ركَّزوا على دراسة هذه الإشكالية بعمق مستخدمين ذات المنهجية، حيث توصلوا إلى أن ثمة إمكانية لوضع استراتيجيات تنموية توفق بين مطلب التنمية وضرورة الحفاظ على الموارد الطبيعية وحماية البيئة. ولكن هذا المصطلح الذي يترجم التوافق بين التنمية الاقتصادية

(1) Meadows، D.H L.، and Meadows، J. The Limits to Growth، (London: Pan Books، 1972).p. 87

والمحافظة على البيئة سرعان ما تم استبداله بمصطلح التنمية المستدامة والذي ذُكِرَ للمرة الأولى عام ١٩٨٠م من طرف الاتحاد الدولي للمحافظة على البيئة في تقريره "الإستراتيجية الدولية للمحافظة على البيئة ".(٢)

ومن المهم أن نشير في الوقت نفسه إلى أن مؤلِّفي دراسة "نادي روما" قد قاموا في الذكرى العشرين لدراستهم الأصلية بتحديث النتائج وقدموها في كتاب جديد بعنوان "وراء الحدود "(٣) Beyond the Limits. حيث خلص الباحثون من خلال استخدام بيانات ومؤشرات حديثة إلى النتائج نفسها ولكنهم أكدوا على أن الفساد البيئي والتدهور الاقتصادي ليسا محتومين بشرط ألا يستمر النمو السكاني واستهلاك الموارد إلى الأبد وبشرط أن يحدث تزايد شديد في كفاءة استخدام الموارد والطاقة من خلال تطور وتقدم التكنولوجيا.

ولكن بغض النظر عن التقديرات المستقبلية والتنبؤات التي خلصت إليها نتائج الدراسات المشار إليها، فإن القضايا والمسائل والخبرات المعاصرة التي تتردد ما بين الغابات الاستوائية وتغير البيئة والمناخ العالمي والحروب الإقليمية المتفرقة بالإضافة إلى الزيادة الملحوظة في النمو السكاني وكذلك النمو الاقتصادي المتسارع في العديد من دول الجنوب، قد يقود إلى ضرورة العيش في حدود القدرات المحتملة، وكذلك جعل البعض ينادي بضرورة حث الاقتصاديات المتقدمة بأن تصبح أكثر كفاءة في استخدام الموارد الطبيعية وتخفيض الضغوط السكانية.

ب/ "مستقبلنا المشترك Our Common Future" والترويج لمفهوم التنمية المستدامة

أول من أشار إلى مفهوم التنمية المستدامة بشكل رسمي هو تقرير "مستقبلنا المشترك "(٤) Our Common Future الصادر عن اللجنة العالمية للتنمية والبيئة في عام ١٩٨٧م، وقد تشكلت هذه اللجنة بتكليف من الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٨٣م برئاسة برونتلاند "رئيسة وزراء النرويج" آنذاك وأعضاء ٢٢ شخصية من النخب السياسية والاقتصادية وخبراء التنمية والتخطيط في العالم. والغرض الرئيسي لتلك اللجنة هو دراسة تأثير السياسات التصنيعية والاقتصادية لدول العالم في الموارد الطبيعية والتي لا يمكن باعتبارها ملكاً مشاعاً أن تهدره الأجيال الحالية كيفما تشاء، بل يعتبر بمثابة وقف تستفيد منه الأجيال الحالية، ولكن تحافظ عليه في ذات الوقت لمصلحة الأجيال المقبلة. ونتيجة لذلك يجب من الضرورة النظر إلى التنمية الاقتصادية كوحدة متكاملة ومتوازنة وشاملة.

وقد أدى نشر تقرير "مستقبلنا المشترك" إلى تركيز الأضواء على ضرورة إعطاء البيئة ومواردها الطبيعية الأهمية التي تستحقها وذلك من خلال تحقيق التوازن في عناصر الحياة الطبيعية والاقتصادية. حيث ذكر ضمن فقراته بأن الكثير من اتجاهات التنمية الحالية تؤدِّي إلى إفقار أعداد متزايدة من الناس

(2) Susan Baker، et al. "The Theory and Practice of Sustainable in EU Perspective" in The Politics of Sustainable Development، Theory Policy and Practice، edited by Susuan Baker (London: Routldege، 1997) p.221.
(3) Peacre، D. and Warford، J. (1993). World Without End. Washington، D.C.: International Bank for Reconstruction and Development.
(4) World Commission on Environment and Development. (1987). Our Common Future. Oxford: Oxford University Press.

وتجعلهم أكثر عرضة للأذى، بينما تؤدي في الوقت نفسه إلى تدهور البيئة. كما يتساءل التقرير عن كيفية قدرة هذه التنمية بأن تخدم أجيال الألفية القادمة الذي يتضاعف فيه أعداد البشرية الذين يعتمدون على الموارد البيئية نفسها. وقد أدى ذلك التساؤل إلى تعميق وجهة نظر التقرير حول مفهوم التنمية، وأصبح النظر إليه ليس فقط ضمن إطارها المحدد والخاص بالنمو الاقتصادي، بل أصبح التقرير يرى بأن الحاجة قد أصبحت ضرورية لقيام مسار جديد للتنمية من شأنه الإبقاء على التقدم الإنساني، "مستقبلنا المشترك". وبذلك أصبحت التنمية المستدامة هدفاً يشمل كلا من مجتمعات الدول النامية والدول المتقدمة على حد سواء.

ج/ "قمة الأرض" والإعلان الرسمي لمفهوم التنمية المستدامة

إن أهم ما يجب ذكره أولاً بشأن "مؤتمر ريو دي جانيرو" والمنعقد في العام ١٩٩٢م، في أنه قد أورد في إعلانه المعروف بـ "إعلان ريو"(٥) بأن البشر هم صميم ومركز التنمية المستدامة، وأن من حقهم أن يحيوا حياة صحية ومنتجة في وئام مع الطبيعة. هذا، وقد أشاد الجميع بمؤتمر الأمم المتحدة للبيئة والتنمية، المعروف باسم "مؤتمر ريو" بمجرد انعقاده وباعتباره إنجازاً عظيماً وذلك استناداً فقط على عدد زعماء العالم الذين شاركوا في فعاليات ذلك المؤتمر. ثم عاد المعلِّقون والمحلِّلون مشيدين من جديد بالنجاح الكبير الذي حقَّقه المؤتمر استناداً إلى الوثائق التي أصدرها المشاركون ووصفوا تلك الوثائق بأنها تاريخية، هذا بالإضافة إلى الإجماع على ضرورة مفهوم التنمية المستدامة.

هذا وقد كان لإعلان ريو دي جانيرو بالبرازيل عام ١٩٩٢ والذي شاركت فيه ١٧٨ دولة، والمنتهي بإعلان " ريو" بمثابة التزكية الرسمية لمفهوم التنمية المستدامة، حيث اعترف المؤتمر علناً على نطاق واسع بأن جودة البيئة وسلامة الاقتصاد يرتبطان ببعضهما البعض على نحو لا ينفصم. وقد كانت التنمية المستدامة هي الموضوع الاساس في كافة الوثائق الصادرة عن "مؤتمر ريو"، إذ أنَّ اثني عشر مبدأ من المبادئ السبعة والعشرين الأولى في "إعلان ريو" كانت تركِّز على مفهوم التنمية المستدامة باعتبارها محور الاهتمام الأساسي. ويعتبر المؤتمر بمثابة الخطوة الأولى على طريق التعاون البيئي. ولكن وبلا شك فإن الطريق نحو تحقيق التنمية المستدامة، خاصة بالنسبة للدول النامية، ما يزال طويلاً. وأصبح هذا المفهوم منذ انعقاد تلك القمة مرجعاً لكل المؤتمرات الدولية المنظمة تحت رعاية الأمم المتحدة، مثل مؤتمر السكان في القاهرة، مؤتمر كوبنهاجن حول التنمية الاجتماعية ومؤتمر بكين حول المرأة ومؤتمر استانبول حول السكن والتجمعات البشرية والمدن.

ومنذ تلك القمة "قمة الأرض" استحوذ مفهوم التنمية المستدامة على اهتمام العالم، حيث أحدثت القمة نقلة نوعية في مفهوم العلاقة بين التنمية من

(5) UNCED. (1992). Earth Summit. London: Regency Press.

جهة والاعتبارات البيئية من جهة أخرى كاستجابة طبيعية لتنامي الوعي البيئي العالمي الذي صار يعني حقيقة أن عملية التنمية ما لم تسترشد بالاعتبارات البيئية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية فإن كثيراً منها سوف يأتي بنتائج غير مرغوبة أو يُحقِّق فوائد قليلة أو ربما يفشل تماماً.

د/ مؤتمر القمة العالمي للتنمية المستدامة بجوهانسبيرج ٢٠٠٢م

انعقد مؤتمر القمة العالمي للتنمية المستدامة في مدينة جوهانسبيرج في العام ٢٠٠٢ تأكيداً على ضرورة التصدي لمشكلة تدهور البيئة وعلى أن حماية البيئة والتنمية الاجتماعية والاقتصادية أصبحت أموراً لابد منها لتحقيق التنمية المستدامة، هذا بالإضافة إلى الوقوف على ما تم تحقيقه في هذا المجال منذ قمة الأرض وما تمخض عنها من إعلانات دولية في مجال البيئة والتنمية[٦]. وقد انعقدت تلك القمة مواصلة للخطة المعدة لتنفيذ نتائج مؤتمر القمة العالمية للتنمية المستدامة والاستفادة من المنجزات التي تحققت منذ مؤتمر البيئة والتنمية. وقد نادت تلك القمة بالعديد من التوصيات والمبادرات من ضمنها الإسراع في تنفيذ اتفاقيات الأمم المتحدة الخاصة بالبيئة والتنمية، وتشجيع البلدان على المصادقة على تلك الاتفاقيات، وإتاحة إمكانية الوصول للمعلومات، خاصة بالنسبة للدول النامية، وتحسين إمكانية استخدام الموارد الطبيعية وغيرها، وتشجيع وتعزيز الاستثمار والتعاون الدولي على كافة المستويات وغيرها من التوصيات الخاصة والعامة والتي تهدف إلى تحقيق التنمية المستدامة.

(٢) تعريف مفهوم التنمية المستدامة

مفهوم التنمية المستدامة من المفاهيم التي يكتنفها الكثير من الغموض واللبس من حيث صعوبة تقديم تعريف عملي لهذا المفهوم. وقد تم ملاحظة أنَّ هذا المفهوم يحمل كل معنى يود المؤلفون عرضه في قضاياهم المختلفة مهما كان نوع وخلفية تلك القضايا. بل وقد سخر البعض الآخر من أن غموض مفهوم التنمية المستدامة ربما كان السبب الرئيسي وراء شيوع وانتشار استخدام مفهوم التنمية المستدامة وبأن الاتفاق على هدف غير محدد قد يضفي المزيد من الغموض واللبس على الاختلافات المفهومة ضمناً .

وفي هذا الصدد، فقد قام العديد من الاقتصاديين، ومع زيادة الاهتمام بهذا المفهوم، بمحاولات كثيرة لتقديم تعريف أو تفسير لمفهوم التنمية المستدامة. وفي هذا الإطار يمكن تصنيف التعريفات التي وردت عن مفهوم التنمية المستدامة إلى قسمين رئيسيين:

أ/ تعريفات مختصرة :

- التنمية المستدامة هي التنمية المتجدِّدة والقابلة للاستمرار.
- التنمية المستدامة هي التنمية التي لا تتعارض مع البيئة.
- التنمية المستدامة هي تلك التي تضع مبدأ لانهائية للموارد الطبيعية.

(6) World Summit on Sustainable Development. (2002). A Framework for Action on Health and the Environment. Johannesburg. WEHAB Working Group.

بالنظر لهذه التعريفات المذكورة، ومثلها الكثير، نجد أنها أقرب للشعارات وتفتقد للعمق العلمي والتحليلي، وبالتالي قد لا تعطي المعنى الوافي لمفهوم التنمية المستدامة الذي يحتوي على أبعاد ومعايير ومؤشرات قد لا تسعها التعاريف المذكورة أعلاه.

ب/ تعريفات أكثر شمولاً:

■ التنمية المستدامة هي التنمية التي تفي باحتياجات الأجيال الحاضرة دون المساومة على قدرة الأجيال المقبلة على الوفاء باحتياجاتها الخاصة.

■ هي تنمية اقتصادية واجتماعية متوازنة ومتناغمة، تُعْنَى بتحسين نوعية الحياة مع حماية النظام الحيوي.

■ هي تنمية اقتصادية واجتماعية مستمرة دون الإضرار بنوعية الموارد الطبيعية التي تستخدم في الأنشطة البشرية وتعتمد عليها التنمية.

يعتبر التعريف الأول للتنمية المستدامة، والذي ورد ضمن تقرير "مستقبلنا المشترك، ٨٣ "[٧] التعريف الأكثر شيوعاً. وأهم ما يُمَيِّز هذا التعريف عن غيره من التعريفات التي وردت في أدبيات التنمية المستدامة هو احتواؤه على مفهومين أساسيين، وهما:

■ مفهوم الحاجات، خاصة مفهوم الحاجات الأساسية للفقراء والتي يجب أن تعطى الأولوية المطلقة.

■ ثم ثانياً فكرة القيود التي تفرضها حالة التكنولوجيا والتنظيم الاجتماعي على قدرة البيئة للاستجابة لحاجات الحاضر والمستقبل.

ولكن يلاحظ بأنه وعلى الرغم من أن تلبية الحاجات والطموحات الأساسية للبشرية هي الهدف الأساسي لنماذج التنمية المختلفة، إلا أنه لم تجر إلى الآن تلبية الحاجات الأساسية للأعداد المتزايدة من البشرية في البلدان الموصوفة بالنامية من الحاجات الأساسية والضرورية. وبالنظر لهذا التعريف المذكور ضمن تقرير "مستقبلنا المشترك" نرى بأن التنمية المستدامة تقضي بتلبية الحاجات الأساسية للجميع، وأيضاً بضرورة توسيع الفرصة أمام الجميع في سبيل إرضاء طموحاتهم إلى حياة مستقبلية أفضل.

كما عرّف المبدأ الثالث الذي تقرر في مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة والتنمية الذي انعقد في ريو دي جانيرو عام ١٩٩٢م التنمية المستدامة بأنها "ضرورة إنجاز الحق في التنمية" بحيث يتحقق على نحو متساو الحاجات التنموية والبيئية لأجيال الحاضر والمستقبل. كما أشار المبدأ الرابع الذي أقره المؤتمر إلى أنه: " لكي تتحقق التنمية المستدامة ينبغي أن تمثل الحماية البيئية جزءاً لا يتجزأ من عملية التنمية ولا يمكن التفكير بمعزل عنها" . وهذان المبدآن اللذان تقررا باعتبارهما جزءا من جدول أعمال مؤتمر الأمم المتحدة الحادي والعشرين، ينطويان على بعض الدلالات الدقيقة بالنسبة لاستخدام وإدارة الموارد الطبيعية والنظام الإيكولوجي والبيئة. يبدو أن المبدأ الثالث يشير إلى مفهوم "العدل" في

(7) World Commission on Environment and Development. (1987). Our Common Future. Oxford: Oxford University Press

تلبية حاجات جميع الشعوب في الجيل الحالي و"العدل" في تلبية حاجات أجيال المستقبل وأجيال الحاضر وتحقيق "توازن" بين التنمية وصيانة البيئة.(٨)

وفي محاولة للربط ما بين البيئة والتنمية الاقتصادية، نجد أن التنمية المستدامة قد تم تعريفها على أنها محاولة للحد من التعارض الذي يؤدِّي إلى تدهور البيئة وذلك عن طريق إيجاد وسيلة لإحداث تكامل ما بين البيئة والتنمية الاقتصادية. وبأنها تمثل توافقاً ما بين احتياجات الجيل الحالي وتحسين نوعية حياته في حدود الطاقة الاستيعابية للبيئة ووظائفها وكذلك احتياجات الأجيال المقبلة.

بالإضافة للتعريفات القليلة المذكورة أعلاه لمفهوم التنمية المستدامة، نجد أن هنالك العشرات من التعريفات الأخرى المتوفرة لهذا المفهوم، والتي لا يتسع مجال هذه الورقة لذكرها. وفي هذا الصدد، فقد أورد المؤلف جون بيزي John Pezzy أكثر من أربعين تعريفاً لمفهوم التنمية المستدامة.(٩) كما تعددت المصطلحات التي تعبر عن مفهوم التنمية المستدامة، فالبعض يعبر عنها بالتنمية المتواصلة، ويطلق عليها البعض الآخر التنمية الموصولة، ويسميها آخرون التنمية القابلة للإدامة، أو التنمية القابلة للاستمرار.

(٣) معوقات التنمية المستدامة:

تواجه دول العالم، خاصة الدول النامية، العديد من التحديات التي تعيق جهود تلك الدول من تحقيق التنمية المستدامة، بعض تلك التحديات يتمثل في الآتي:

1- عدم الاستقرار السياسي، وغياب استقرار السياسات الاقتصادية والتنموية، الناتج عن غياب السلام والأمن. يتمثل ذلك في سباق التسلح والنزاع المسلح كعقبة كؤود في طريق التنمية المستدامة، وذلك بسبب الاستنزاف المريع والمستمر للموارد المالية والمادية الأخرى الشحيحة، والتي تؤدِّي في النهاية إلى القضاء على الموارد البشرية والثروات القومية والتي يمكن أن تستغل وتستخدم في الحيلولة دون انهيار الأنظمة البيئية وتدهور الموارد الطبيعية والبشرية بالإضافة لمكافحة الفقر. وفي هذا السياق يرى تقرير"مستقبلنا المشترك" أن أول خطوة في إرساء قاعدة سليمة لإدارة العلاقات بين الأمن والتنمية المستدامة هي توسيع أفق المجتمع العالمي. فإن النزاعات قد تنشب ليس بسببِ التهديدات السياسية والعسكرية للسيادة الوطنية فحسب، بل قد تنجم أيضاً عن تدهور البيئة ومحدودية خيارات التنمية.

2- مشكلة الفقر والتي تزداد حدة مع الأمية والبطالة وارتفاع حجم الديون الخارجية وفوائدها، بالإضافة إلى أنَّ الاستخدام غير الرشيد للموارد الطبيعية تمثل التحدي الأكبر الذي يواجه دول العالم اليوم. حيث يؤمِّن الجميع على أن القضاء على الفقر وتغيير أنماط الإنتاج والاستهلاك غير المستدامة وحماية قاعدة الموارد الطبيعية وإدارتها من أجل التنمية الاقتصادية والاجتماعية هي

(8) World Development Report. (1992). Development and the Environment. Washington، D.C.: Oxford University Press.

(9) Pezzy. J. “Definitions of Sustainability، Centre for Economic and Environmental Development”، Working Paper No. 9، UK ، 1989، p.2-11.

أهداف شاملة ومتطلبات أساسية للتنمية المستدامة. بالإضافة إلى ذلك فإن الهوة العميقة التي تُقَسِّم المجتمع البشري إلى أغنياء وفقراء والفجوة المتزايدة الاتساع بين الدول الغنية والدول الفقيرة تشكلان تهديداً كبيراً للازدهار والأمن والاستقرار على المستوى الدولي.

3- إن ازدياد حجم السكان واستمرار حدة الهجرة من الريف إلى الحضر، خاصة في الدول النامية، يمثل عقبة حقيقية أمام الجهات المسؤولة في تلك الدول من وضع التخطيط الاقتصادي والتنموي السليم والذي يساعد على تقديم الخدمات بصورة أكثر فعالية.

4- ضعف إمكانيات بعض المؤسسات التعليمية والبحثية وتأخرها عن مواكبة مسيرة التقدم العلمي والتقني، خاصة فيما يتعلق بتوفير مستلزمات التنمية المستدامة.

5- عدم مواءمة بعض التقنيات والتجارب المستوردة من الدول المتقدمة مع الظروف الاقتصادية والاجتماعية والبيئية في الدول النامية ونقص الكفاءات القادرة على التعامل معها.

6- تدني وضعية البنيات التحتية، خاصة في مجال تقديم الخدمات الأساسية والضرورية بالنسبة للدول النامية. بالإضافة إلى عبء الديون والخدمات المترتبة عليها والاستفادة من الموارد في تمويل مشاريع التنمية المستدامة، خاصة تلك الموجهة للحد من مشكلة الفقر والحفاظ على الموارد البيئية.

7- مواصلة الحصار الاقتصادي وتدهور الأوضاع الاقتصادية مما ينعكس سلبياً على قدرات الدول النامية في الالتزام بمسؤولياتها تجاه التنمية المستدامة. ويرجع ذلك إلى انخفاض متوسط دخل الفرد، وضعف رأس المال المتاح للاستثمار للنهوض بقطاعات الإنتاج، وانتشار البطالة في معظم الدول النامية.

8- العولمة وآثارها التي تحد من قدرة وإمكانية تلك الدول في تحقيق التنمية المستدامة. وبذلك أضافت العولمة بعداً جديداً إلى أهمية هذه المعوقات. فتكامل الأسواق السريع وحركة الأموال والزيادات الهامة في تدفقات الاستثمارات حول العالم طرحت تحديات وفرصاً جديدة بالنسبة لتحقيق التنمية المستدامة. بيد أن للعولمة فوائد وتكاليف تتفاوت بشكل كبير، والبلدان الفقيرة تواجه صعوبات خاصة في مجابهة تحدي العولمة. لكل ذلك، فإن ظاهرة العولمة تتيح للتنمية المستدامة فرصاً وتفرض عليها أيضاً تحديات. حيث يتفق الكثيرون على أن العولمة والترابط يتيحان فرصاً جديدة في مجالات التجارة والاستثمار وتدفق رؤوس الأموال والتقدم التكنولوجي، مما يساعد على تحقيق النمو الاقتصادي والتنمية وتحسين مستويات المعيشة. وفي الوقت نفسه، لا تزال هنالك تحديات خطيرة قائمة تشمل الأزمات المالية الشديدة وعدم الأمن والفقر وغيرها.

9- عدم وفاء الدول المتقدمة بتقديم المساعدات التي وعدت بها للدول النامية، وذلك لمساعدتها في تنفيذ مشروعات بيئية تحقق أهداف التنمية

المستدامة.

10- لا شك أن هناك صعوبات تعيق إدماج مفاهيم التنمية المستدامة في المناهج التعليمية الجامعية، من بينها عدم الإحاطة التامة بالتعريف الدقيق لهذا المفهوم وما ينطوي عليه.

11- كما تكمن الصعوبة أيضاً في تنوع المواضيع التي لها علاقة بالتنمية المستدامة وتعددها، فمنها مواضيع علمية وأخرى ثقافية واجتماعية وغيرها.

1 وأيضاً هناك صعوبات أخرى تكمن في الحاجة إلى طرق تدريسية جديدة.

(٤) مؤشرات التنمية المستدامة

بالرغم من انتشار مفهوم التنمية المستدامة وكثرة تعريفاته إلا أن المعضلة الرئيسية في التعامل مع هذا المفهوم تمثلت في الحاجة الماسة إلى تحديد مؤشرات Indicators يمكن من خلالها قياس مدى التقدم نحو التنمية المستدامة وصعوبة تحويل هذا المفهوم إلى مقاييس ومعايير عملية يمكن استخدامها وتطبيقها في أرض الواقع. حيث ينبغي وضع المقاييس العددية والمختلفة للتنمية المستدامة بحذر، وذلك نظراً للخصائص الفريدة التي تتمتع بها المقاييس الزمانية والمكانية. وتساهم مؤشرات التنمية المستدامة في تقييم مدى تقدم الدول والمؤسسات في مجالات تحقيق التنمية المستدامة بشكل فعلي وهذا ما يترتب عليه اتخاذ العديد من القرارات الوطنية والدولية حول السياسات الاقتصادية والاجتماعية ذات الصلة بالتنمية المستدامة، حيث يمكن استخدام مجموعة مناسبة من المؤشرات وتقييم الحالة الملحوظة والاتجاهات الخاصة بالموارد، إما في حد ذاتها "أي مدى استدامة نشاط أو مورد معين" أو دراستها في ضوء التنمية المستدامة.

كما يمكن أن تساعد المؤشرات في تبسيط عملية إعداد التقارير وتحقيق الاتساق بينها على مختلف المستويات. إن هذه المؤشرات تعكس مدى النجاح في سبيل تحقيق التنمية المستدامة وهي تُقوِّم بشكل رئيسي حالة الدول من خلال معايير يمكن حسابها ومقارنتها مع دول أخرى كما يمكن متابعة التغيرات والتوجهات Trends في مدى التقدم أو التراجع في قيمة هذه المؤشرات مما يدل على سياسات الدول في مجالات التنمية المستدامة، فيما إذا كانت تسير في الطريق الصحيح نحو تحقيق التنمية المستدامة أم لا. كما تساهم في إعطاء صورة واضحة عن حالة التنمية المستدامة في الدولة، وبالتالي تقدم المعلومات الدقيقة اللازمة لمتخذي القرارات في الوصول إلى القرار الأكثر صواباً ودقة لما فيه المصلحة العامة والابتعاد عن القرارات العشوائية والتي غالباً ما تكون مبنية على معلومات خاطئة.

وتنقسم مؤشرات التنمية المستدامة عادة إلى أربع فئات رئيسية بناء على تعريف التنمية المستدامة نفسه، حيث تنقسم إلى مؤشرات اقتصادية واجتماعية

وبيئية وكذلك مؤشرات مؤسسية Institutional.

ويتم استنباط هذه المؤشرات لتدل على وضع معظم القضايا البيئية والاقتصادية والاجتماعية التي تعالجها التنمية المستدامة والتي تضمنتها الفصول الأربعون من وثيقة الأجندة ٢١ التي أُقرَّت في العام ١٩٩٢م وتمثل خطة عمل الحكومات والمنظمات الأهلية تجاه التنمية المستدامة في كل العالم.[١٠]

وتعتبر المعايير التالية ذات أهمية قصوى بشأن إعداد مؤشرات جيدة للتنمية المستدامة:

١/ أن تعكس المؤشرات شيئاً أساسياً وجوهرياً لصحة المجتمع الاقتصادية أو الاجتماعية أو البيئية على مر الأجيال.

٢/ أن تكون واضحة ويمكن تحقيقها.

٣/ أن تكون قابلة للقياس.

٤/ يمكن التنبؤ بها أو توقعها.

٥/ أن تكون ذات مرجعية أو ذات قيم حدية متاحة.

٦/ أنه يمكن جمعها واستخدامها بسهولة نسبياً.

بالإضافة لذلك، فإن بعض المؤسسات أو الحكومات في الدول المتقدمة تقوم بتطوير مؤشرات مباشرة أو غير مباشرة تتعلق بتقويم مدى التقدم الذي يتحقق في التنمية المستدامة. هذا، وقد صدر مؤخراً تقرير يستعرض مؤشرات التنمية المستدامة وإعداد إطار عمل للمؤشر والخطط المستقبلية الخاصة بالدول.

(٥) التنمية المستدامة من منظور إسلامي

مقارنة بالكتابات الغربية، تعتبر المجهودات في مجال التنمية المستدامة من المنظور الإسلامي حديثة ومحدودة . حيث هنالك بعض المحاولات من بعض الأكاديميين، نورد منها التالي:

محمد رازمان آختار (١٩٩٦م) تناول في ورقته القضايا البيئية وانعكاساتها على التنمية المستدامة في بعض الدول الإسلامية. حيث تناول في ورقته العلاقة بين البيئة والتنمية، ووجد أن هنالك علاقة تكاملية بين الاثنين. كما خلصت ورقته إلى أن ١/٣ إلى ¼ من سكان تلك الدول تعاني من فقر مدقع وربط ذلك بقضايا التدهور البيئي في تلك الدول وبالتالي تدني مستويات التنمية.[١١]

تناول سيد نقفي في ورقته (١٩٩٦م) مقارنة مفاهيمية للتنمية المستدامة بين المنظور الغربي والمنظور الإسلامي. حيث توصل إلى أن جذور مفهوم التنمية المستدامة ليست علمية أو فنية، بل هي ثقافية وفكرية. وعلى أن مفهوم التنمية المستدامة في الإسلام قائم على بعض المفاهيم مثل " العدالة، الأمانة، الاستحسان، الاستصلاح، الشورى، الإجماع والاعتدال".[١٢]

وذكر محمد الأنصاري في ورقته "التنمية المستدامة من منظور إسلامي، ١٩٩٤م" أنَّ الإسلام يعني السلام والتناغم والانسجام، وبذلك فإن المنهج

(10) World Bank Report، Development and Environment، (Oxford: Oxford University Press، 1992).

(11) Akhtar، M.R.، “Environmental Issues and their Implications for Sustainable Development of the Muslim Countries”, in Islamic Thought & Scientific Creativity, Vol.7, no. 2 (1996):p. 35.

(12) Naqvi، S.J.، “Sustainable Development: A Comparison of Western and Islamic Paradigms”، in the International Conference on Values and Attitudes in Science and Technology، International Islamic University، Malaysia، Vol.1، (1996):p.p.8 –21.

الإسلامي يعني العيش في سلام وانسجام وتناغم بين مجموعات البشر ومع سائر الموارد الكونية الأخرى. بالإضافة لذلك تناول الباحث موضوع الاستخلاف، على أن الإنسان مستخلف في هذه الأرض وبأن الله هو المالك الحقيقي لكافة الموارد. وخلص في ورقته إلى أنه وفي ظل مجتمع مسلم حقيقي فإن التنمية المستدامة تصبح نتيجة منطقية.[١٣]

وتناول محمد الحسن بريمة في بحثه المعنون "التنمية المستدامة: تأسيس مقاصدي، ٢٠٠٨" مفهوم التنمية المستدامة، بوصفها برنامج بحث علمي جديد، ما زال يتشكل في إطار النموذج الدنيوي الغربي الرأسمالي. حيث تناول الباحث بصورة موجزة تاريخ مفهوم التنمية وارتباطه بالدول النامية ، وكيف تطور الأمر إلى أن يصبح مفهوم التنمية المستدامة معياراً يقاس به تقدم أو تخلف أي دولة من الدول ، وأي مجتمع من المجتمعات. كما ربط الباحث محاولته الاجتهادية في توظيف النتائج التي توصل إليها في أبحاثه المتعلقة بالظاهرة الاجتماعية في القرآن الكريم، بتأسيس إطارٍ نظري عام للتنمية المستدامة، يجعل المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية أساساً لها.[١٤]

انتقادات لمفهوم التنمية المستدامة

تعرضت التنمية المستدامة - وكما هو متوقع - لكثير من الانتقادات كونها فكرة صيغت في إطار شامل لتعمل كمعيار جديد يسود العالم وفي الوقت نفسه وجه المختصون بشؤون البيئة انتقادات لاذعة وعنيفة تجاه ما تحدثه التنمية المستدامة من تأثير على البيئة وأن التنمية المستدامة تستغل لارتقاء الرفاهية البشرية كقيمة محورية تعتمد عليها، بدلاً من توجيه الاهتمام لدعم البيئة الطبيعية ، كما أعربوا عن قلقهم مما تخفيه التنمية المستدامة من تناقضات أساسية قائمة فيما بين الحدود البيئية والاقتصاد المتنامي الحديث. إن غياب أو عدم إيجاد تعريفٍ دقيقٍ لمفهوم التنمية المستدامة جعل العديد من المهتمين ومن مختلف التخصصاتً يقدمون تعريفات فضفاضة، كل حسب تخصصه ومجاله. وقد أدى ذلك لتخوف الكثيرين من أن يفقد المفهوم معناه الحقيقي. بينما يرى البعض الآخر بأن ذلك يعتبر حسنة طالما الكل ينطلق من قاعدة موحدة ومشتركة، وربما يساعد ذلك على المشاركة في وضع سياسات فعالة.

ولكن يصبح من الأسلم الاتفاق على تعريف موحد وشامل للتنمية المستدامة حتى يسهل تحديد المعايير والمؤشرات الصحيحة وبالتالي إصدار القرارات والسياسات الفعالة.

(13) Ansari، M.I.، "Islamic Perspective on Sustainable Development"، The American Journal of Islamic Social Sciences، Vol.II، no. 3 (1994)، p.p.394–402.

(14) Biraima، M.E.، (2004)، Al Tanmiyyah Al Mustadamah، Taasis Maqasidi. Epistemological Enlightenment Centre، Khartoum

خاتمة

وختاماً تؤكد الورقة أنه على الرغم من أن مفهوم التنمية المستدامة قد وجد قبولاً دولياً وإقليمياً ومحلياً واسعاً منذ منتصف العقدين الأخيرين من الألفية الماضية إلا أن دول العالم لم يحالفها التوفيق في تبني الخطط الاستراتيجية السليمة في سبيل تحقيق التنمية المستدامة الحقيقية. وهذه النتيجة تجعل البشرية تواجه مستقبلاً خطيراً يتطلب بذل المزيد من الجهود على كافة المستويات. وتخلص هذه الورقة إلى أن التحول نحو التنمية المستدامة يبدو صعبَ المنال في غياب التغيرات الرئيسية والجذرية.

من ضمن التوصيات الهامة التي تخلص إليها الورقة هو الإيمان التام بأن التنمية المستدامة تتطلب منظوراً طويل الأجل ومشاركة واسعة القاعدة في وضع السياسات واتخاذ القرارات والتنفيذ على كافة المستويات. كما توصي بضرورة تواصل العمل المشترك المحلي والإقليمي والدولي العام والخاص من أجل خلق شراكات خاصة ومتفاعلة بين كافة المجموعات الرئيسية في ظل احترام الأدوار الهامة لتلك المجموعات في سبيل تحقيق تنمية مستدامة تُلبِّي رغبات هذه المجتمعات ومجتمعات الأجيال القادمة. ولأجل تحقيق الأهداف المرجوة لتحقيق ذلك النوع من التنمية توصي الورقة بضرورة إيجاد مؤسسات محلية ودولية فاعلة متعددة الأطراف تتسم بمزيد من الكفاءة والمساءلة تسهم في وضع الخطط والاستراتيجيات الاقتصادية والتنموية الفاعلة.

كما تؤكد الورقة على وجود العديد من المعوقات التي تقف في طريق تحقيق التنمية المستدامة، غير أن مشكلة الفقر تمثل التحدي الأكبر للدول النامية، وبأنها تعتبر شرطاً أساسياً لا غنى عنه لتحقيق التنمية المستدامة، خاصة في تلك البلدان. لذلك يجب أخذ التدابير اللازمة من تضافر الجهود ووضع الاستراتيجيات الفعالة في جميع المستويات لتمكين البلدان النامية من تحقيق أهدافها في مجال التنمية المستدامة من حيث علاقتها بمشكلة الفقر.

كما تؤكد الورقة على الدور المزدوج للعولمة وما توفره من فرص وتحديات بالنسبة للدول النامية، وتوصي بضرورة إتاحة الفرص التي توفرها العولمة وتعظيم الجهود الرامية للاستفادة من تلك الفرص في سبيل تحقيق التنمية المستدامة. هذا بالإضافة لمناشدة الدول المتقدمة ضرورة مساعدة الدول النامية على مواجهة آثار العولمة التي قد تحد من إمكانية تحقيق التنمية المستدامة في تلك الدول، والاستفادة مما يمكن أن تقدمه العولمة من فرص قد تؤدِّي إلى قدر من الإنتاجية وبمستوى أعلى من المعيشة لمجتمعات الدول النامية.

قائمة المراجع

1-Abdi Rabbuh، Mohamed Abdel Karim Ali. 2003. Muqadimah fi Iqtisadiyyat al-Bi'ah. Dubai. Zayed International Award for Environment.

2- Adams.W.M. (2001). Green Development: Environmental and Sustainability in the Third World (2nd edn). London: Routledge.

3-Ahmed، M.M. (1994). Indigenous Knowledge for Sustainable Development in the Sudan. Khartoum: Khartoum University Press.

4-Ahmed، Q.A. (2001). Perspective on Sustainable Development in Bangladesh. A Paper presented at a Roundtable on Bangladesh Perspectives Toward 2002 World Summit on Sustainable Development.

5-Al-Khuli، Osama. (2002). Al-biaah wa Qadayah al-Tanmiyah wa al-Tasni': Dirasat Hawl al-waqi'al-biee fi al-watan al-Arabi'wa al-duwal al-namiyah. Kuwait. Al-Siyassah.

6-Al-Qaradawi، Yusuf. (2001). Ri'ayat al-bi'ah fi-Shariát al-Islam. Cairo. Darul Shuruq.

7-Bartelmus، P. (1994). Environment، Growth and Development. London: Routledge.

8-Beckerman، W. (2001). Economics and Sustainable Development: The OECD Report on Policies for Sustainable Development. World Economics. Vol.2. No. 4. October-December 2001.

9-Biraima، M.E.، (2004). Al Tanmiyyah Al Mustadamah: Taasis Maqasidi. Epistemological Enlightenment Centre، Khartoum.

10-Ehrlich، P.R.، (1971). The Population Bomb. New York: Ballantine.

11- Elliott، J. (1994). An Introduction to Sustainable Development. (2nd Edn.). London: Routledge.

12- Khalid، F. M. (1996). Science، Technology and the Ecological Crisis: An Islamic Perspective. Processing of the International Conference on Values and Attitudes in Science anad Technology. 686-702.

13-Khalid، F.M. (Ed.). (1991). Islam and Ecology. U.K: Cassell.

14-Meadows، D. H. L and Meadows، J. (1972). The Limits to Growth. London: Pan Books.

15- Muhammad، R. A. (1996). Environmental Issues and their Implications for Sustainable Development of the Muslim Countries.

Journal of Islamic Thought لله Scientific Creativity. Vol.7، 2.
16- Paramanik، A. (1997). Human Development with Dignity: Role of Human capital، Human Rights and Ethico-Moral Values. Kuala Lumpur: Cahaya Pantai (M) Sdn. Bhd.
17- Peacre، D. and Warford، J. (1993). World Without End. Washington، D.C.: International Bank for Reconstruction and Development.
18- Pearce، D. (1990). Sustainable Development: Economics and Environment in the Third World. London: Earthscan.
19- Pearce. D. (1993). Blueprint3: Measuring Sustainable Development. London: Earthscan.
20- Pezzy، J. (1989). Definitions of Sustainability. UK: Centre for Economic and Environmental Development.

21- Rachel، C. (1963). Silent Spring. London: Hamish Hamilton.
22- Redclift، M. (1987.). Sustainable Development: Exploring the Contradictions. London: Routledge.
23- Sadeq، A.M. (1990). Economic Development in Islam. Selangor Darul Ehsan:. Pelanduk Publications.
24- Serageldin، I. And Steer، A. (Eds.). (1995). Making Development Sustainable: From Concept to Action. Washington، D.C.: The World Bank.
25- Syed J. N. (1996). Sustainable Development: A Comparison of Western and Islamic Paradigms. Processing of the International Conference on Values and Attitudes in Science and Technology، International Islamic University، Malaysia، Vol.1. 8 -21.

26- The United Nations Conference on Environment and Development. (1992). Earth Summit. New York.

27- The World Commission on Environment and Development. 1987. Our Common future. New York. Oxford University Press.
28- UNDP، Human Development Report. (2003). Millennium Development Goals: A Compact Among Nations to End Human Poverty. New York: Oxford University Press.

29- UNDP، Human Development Report. (2005). Human Development to Eradicate Poverty. New York: Oxford University Press.

30- World Commission on Environment and Development.

(1987). Our Common Future. Oxford: Oxford University Press.

31- World Development Report. (1992). Development and the Environment. Washington، D.C.: Oxford University Press.

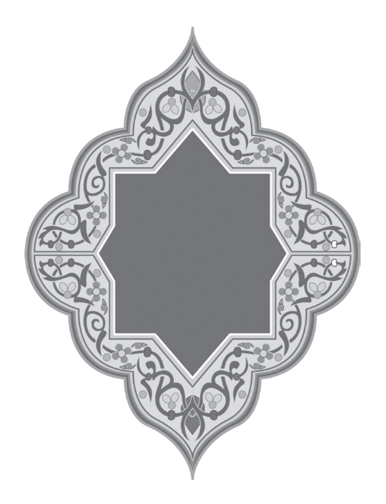
32- World Development Report. (1999). Knowledge for Development. Washington، D.C.: Oxford University Press.

33- World Development Report. (2000/2001). Attacking Poverty. Washington، D.C.: Oxford University Press.
34- World Development Report. (2002). Building Institutions for Markets. Washington، D.C.: Oxford University Press.

35- World Summit on Sustainable Development. (2002). A Framework for Action on Health and the Environment. Johannesburg. WEHAB Working Group.

36- World Summit on Sustainable Development. (2002). A Framework for Action on Water and Sanitation. Johannesburg. WEHAB Working Group.

37- World Summit on Sustainable Development. (2002). General Framework of Islamic Agenda for Sustainable Development. Islamic Declaration on Sustainable Development. Johannesburg.



مفهوم التنمية وخصائصها من وجهة نظر إسلاميّة

*د. حسن بن إبراهيم الهنداوي

*قسم الفقه وأصول الفقه، الجامعة الإسلاميّة العالميّة، ماليزيا

يعدّ موضوع التنمية من أهمِّ الموضوعات التي تشغل الناس أفراداً وجماعات، شعوباً وحكومات. والسبب في ذلك أنّ النّاس كلّهم يسعون جاهدين للتنمية كلّ على شاكلته، ولا يغفل عنها إلا من لا خلاق له في الدنيا ولا في الآخرة. فالهدف الأساس للتنمية هو تحسين حياة البشر والازدياد من ذلك على حسب قدرات الناس وعزائم كلّ فرد، وعلى قدر أهل العزم تكون التنمية. فلا جرم أنْ تكون التنمية "في حقيقتها عملية حضارية، لكونها تشمل مختلف أوجه النشاط في المجتمع بما يحقق رفاهية الإنسان وكرامته، وهي أيضاً بناء للإنسان وتحرير له وتطوير لكفاءاته وإطلاق لقدراته، كما أنها اكتشاف لموارد المجتمع وتنميتها وحسن تسخيرها"[(١)]، بحيث تعود بالنفع على المجتمعات الإنسانيّة، دون المساس بسعادتها وأمنها. "فالتنميّة الإسلاميّة لا تتم، ولا ينبغي أن تتم على حساب عزّة الإنسان وكرامته. إذ إنّ عزَّة الإنسان وكرامته وحريته هي التي تجمِّل نفسه وتمكنه من استيعاب أهميّة المحافظة على الحسن والطيّب والاستزادة منه، وتنفّره من القبح والخبث"[(٢)]. ونظراً لأهمية التنمية فإنها تشغل حيّزاً كبيراً من كتابات المهتمين بأمر التطوير، والرقي، والازدهار، والنهضة في المجتمعات الإنسانيّة، وليس الاهتمام بها لدى شعوب العالم الثالث أو ما يعبّر عنه بالشعوب النامية فحسب[(٣)]، بل إنّ الشعوب التي حققت تطوراً وازدهاراً وشهدت نهضة كبيرة في عصرنا، والمتمثل في العالم الغربي لا ينفكون عن الاهتمام بأمر التنمية، وذلك باهتمامهم بكيفية الزيادة في حجم التنمية كماً وكيفاً، والمحافظة عليها أيضاً ولو بحجبها عن الآخرين.

وأما شعوب العالم الثالث والعالم الإسلامي أحدها، فإنّ التنمية شغلهم الشاغل حيث إنّ مجتمعاتهم تعاني ضروباً من التخلف، وأنواعاً من التأخر تتمثل في التدهور الشامل لشتى مجالات الحياة جميعاً، ولذلك فهم أحرص الناس على التنمية للخروج من ذلك كلّه. فضلاً عن ذلك، فإنّ النهضة الحضارية التي تعدّ مطمحاً أساساً لدى هذه الشعوب لا تتحقق إلا عن طريق التنمية. إذن، فليس ثمة خلاف حول أهمية التنمية وجدواها في تحقيق النهضة وحصول تطور لدى شعوب العالم، لكنّ الخلاف حاصل في كيفية التنمية ونوعيتها، وأيّ المجالات أو الأنشطة تكون محلاً للتنمية، وإذا كانت هناك مجالات متعددة لابد من تنميتها فأيها نقدم، فنهتم به قبل غيره، وأيها نؤخّر فلا نقدّمه على ما حقّه التقديم إلى غير ذلك من القضايا المتعلقة بطرق وأساليب التنمية، فهذه تقريباً أمهات القضايا ومهّمات المسائل المتعلِّقة بإشكاليّة التنمية في العالم بأسره. ومن ثم، فأعتقد أن العمليّة التنمويّة لا يكتب لها النجاح إلا إذا انطلقت انطلاقة صحيحة، وذلك كلّه موقوف على الوعي بالمعنى المفاهيمي للتنميّة وجوهرها، حتى لا يكون السعي وراء تنمية زائفة ما تلبث أن تزول وتتلاشى كأن لم تكن. وهذا الأمر حدا بالباحث أن يبذل ما في وسعه لبيان مفهوم التنمية، والخصائص التي ينبغي

(١) الشكيري، عبد الحق: التنمية الاقتصادية في المنهج الإسلامي (قطر: مؤسسة الخليج للنشر والطباعة،١٩٨٨)، ص٩. والكلام المنقول للأستاذ عمر عبيد حسنة الوارد في تقديمه للكتاب.

(٢) عمر، إبراهيم أحمد: فلسفة التّنمية: رؤية إسلاميّة (الولايات المتحدة الأمريكيّة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م)، ص ٥٥-٥٦.

(٣) مصطلح الشعوب النامية أطلق والمراد به الشعوب التي في طريقها لإحداث عملية التنمية وإنْ كانت اللفظة تشعر بأنها قد حققت نمواً وتنمية إلا أنّ الواقع خلاف ذلك.

أن تتوفر في العمليّة التنمويّة من وجهة نظر إسلاميّة تتلاءم مع النظرة الشرعيّة للإنسان والكون والحياة والمقاصد والغايات المنوطة بهم. فهذه أهمّ القضايا التي سأبحثها في الفقرات الآتية، وأستهلها ببيان مفهوم التنمية.

أولا: مفهوم التنميّة من وجهة نظر إسلاميّة

لقد تنوّعت الدِّراسات المنوطة بموضوع التنمية، وتشعبت مجالاتها بحيث أصبح مفهوم التنميّة يستخدم في كثير من السياسات العالميّة والمحليّة، وخطط التطوير في مختلف البلدان في مختلف الأعمال. وهذا الأمر جعل مفهوم التنميّة مثقلاً بكثير من المعاني، ومحمّلا بمفاهيم شتّى تكاد أن تكون لا وشائج بينها سواء أكانت قريبة أم بعيدة. ونظراً لأهمية التنمية والسعي الحثيث لتحقيقها في واقع المجتمعات الإنسانيّة ولاسيما المتخلفة منها، فإنّ "مفهوم التنمية أصبح عنواناً للكثير من السياسات والخطط، والعمال على مختلف الأصعدة، وإنْ كان يقتصر في غالب الأحيان على الجانب الاقتصادي، ويرتبط إلى حدّ بعيد بالعمل على زيادة الإنتاج الذي يؤدي بدوره إلى زيادة الاستهلاك، لدرجة أصبحت معها حضارات الأمم تقاس بمستوى دخل الفرد، ومدى استهلاكه السنوي للمواد الغذائية والسكنية بعيداً عن تنمية خصائصه ومزاياه وإسهاماته الإنسانيّة، وإعداده لأداء الدور المنوط به في الحياة، وتحقيق الأهداف التي خلق من أجلها"(٤). وهذا الأمر يدعونا إلى إعادة النظر في مفهوم التنمية من منظور إسلامي وبيان مجالاتها وأيها أولى بالاهتمام، ثم التركيز على التعليم بوصفه محوراً أساسياً للتنمية والنهوض بالعالم الإسلامي، ويعدّ خلاصاً له من تراجعه الحضاري، ولكن قبل ذلك لابد من بيان مفهوم التنمية في الدراسات التنموية.

مفهوم التنمية في الدِّراسات التنموية

التنمية من الناحية اللغوية مأخوذة من نما نمواً بمعنى الزيادة في الشيء، فيقال نما المال نمواً أي زاد وكثر. وأما من الناحية الاصطلاحية فقد اختلفت الأقوال في تحديد مفهوم التنمية وسبب ذلك اختلاف الآراء حول عملية التنمية من حيث مجالاتها وشموليتها، فالبعض يقتصر في تحديد مفهوم التنمية على مجال معيّن كالمجال الاقتصادي مثلاً فيقوم بتعريفها من خلال هذا المجال المحدد للتنمية، بينما البعض الآخر يرى أنها عملية شاملة لمختلف المجالات فيكون تحديد المفهوم تبعاً لهذه الرؤية الشمولية للعملية التنموية. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ كلمة التنمية بوصفها مصطلحاً ذا معنى محدد إذا أطلقت فتنصرف إلى معنى التنمية الاقتصادية في الغالب، وترتبط بهذا المجال دون غيره، لأنّ "الفكر الاقتصادي الغربي هو الذي وضع مؤشرات التنمية في العصر الحديث، وذلك من خلال منظور اقتصادي. وعرفت التنمية بأنها تنشيط الاقتصاد الوطني، وتحويله من حالة الركود والثبات إلى حالة الحركة والديناميكية، عن طريق زيادة مقدرة الاقتصاد الوطني لتحقيق زيادة سنوية ملموسة في إجمالي الناتج الوطني، مع تغيير في هياكل الإنتاج ووسائله، ومستوى العمالة، وتزايد

(٤) العسل، إبراهيم: التنمية في الإسلام، مفاهيم، مناهج وتطبيقات (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٦)، ص ١٣.

الاعتماد على القطاع الصناعي والحرفي، يقابله انخفاض في الأنشطة التقليدية، ويعني تغيير البنية الاقتصادية بالتحول إلى اقتصاد الصناعة، ولهذا اعتبرت الزيادة السنوية الملموسة في إجمالي الناتج الوطني، ومتوسط دخل الفرد من المؤشرات الأساسية للتنمية"(٥).

وزيادة على ذلك، فإنّ التلازم بين التنمية والاقتصاد في الفكر الغربي، وانتشار هذا المنظور، وهيمنته الناتجة عن الهيمنة الغربية على العالم والتبعية التي تميّز بها العالم الثالث جعلت حكومات العالم العربي والإسلامي، ولاسيما المسؤولين عن مجال التنمية يتجهون هذا الاتجاه الغربي في حصر التنمية في المجال الاقتصادي وإهمال ما سواها ظناً منهم أنّ هذا التبني سيقود حتما إلى تنمية بلدانهم والخروج بها من التخلف والانحطاط الاقتصادي. ولكن "لقد برهنت التجارب التي مرت بها البلاد الإسلامية خلال عقدي الخمسينات والستينات، عن ذلك الفشل الذريع الذي منيت به الفلسفات السياسية والاقتصادية التي تبنتها الأنظمة التي خلفت الحكم الاستعماري، والتي عرفت تطبيق هذه المفاهيم الغربية للتنمية، ويتمثل هذا الفشل في عجزها عن تحقيق التغيير المنشود بعد حصولها على الاستقلال الرسمي"(٦). لكنّ هذا المفهوم للتنمية الذي يجعل من الإنتاج مقياساً لها بحيث إذا توافر نمو وزيادة في الإنتاج كانت هناك تنمية، وإذا انتفى انتفت، قد ضيّق من مجالات التنمية في المجتمعات الإنسانية، ثم حصر طاقات الإنسان المتنوعة والتي يمكن تنميتها في طاقة واحدة وهي الطاقة المادية المتمثلة في الإنتاج والاستهلاك لما أنتج. زد على ذلك، فإنّ جعل الإنتاج مقياساً للتنمية، بحيث تكون التنمية الاقتصادية متوقفة على الإنتاج ليس بمقياس سليم في حدّ ذاته، بل إنّ الواقع يشهد بخلاف ذلك، فهذا المقياس قد حقق نجاحاً باهراً في البيئة الغربية لأنّ هذا التوجه في العملية التنموية كان متماشياً مع النظرة الغربية للكون، والإنسان، والحياة ومنسجماً معها ومع نظرتها الماديّة للكون والوجود.

بل لقد أصبحت عمليّة التنمية مطيّة للتغريب، وتعميقاً للتبعيّة الغربيّة، أو "التغريب من خلال التنمية على حدّ تعبير الأستاذ محمد عبد القادر، إذ "لم يكتف علماء التنمية من الاقتصاديين الغربيين بطرح التنمية من وجهة نظرهم الخاصّة المنبثقة من دراسة التطور الاقتصادي في المجتمع الأوربي منذ عصر الثورة الصناعيّة، وإنما جنحوا إلى التعميم المفرط الذي يجعل من تلك النظريات قوالب للتصدير إلى الأقطار الناميّة تبني عليها جهدها الإنمائي وتستمدّ منها تطلعاتها نحو التقدّم والرخاء"(٧). ومن ثمّ، فإن هناك حاجة ماسّة لإعادة النظر في مفهوم التنميّة، وعدم التسليم بما يوجد في الدِّراسات الغربيّة إذ إنّ الاعتماد عليها لا يؤدِّي بالمجتمعات الإسلاميّة إلى تحقيق تنمية مستقلة لا تبعية فيها.

زد على ذلك أن من "اللافت للنظر أنّ الدول المتخلفة لا تزال تسعى إلى التنمية الاقتصاديّة وحدها، ظنّاً منها أنّ عملية التنمية والترقي تنحصر في إطارها"(٨). وأما بلدان العالم الإسلامي فقد تبنت المنظور الغربي للتنمية وقامت بتطبيقه

(٥) الشكيري، عبد الحق: التنمية الاقتصادية في المنهج الإسلامي، – مرجع سابق –، ص ٢٤.
(٦) نفس المرجع، ص ٢٤–٢٥.
(٧) عبد القادر، محمد الخير: التنمية في منظور الإسلام (السودان: معهد البحوث والدِّراسات الاجتماعيّة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، ص ١٤.
(٨) العسل، إبراهيم: التنمية في الإسلام، – مرجع سابق–، ص ٤.

رجاء حصول نمو وتطور اقتصادي، لكنّ هذا الرجاء لم يتحقق، لا لضعف في الموارد الأولية أو لقلة في الموارد الطبيعية. ولكن هذا التوجه الغربي في التنمية كان دخيلاً على العالم الإسلامي الذي له نظرة أو تصور خاص للكون والإنسان والحياة. وبناء على ذلك، فقد "انقضت ثلاثة عقود من "التنمية" ولا زالت الدول -التي اصطلح على تسميتها بالنامية أو المتخلفة- تعاني من نفس الأزمات السياسية للمجتمع المتخلف، ولم تحقق تقدماً ملحوظاً في معظم المجالات السياسية والاقتصادية، بل إنها تراجعت في كثير من هذه النواحي إلى مستويات من الممارسة والأداء والفعالية أدنى مما كانت عليه"(٩). فهذا الخلل في مفهوم التنمية جعل المهتمين بها يعيدون النظر في تحديد معنى التنمية إدراكاً منهم أنّ عملية التنمية ليست بمقصورة على الجانب الاقتصادي، لأنّ هناك جوانب أخرى لها أهميتها في تحقيق نجاح التنمية الاقتصادية، فضلاً عن الاهتمام بالإنسان بوصفه المحور الأساس للتنمية. وبناء على ذلك بدأ يظهر التوجه نحو التنمية الشاملة لمختلف مجالات الحياة والأنشطة الاجتماعية فنجمت "التنمية الاجتماعية" التي تهدف إلى إحداث تنمية بشرية.

وعلى الرغم من ظهور هذا النوع من التوجه نحو التنمية الاجتماعية، فإنّ بعضاً من علماء الاقتصاد حاولوا تسخير التنمية الاجتماعية لخدمة التنمية الاقتصادية بحيث تستثمر الأولى لحساب الثانية. وهذا التصور للتنمية الاجتماعية نجده عند هيجنز (Higgins) الذي عرفها بقوله:"عملية استثمار إنساني تتم في المجالات أو القطاعات التي تمس حياة البشر مثل التعليم والصحة العامة والإسكان والرعاية الاجتماعية...الخ، بحيث يوجه عائد تلك العملية إلى النشاط الاقتصادي الذي يبذل في المجتمع"(١٠). لكن علماء الاجتماع يخطّئون هذا المفهوم للتنمية الاجتماعية ويرون أنها "العملية التي تبذل بقصد ووفق سياسة عامة لإحداث تطور اجتماعي واقتصادي للناس وبيئاتهم سواء كانوا في مجتمعات محلية أو إقليمية أو قومية بالاعتماد على المجهودات الحكومية والأهلية المنسقة، على أنّ يكتسب كل منهما قدرة أكثر على مواجهة مشكلات المجتمع نتيجة لهذه العمليات"(١١). إذن، لقد تنوّعت مفاهيم التنمية تبعاً لتشعب مجالاتها بحيث أصبح مفهوم التنميّة يستخدم في كثير من السياسات العالميّة والمحليّة، وخطط التطوير في مختلف البلدان في مختلف الأعمال. وهذا الأمر يستدعي ضرورة إعادة النظر في معنى التنمية، وتقديم مفهوم نظري مجرّد لها لاسيما من وجهة نظر إسلاميّة، وهذا أمر نفرغ لبيانه في الفقرات الآتيّة.

مفهوم التنمية من وجهة نظر إسلاميّة

ليس خافياً من خلال ما تقدم ذكره من تعاريف لمصطلح التنمية أنّ مفهومها ليس بثابت ولا بمتفق عليه، بل كل يتناوله من الزاوية التي هي محل اهتمامه، بحيث يقصر نظره في العملية التنموية من خلال اختصاصه. وهذا الاختلاف يدعونا إلى تقديم مفهوم للتنمية يتماشى مع النظرة الإسلاميّة للكون والحياة

(٩) عارف، نصر محمد: نظرية التنمية السياسية المعاصرة (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٣٩.
(١٠) نقلا عن: عيد، إبراهيم حسن: دراسات في التنمية والتخطيط الاجتماعي (مصر: دار المعرفة، ١٩٩٠)، ص٧٠.
(١١) شوقي، عبد المنعم: تنمية المجتمع وتنظيمه (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ط٢، ١٩٦١)، ص ٤٣.

والإنسان، وذلك بالاعتماد على المصادر الأولية لشريعة الإسلام. وبعد الاطلاع على عدد كبير من تعاريف متنوعة لمفهوم التنمية، فوجدتها لا تفي بالمقصود، ولا تستوعب مجالات التنمية الكثيرة، بل لا نعدو الصواب إذ قلنا إنّ كلّ تعريف يركز على مجال معيّن من مجالات التنمية فيكون تعريفه لها مقصوراً على ذلك المجال فلا يتعداه لغيره. ناهيك عن أنّ جلّ التعريفات إنْ لم تكن كلّها قد حصرت التنمية في الجانب المادي فحسب، وهذا الحصر نتيجة لهيمنة الفكر الغربي وتأثر كل مَنْ أراد تقديم مفهوم للتنمية بهذا الفكر الباسط أجنحته على العالم كلّه.

ومن ثَم، فقد عنّ لي أنْ أقدم تعريفاً للتنمية ينسجم مع النظرة الإسلامية للكون والحياة والإنسان، فضلا عن استيعاب مجالات التنمية جميعها، بعيداً عن أي تأثيرات غريبة عن تعاليم الإسلام. وعليه، فأقول إنّ التنمية من منظور إسلامي تعني "عملية تطوير وتغيير قدر الإمكان نحو الأحسن فالأحسن وتكون مستمرة وشاملة لقدرات الإنسان ومهاراته المادية والمعنوية تحقيقاً لمقصود الشارع من الاستخلاف في الأرض برعاية أولي الأمر ضمن تعاون إقليمي وتكامل أممي بعيداً عن أيّ نوع من أنواع التبعية". فهذا التعريف -في نظر الباحث- يعبّر عن التصور الإسلامي لمفهوم التنمية بوصفها مصطلحاً يعبّر عن عملية حضارية مستأنفة أو مستحدثة. ولذا، فيمكن إيضاح التعريف الذي قدمته من خلال بيان خصائص التنمية الإسلامية الواردة في التعريف مرتبة حسب ورودها فيه.

ثانياً: خصائص التنمية الإسلاميّة

١ . التطوير والتغيير: إنّ أهم خاصية للتنمية هي كونها عملية تهدف إلى تطوير وتغيير حياة الناس في مجتمع ما، ولذلك لا يكاد يخلو تعريف من الإشارة إلى هذا العنصر الأساسي في عملية التنمية أو ما يشاكله مثل التقدم والرقي والتحسين وغيرها. ولكن عملية التطوير والتغيير هذه لابد أن يراعى فيها مدى قابلية الأفراد واستطاعتهم لذلك، حتى لا يكلف الناس أكثر من وسعهم أو يحملوا ما لا يطيقون فتفشل العملية من حيث يراد لها النجاح. ولذا، ورد في التعريف تقييد عملية التطوير والتغيير بعبارة "قدر الإمكان" مراعاة لاختلاف الناس من حيث قابليتهم للعملية التنموية.

ثم إنّ عملية التغيير تكون في التنمية دائماً نحو الأحسن فالأحسن، وذلك لوجود فرق مهم بين كلمتي التغيير والتنمية، فالتنمية دائماً تعني التحسين والرقي والزيادة في الشيء، بينما التغيير قد يكون لما هو حسن كما قد يكون لما هو سيئ. وقد ورد لفظ التغيير في موضعين من القرآن الكريم، أولهما في سورة الأنفال في قوله تعالى: ﴿ذلك بأنّ الله لم يك مغيِّراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيِّروا ما بأنفسهم وأنّ الله سميع عليم﴾ (الآية ٥٢)، وثانيهما في سورة الرعد، وهي قوله تعالى: ﴿إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيِّروا ما بأنفسهم﴾ (الآية ١١)[١٢]. فالتغيير الوارد في الآية الأولى إنما هو تغيير نحو السيئ، بحيث

(١٢) يقول سيّد قطب في تفسير آية سورة الرعد "فإنّ الله لا يغيّر نعمة أو بؤس، ولا يغيّر عزا أو ذلة، ولا يغيّر مكانة أو مهانة...إلا أن يغيّر الناس من مشاعرهم وأعمالهم وواقع حياتهم فيغيّر الله ما بهم وفق ما صارت إليه نفوسهم وأعمالهم". قطب، سيّد: في ظلال القرآن (بيروت: دار الشروق، ط ١١، ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م)، ج٤، ص ٢٠٤٩.

إنّ الله لا يُغيِّر نعمته إلى نقمة إلا إذا حصل ما يقتضي ذلك وهو التغيير السيئ لأنفس قوم ما. فنظراً لهذا الفرق المهم بين التنمية والتغيير قيّدت التغيير الوارد في التعريف بكونه "نحو الأحسن فالأحسن".

٢ ـ الاستمرارية: إنّ العملية التنموية وتحقيق مهمتها الحضارية لا تتم في يوم وليلة، بل تأخذ زمناً يطول ويقصر على قدر عزائم الناس الذين يسعون للتنمية. ولكن عملية التنمية لا تتوقف عند تحققها، بل لابّد من المحافظة عليها وتحقيق المزيد منها، وبذلك تكون التنمية عملية مستمرة نحو الأحسن فالأحسن. وهذه الديمومة والاستمرارية للعملية التنموية تكون مستغرقة لحياة الأفراد والمجتمعات على حدّ سواء، بمعنى أنّ الأفراد يستنفذون أعمارهم من أجل التنمية، ويحرصون على نقل ذلك لمن يخلفهم في المجتمع. فتكون هذه العملية تواصلية استمرارية، مستمرة على مستوى الأفراد متواصلة على مستوى المجتمعات، بحيث تتواصل العملية التنموية من جيل إلى آخر دون توقف. فإذا توقف جيل ما عن القيام بذلك يؤدِّي ذلك إلى خلل في العملية غالباً ما يؤدِّي إلى تراجع حضاري كما هو حال العالم الإسلامي الذي يشهد نهضة حضارية بعد تراجع طويل، أو فقدانها جملة. والسبب في ذلك راجع إلى عدم استمرارية العملية التنموية وتواصلها بين أجيال مجتمع ما.

فضلاً عن ذلك، فإنّ خاصية الاستمرارية في التنمية نابعة من النظرة الإسلاميّة السامية للكون والحياة والإنسان، فالإنسان خلقه الله ليكون خليفة له في الأرض كما قال تعالى: ﴿وإذ قال ربّك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ (البقرة:٣٠). وهذا الاستخلاف لا مجال فيه للعبث وإضاعة الوقت فيما لا ينفع "أيحسب الإنسان أنّ يترك سدى" (القيامة:٣٦)، وقوله تعالى:﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون﴾ (المؤمنون:١١٥). ثم إنّ هذه النظرة السامية للحياة مبنية على التصور القرآني لخلق هذا الكون وأنه ليس للعب ولا للعبث كما قال تعالى: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين﴾ (الأنبياء:١٨)، وقوله تعالى: ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين﴾ (الدخان:٣٨). إذن، فالإنسان لم يخلق سدى، ولا الكون خلق عبثاً أو لعباً، فلابد أن يستثمر الإنسان حياته لتنمية ما في الكون وهي المتمثلة في عملية التعمير مصداقاً لقوله تعالى: ﴿هو الذي أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إنّ الله قريب مجيب﴾ (هود:٦١)، حتى يؤدِّي مهمّة الاستخلاف التي أنيطت به من قِبَل خالقه، ويقوم بعملية التنمية والتعمير خير قيام.

ويضاف إلى ذلك، أنّ الله كلّف الإنسان بتعمير الكون، وتنمية ما فيه، واستثماره. وهذا كلّه في مقدور الإنسان واستطاعته وليس فيه تكليف له بما لا يطيق، لأنّ المولى حين كلّف عباده بذلك يسّر عليهم القيام به، وذلك بأنْ سخّر لهم ما في الكون وذلل لهم الأرض تذليلاً. وقد وردت عدّة إشارات إلى ذلك في القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وسخر لكم ما في السموات وما في

الأرض جميعاً منه إنّ في ذلك لآيات لقومٍ يتفكرون﴾ (الجاثية:١٢-١٣)، وقوله تعالى: ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾ (الملك:١٥). ثم إنّ قول الرسول "إنّ الرهبانية لم تكتب علينا"[١٣] ينسجم انسجاماً تاماً مع المنظور القرآني للحياة والكون والإنسان. والرهبانية ليست بتشريع سماوي، بل هي تشريع بشري ابتدعته الأمة العيسوية (المسيحية) فجعله الله فرضاً عليهم ابتلاء لهم. وهذا الأمر تدل عليه الآية دلالة صريحة وهي قوله تعالى: ﴿ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى بن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون﴾ (الحديد:٢٧).

ومُؤدَّى ذلك أنّ الله سبحانه لم يشرع الرهبنة لعباده، بل كانت مبادرة من أتباع سيّدنا عيسى، فضلاً عن نهي الرسول ﷺ عن ذلك لأنّ الرهبنة بمعنى الانقطاع إلى أداء العبادات فحسب تؤدي إلى تعطيل مهمة الإنسان الاستخلافية، وما ينتج عنها من تعطيل عمارة للأرض وتنمية لما في الكون. ولذا، فهناك تعارض بين الرهبنة وعمارة الأرض أو قل بين الرهبنة والتنمية، ولا يزول ذلك إلا بذهاب إحداهما وبقاء الأخرى، فجعل الله سبحانه وتعالى عمارة الأرض مُناطة بالإنسان "هو الذي أنشاكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إنّ الله قريب مجيب (هود:٦١)، ونهانا رسوله الكريم عن الرهبنة بقوله "لا رهبانية في الإسلام"، وبذلك رفعت الرهبنة المبتدعة، واستمرت عمارة الأرض المشرعة من الله، وفي ذلك إشارة إلى أنّ عملية التعمير والتنمية ليست بمقصورة على جيل دون آخر، بل لابد أن تكون متواصلة ومستمرة، لأن مهمة الاستخلاف للناس جميعا، فليست مهمة جيل دون آخر.

٣. الشمولية: إنّ العملية التنموية لا تقف عند التطوير والتغيير المستمر نحو الأحسن فالأحسن، بل لابد أنْ يضاف إلى ذلك كلّه ميزة أخرى وهي الشمولية. والمقصود بالشمولية في عملية التنمية الإسلاميّة أنْ تكون فيها مراعاة لقدرات الإنسان وإمكانياته المختلفة سواء أكانت مادية أم معنوية (روحية، نفسية، عقلية...). فهذه الشمولية بالمعنى المتقدم تعد من خصوصيات التنمية الإسلاميّة التي تنفرد بهذه الخاصية عن سواها، حيث "إنّ القرآن الكريم يخلو تماماً من ثنائية النفس والجسد التي شغلت الفكر الأوربي الديني والفلسفي، ذلك أنّ الإنسان في المنظور القرآني هو روح وجسم، ولم يرد في القرآن قط ما يحط من قدر الجسم"[١٤]. وبناء على ذلك، فلا غرابة أنْ يكون الجسم أحياناً سببا للاختيار، والتفوق على الآخرين كما ورد هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وقال لهم نبيهم إنّ الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال إنّ الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم﴾ (البقرة:٢٤٧). وحتى في مسألة الحقوق تختفي ثنائية الجسم والروح وذلك لتسوية الإسلام بينهما، فلكلّ منهما حق على الإنسان كما ورد في

(١٣) رواه أحمد في مسنده، باقي مسند الأنصار، ورقمه ٢٤٧٠٦، والدارمي في سننه، كتاب النكاح، ورقمه ٢٠٧٥. والحديث كاملاً "عن عروة قال دخلت امرأة عثمان بن مظعون أحسب اسمها خولة بنت حكيم على عائشة وهي متبذلة الهيئة فسألتها ما شأنك فقالت زوجي يقوم الليل ويصوم النهار فدخل النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت عائشة ذلك له فلقي رسول الله صلى اللهم عليه وسلم عثمان فقال يا عثمان إن الرهبانية لم تكتب علينا أفما لك في أسوة فوالله إني أخشاكم لله وأحفظكم لحدوده".

(١٤) الجابري، محمد عابد: "الروافد الفكرية العربية والإسلاميّة لمفهوم التنمية البشرية"، ندوة التنمية البشرية في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٤٩.

قول الرسول ﷺ: "إنّ لجسدك عليك حقاً، وإنّ لعينك عليك حقاً"(١٥).

وعليه، فإنّ فشل العمليات التنموية في العالم الثالث ولاسيما العالم الإسلامي، سببه الرئيس أنها لم تكن شاملة لقدرات الإنسان ومهاراته المادية والمعنوية، حيث إنّ أكثرها يركز على الجانب المادي الذي يراعي التنمية الاقتصادية المحصورة في زيادة الإنتاج وتنميته ولو كان ذلك على حساب الجانب المعنوي في الإنسان، إذ لا عبرة به في عملية التنمية. ولا شكّ أنّ هذا الأمر يقود حتماً إلى فشل العملية التنموية عاجلا أو آجلا، بل إنّ واقع العالم العربي والإسلامي اليوم يعاني من هذه المشكلة في عملية التنمية، حيث "يشهد نسق القيم في المنطقة (العربية والإسلامية) صعوداً للقيم المادية والفردية وتراجعاً للقيم المعنوية والمجتمعية. وهذا التحول في القيم يهدد دون شكّ التوجه الإيجابي لقيم المجتمع ومسلكيات أفراده وجماعته، ويطرح تحدياً لعملية التنمية، والتكامل المنشودين"(١٦). ولذا، فإنّ عملية التنمية في العالم الإسلامي لابد أن تتصف بالشمولية حتى تحقق ما تصبو إليه من تطوير وتغيير لهذا الواقع المتردي، فلا تكون مقصورة على قطاع دون آخر ولا مجال دون آخر.

٤ ـ الوعي بمقصود الشارع من الاستخلاف: غني عن البيان أنّ الله استخلف الإنسان في الأرض، وسخر له ما في الكون جميعاً وجعل الأرض له ذلولاً، لييسر له عملية القيام بمهمّة الاستخلاف وتعمير الأرض. ولكن الأمر المعضل الذي يعسر علاجه هو غياب الوعي من قِبل أبناء العالم الإسلامي بمقصود الشارع من الاستخلاف. وقد تقدم الكلام على معنى الاستخلاف أثناء بيان ما المقصود بالاستمرارية في عملية التنمية الإسلاميّة، غير أنَّه لا بد أن نبيِّن هنا أهمية الوعي بمقصود الشارع من الاستخلاف في عملية التنمية، إذ لا يكفي مجرّد العلم بذلك ومعرفته، بل لابّد أنْ يكون هذا الوعي حاضراً أثناء القيام بهذه المهمّة ومصاحباً لها، بل لابد أنْ يكون دافعاً قوياً نحو قيام أبناء العالم الإسلامي بمهمتهم نحو حصول التنمية الحضارية.

ولذا، فإنّ الوعي بمقصود الشارع من الاستخلاف يكون خير دافع للعالم الإسلامي من أجل قيامه بالعملية التنموية وتحقيق عمارة الأرض واستثمار ما في الكون. وسبب ذلك أنّ الإنسان لابد أن يكون له هدف يسعى إليه، ودافع ديني أو عقدي يكون حافزاً له للعمل وبذل الجهد بغض النظر عن قيمة هذا الدافع ونوعيته. وكلّما كان واعياً ومستحضراً لذلك الدافع الديني أو العقدي كان جهده أكثر وعمله أفضل، ولاسيما إذا كان المطلوب منه مستمراً طيلة حياته ومتواصلاً بين الأجيال مثلما هو الحال بالنسبة للاستخلاف في التصور الإسلامي.

وهذا الأمر يستدعي من المسلمين اليوم استعادة الوعي الذي كان عليه حال الجيل الأول، الذي قام بالتنمية وأنجز تبعاً لذلك حضارة وقام بمهمّة الاستخلاف خير قيام. ولا أقصد بالوعي هنا مجرّد العلم النظري بمقصود الشارع من الاستخلاف، بل ينبغي أنْ يكون هذا الوعي أو هذا العلم مقترناً بالعمل فلا يكون مجرّداً عن العمل، فإنّ مثل هذا الوعي وهو حال الأكثرية من

(١٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب ورقمه ٦٥٦٦٩، ومسلم، كتاب الصيام، ورقمه ١٩٧٣.

(١٦) الكواري، علي خليفة: نحو إستراتيجية بديلة للتنمية الشاملة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص٣٢.

أبناء العالم الإسلامي اليوم لا يحقق المراد منه، ولذا اقترن الاستخلاف بالعمل والتكليف، كما في قوله تعالى: ﴿ثم جعلناكم خلائف في الأرض لننظر كيف تعملون﴾ (يونس:١٤). ناهيك عن تعاليم الإسلام فإنه لا يوجد فيها فصل بين العلم والعمل، فالعلم يقتضي العمل كما هو مقرر في كتب علمائنا الأوائل.

٥ ـ الرعاية: إنّ ما نقوله عن التنمية والتعليم وما ينتج عن ذلك من نهوض حضاري، فذلك كلّه يبقى حبرا على ورق إذا لم يتم رعايته، لأنّ التنمية التي تحقق نهضة حضارية ليست بعملية فردية، بل هي عملية حضارية يشترك فيها أفراد العالم الإسلامي جميعاً، وتتضافر جهودهم لتحقيق التنمية المطلوبة للنهضة. ولذا، فمن الأهمية بمكان أن يتولى رؤساء العالم الإسلامي وسلاطينه وأمراؤه تبني المشروع التنموي، والسهر على تنفيذه، وأنْ يحظى برعايتهم وأنْ يحثوا الناس على ذلك حثاً "فإنّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"[١٧] كما قال بحق سيدّنا عثمان.

وبناء على ذلك، فإنّ المقصود بالرعاية هنا أنْ يهتم أولو الأمر في العالم الإسلامي بأمر التنمية، وأنْ تكون الرعاية شاملة لمجالاتها جميعاً. فضلاً عن ذلك، فلابد أنْ تكون هذه الرعاية متوافرة للجميع فلا تكون متوافرة لفئة وغير متوافرة لأخرى، لأنّ ذلك من شأنه أنْ يجعل عملية التنمية مقصورة على فئة معينة، وبذلك تكون التنمية تنمية نخبوية لا تؤتي أكلها لتحقيق نهضة حضارية. ولكي تؤدي عملية التنمية مهمتها لابد أنْ يتوافر فيها عنصر التخطيط والتنظيم الذي يحرص على ذكره كثير من التنمويين أثناء تقديم مفهوم لمصطلح التنمية. وزيادة على ذلك، فإنّ حديثنا هنا عن التنمية وليس عن النمو لوجود فوارق بينهما، أهمها أنّ التنمية تعني تدخل الدولة بالتخطيط والتنظيم لإجراء عملية التطوير والتغيير السريع، بينما النمو يكون تلقائياً دون تخطيط ويعبّر عنه أيضاً بالنمو الطبيعي[١٨]، ومعنى ذلك أن التنمية لابد أنْ تتم تحت رعاية الدولة وتدخلها.

ولذا، فالتخطيط والتنظيم أو الرعاية بتعبيرنا لعملية التنمية يُساهم إسهاماً كبيراً في نجاحها، ولاشك أنّ مثل هذا الأمر لا يقوم به خير قيام إلا من له القدرة على ذلك وهي الدولة من خلال أجهزتها ومؤسساتها التي تستطيع أنْ تشرف على تسيير العملية التنموية تخطيطاً، وتنظيماً، وتنسيقاً، وتنفيذاً، أو قل كلّ ما تراه صالحاً لذلك. وهذه الأمور كلّها تدخل تحت معنى الرعاية. وعلى الجملة، فإنّ الرعاية بالمعنى المتقدم لابد من توافرها في العملية التنموية، حيث إنّ المبادرات الفردية والتنمية النخبوية مع غياب التخطيط والتنظيم لا تجدي نفعاً ولا تحقق نهضة حضارية. ناهيك عن أنّ الحقائق التاريخية تؤيّد ذلك إذ إنّ الأمم التي حققت نهضة حضارية إنما كانت بفضل العملية التنموية الشاملة المخططة والمنظمة تحت رعاية أولي الأمر منهم.

٦ ـ التعاون والتكامل: فإذا قام أولو الأمر في العالم الإسلامي بواجب الرعاية للتنمية من حيث الاهتمام بها والتخطيط لها وتنظيمها وتوفيرها لأفراد المجتمع جميعاً. فبعد هذا كلّه لابد من استجابة المعنيين بعملية التنمية وهم أفراد الأمة

(١٧) الهندي، علاء الدين: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مرجع سابق، ج٧، ص٢١٣.

(١٨) انظر: الرداوي، تيسير: التنمية الاقتصادية (حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، ١٩٨٥)، ص ٧٨-٨٠. ويلاحظ هذا الفرق أيضاً من الناحية اللغوية، فإنّ النمو يعني الزيادة مطلقاً بينما تنمية الشيء تعني فعل أو إحداث النمو، وفي اللغة الإنجليزية يستخدم للمصطلحين لفظتين مختلفتين؛ فيعبرون عن النمو بـ: Growth وعن التنمية بـ: Development فيطلقون Economic Growth للتعبير عن النمو الاقتصادي وEconomic Development للتعبير عن التنمية الاقتصادية.

الإسلاميّة وذلك بالتعاون فيما بينهم، ولاسيما أنّ شرعنا الحنيف يحثنا على التعاون فيما فيه خير وصلاح كما قال تعالى: ﴿وتعاونوا على البرّ والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إنّ الله شديد العقاب﴾ (المائدة:٢)، وكما قال تعالى: ﴿إنّ هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربّكم فاعبدون﴾ (الأنبياء:٩٢)، وقوله تعالى: ﴿وإنّ هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربّكم فاتقون﴾ (المؤمنون:٥٢). ولذا، فإنّ عملية التنمية لابد أنْ تكون تنمية للأمة الإسلاميّة كلّها، وذلك بتعاونهم فيما بينهم وتكاملهم، وإلا فلا تنمية بفقدان ذلك كلّه. وليس يخفى على ذي لبّ أنّ التنمية في العالم الأوربي والتي كانت تنمية للأمة الأوربية كاملة شملت أوربا كلّها رغم ما بينهم من خلافات واختلافات تمَّ تجاوزها من أجل التنمية[١٩].

وهذا النوع من التعاون يكون على مستوى إقليمي، بحيث إنّ كلّ إقليم من أقاليم العالم الإسلامي يقوم أفراده بتعاون داخلي من أجل إحداث تنمية إقليمية. فإنْ تحقق ذلك، يُنتقل إلى نوع آخر من التعاون أسمى وأرقى من الأول، بحيث يتجاوز حدود الإقليم الواحد ليحدث تعاون خارجي بين أقاليم العالم الإسلامي جميعاً. وهذا النوع من التعاون الخارجي عبرت عنه بالتكامل الأممي، لأنّ لكلّ إقليم إسلامي خصوصيات يتميّز بها عن غيره كما أنّ له نقائص. فإذا تم التكامل فيما بينهم في مجال التنمية، فيستفيد كلّ إقليم إسلامي من خصوصيات ومميِّزات الآخر، كما يستكمل النقص الذي به من غيره، ولا يتحقق ذلك إلا بالتكامل الأممي. فضلا عن ذلك، فإنّ هذا التعاون التكاملي يحقق وحدة العالم الإسلامي فيزداد أمر التنمية قوّة، على خلاف ما لو كانت هناك فرقة واختلاف بين أقاليم العالم الإسلامي فتضعف عملية التنمية وتؤول إلى الفشل وصدق الله العظيم إذ نبه على هذا الأمر بقوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا...﴾ (آل عمران:١٠٣)، وقوله تعالى: ﴿وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إنّ الله مع الصابرين﴾ (الأنفال:٤٦).

٧ ـ الاستقلالية: لكلّ أمة خصائص تميّزها عن غيرها، ولها تراثها الديني والمعرفي الذي يكوِّن بمجموعه ثقافتها الخاصة بها. وبناء على ذلك، فإنّ العملية التنموية لابد أنْ تكون نابعة من خصائص ومميِّزات تلك الأمة، منسجمة مع تراثها الديني والمعرفي، ولا تكون مستعارة أو مستوردة. وبعبارة أخرى، فإنّ عملية التنمية لابد أنْ تتم بعيداً عن أيّ نوع من أنواع التبعية بحيث يصح أنْ نطلق عليها "تنمية مستقلة". وعليه، فإنّ العالم الإسلامي إذا أراد أنْ يقوم بعملية تنموية ناجحة وأنْ يحقق نهضة حضارية فليس من سبيل أمامه إلا التنمية المستقلة التي يعتمد فيها على ذاته، ولا ينتظر تنميةً أو تطويراً من الآخرين ولكن ينتظر منهم تعميقاً لتنمية التبعية ومزيداً من الاستغلال. إذن، فالتنمية الحقيقية للعالم الإسلامي لا تتم عن طريق الاستيراد أو تقليد نموذج معيّن في التنمية، بل لابد أنْ تكون نابعة من داخله معبّرة عن وعيه وإدراكه بأنّ عملية التنمية لابد أنْ تكون مستقلة بعيدة عن أي تأثيرات خارجية وغريبة عنه. ولا غرابة أنْ يكون السبب الرئيس لفشل المشاريع التنموية في العالم الإسلامي، ولاسيما العربي

(١٩) ولعلّ ما حدث حديثاً من سعي الدول الأوروبيّة إلى توحيد العملة فيما بينهم، تسهيلا للمعاملات، وتنمية لأموالهم، وقد تضمن الاتفاق على أنْ يكون "اليورو" هو العملة المتداولة بينهم، فليتأمل!!!.

منه أنها لم تكن مستقلة، بل كانت متصفة بالتبعية والتقليد للنموذج الغربي في التحديث والتطوير. فكانت عملية التنمية وافدة من دول تختلف عن واقع المجتمعات الإسلاميّة.

ولذا، فقد ذهب كثير من المهتمين بالتنمية في العالم الثالث إلى أنّ "أزمة التنمية التي تعيشها الآن الدول المتخلفة تعود إلى هيمنة الفكر الغربي التقليدي وعدم قدرة هذا الفكر على تحليل أوضاع الدول المتخلفة، هذا الفكر بما في ذلك التراث الفكري التنموي الغربي بعد الحرب العالمية الثانية..أي يجب الاعتراف بأننا ما زلنا بعيدين عن تشكيل فكر تنموي عربي مستقل"[٢٠]. زد على ذلك، فإنّ الواقع التاريخي يصدّق ذلك، إذ إنّ الأمم قديماً وحديثاً حققت شهودها الحضاري بالاعتماد على ذاتها من خلال ما حققته من استقلالية في التنمية، وليس ببعيد عنّا التنمية الحديثة في اليابان وما نتج عنها من تحديث وتطوير لمجتمعها مع احتفاظها بثقافتها الخاصة ومعتقداتها ولغتها. ومن ثمّ، "فنستطيع أنْ نجزم من خلال الاستقراء التاريخي والتجارب الحديثة في المجتمعات الإسلاميّة اليوم أنّ عملية النهوض التي تعني التنمية بمعناها الشامل لا يُمكن أنْ تحقق إلا من الداخل الإسلامي"[٢١]، أي عن طريق استقلاليتها بالعملية التنموية، فإذا تم تجاهل هذا الشرط الضروري في التنمية أو التخلي عنه فإنّ ذلك يساهم في تكريس التخلف ويزيد في تنمية التبعية.

وهذا الأمر يفسّر لنا فشل التجارب التنموية في العالم الإسلامي منذ أربعة أو ثلاثة عقود تقريباً، إذ كانت تجاربهم تنمية للضياع وضياع لفرصة التنمية الحقيقية وهي التنمية المستقلة والتي عبّر عنها تعبيراً دقيقاً جورج قرم إذ سماها "التنمية المفقودة"، ويقول في هذا الصدد :"ليست قضية تخطيط اقتصادي بإجراء بعض المعادلات الرياضية، وبنقل معدات تجهيزية إنتاجية من العالم المتقدم صناعياً واستقدام الأموال في حال نقصانها، إنما القضية هي قبل أي شيء آخر اتساق مجتمعي واتزان حضاري. وهذا بدوره يتطلب وجود قيادات فكرية ونخب اجتماعية لها رؤية واضحة في أمور الرقي والانحطاط الحضاري ولها مواقف راسخة مستقلة ضمن هذه الرؤية هي على استعداد للتضحية في امتيازاتها الآنية لتأمين مستقبل المجتمع"[٢٢]. ولكن استقلالية التنمية لا تعني بالضرورة عدم الاستفادة من الآخرين ومن تجاربهم، بل يبقى المجال مفتوحاً للاستفادة من تجارب الآخرين، فليس هناك منافاة بين الاستقلالية والاستفادة، ولكن المنافاة واقعة بين الاستقلالية والتبعية لكونهما ضدين لا يجتمعان، فإما استقلالية وإما تبعية.

هدف التنمية وأولوياتها من وجهة نظر إسلاميّة

إنّ المشاريع التنموية مهما اختلفت أهدافها أو تعددت أغراضها، فإنها تتفق في الهدف العام والمتمثل في تحقيق سعادة الإنسان ورفاهيته فضلاً عن تقدم المجتمع وتطوره اقتصادياً، وسياسياً، واجتماعياً. وعلى الرغم من هذا الاتفاق

(٢٠) الرداوي، تيسير: التنمية الاقتصادية، مرجع سابق، ص٢٩٠.

(٢١) الشكيري: التنمية الاقتصادية، مرجع سابق، ص١٢. والكلام المنقول للأستاذ عمر عبيد حسنة.

(٢٢) قرم، جورج: التنمية المفقودة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص٦.

فقد اختلفت المناهج المستخدمة لتحقيق ذلك، وهذا الاختلاف سببه الرئيس موقف التمويين من العملية التنموية، هل هي وسيلة أم غاية؟. فالذي يرى أنّ التنمية وسيلة لتحقيق سعادة الإنسان ورفاهيته، ففي هذه الحال تكون التنمية خادمة للإنسان محققة لمصالحه، وأما من يرى أنها غاية في ذاتها فيجعل الإنسان خادما لها ولو كان ذلك على حساب سعادته، وفي هذا الموقف تكون التنمية من أجل التنمية، وليست من أجل الإنسان. ولعلّ العالم الغربي المعاصر خير مثال يوضح لنا الموقف الثاني الذي يتخذ التنمية غاية لا وسيلة. فالعالم الغربي اتخذ من التنمية الاقتصادية غاية في حدّ ذاتها، ولذلك كان مقياسها الإنتاج ليس سعادة الإنسان نفسه، فإذا حدثت تنمية، وتطوير في الإنتاج فقد حقق تنمية اقتصادية ولو رافق ذلك تخلف الإنسان نفسه، وتدهور العلاقات الاجتماعية، وشقاء كثير من أبناء هذا المجتمع. ولذا، فإنّ هذا الموقف الغائي من التنمية جعلت الإنسان الغربي يكدح ليلاً ونهاراً لخدمة التنمية من أجل زيادة الإنتاج، وتطويره، وتحسينه، وإنْ كان يظن ظناً قوياً أن التنمية خادمة له ومحققة لمصالحه، ولكنّ الواقع يكذب هذا الظنّ، إذ على الرغم من حصول تنمية اقتصادية، فإنّ المجتمعات الغربية تعاني من المشكلات الاجتماعية ضروباً ومن الظواهر الإجرامية ألواناً، وعديداً من النزعات اللاأخلاقية وغيرها[٢٣]، مما يدل دلالة واضحة على أنّ التنمية الاقتصادية لم تحقق سعادة للإنسان الغربي لأنها كانت غاية في حدٍّ ذاتها وقد حققها فعلاً فلا مزيد عليها.

وأما الموقف الإسلامي من التنمية على غرار ما سبق من كلام عليها فتعد وسيلة لتحقيق سعادة الإنسان، ورفاهيته في الدنيا والآخرة. وهذا الموقف مبني على التصور الإسلامي للكون، والحياة، والإنسان حيث "إنّ الإنسان غاية جميع ما في الطبيعة، وكلّ ما في الطبيعة مسخر له"[٢٤]، كما في قوله تعالى: ﴿الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون ۝ وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه إنّ في ذلك لآيات لقومٍ يتفكرون﴾ (الجاثية:١٢-١٣)، وقوله تعالى: ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾ (الملك:١٥). وأنزل القرآن من أجل الإنسان أيضاً كما قال تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبيِّن للناس ما نزِّل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ (النحل:٤٤)، وخلق الإنسان وجعل حياته مقصداً شرعياً لابد من المحافظة عليها، فلا يجوز الاعتداء عليها بدون حق، ولذلك كلّه حرّم القتل تحريما فيه غلظة وشدة كما قال تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنّم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدّ له عذابا عظيماً﴾ (النساء:٩٣)، وسبب ذلك أنّ القتل يحول بين الإنسان وبين تحقيق مهمته في الاستخلاف، وفي ذلك قضاء على عمارة الكون، وتنميته، واستثمار ما فيه.

وبناء على ذلك، فإنّ هدف التنمية الإسلاميّة هو الإنسان، ولذا تكون العملية التنموية وسيلة غايتها تحقيق سعادة الإنسان المادية والمعنوية تحقيقاً ينسجم مع قصد الشارع من استخلافه في الأرض. إذن، فالإنسان هو محور التنمية

(٢٣) مثال ذلك ظاهرة الانتحار الفردي أو الجماعي وانتشارها في العالم الغربي التي لا تكاد تجد لها نظيراً في مجتمعاتنا رغم تخلفها وتدهور وضعيتها الاقتصادية مما يدل على يأس الإنسان الغربي من تحقيق سعادته ورفاهيته من خلال التنمية المزعومة، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً ويمكن مراجعة الكتب التي اهتمت بالمشكلات الاجتماعية في المجتمعات الغربية Social Problems".

(٢٤) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص٣٥٣.

الإسلاميّة وهدفها الوحيد، ولذلك عندما قدمت تعريفاً للتنمية من وجهة نظر إسلاميّة أكدت على محورية الإنسان في هذه العملية، بحيث جعلتها تطويراً شاملاً لقدرات الإنسان ومهاراته المادية والمعنوية. فكون الإنسان محوراً للتنمية الإسلاميّة وغايتها يعطي أولوية للتعليم بحيث يعتني بالتنمية التعليمية ويركز عليها قبل غيرها من مجالات التنمية المتنوعة. وعلى الجملة، فإنّ "محاور التنميّة غير متفق عليها وأنّ أهدافها مختلف في أغلبها، خاصة حينما يكون التقرير حول الأهمية والترتيب وملاءمة الأساليب، مما يجعلنا نلتمس منطلقاً أكثر عمقاً وإطاراً أوسع مدى حتى يصير من الممكن تفضيل محور على آخر"[٢٥].

ومهما يكن من شيء، فإنّ الملاحظ من خلال ما تقدم من كلام على مفهوم التنمية أنّ هذه العملية الحضارية لها مجالات متعددة، منها التنمية الاقتصادية التي تُعنى بتطوير الإنتاج وتحسينه، وما تفرع عنها من التنمية الصناعية، والتنمية الزراعية والتنمية التقنية وغيرها. وهناك أيضاً التنمية الاجتماعية التي تُعنى بتغيير وتطوير المجتمع ككل، على جميع المستويات وفي كلّ الميادين، ثم أصبح يعبّر عنها في الدراسات الاجتماعية بالتنمية البشرية، إلى غير ذلك من مجالات التنمية الأخرى. لكن المهمّ أنّ التنمية من منظور إسلامي تكون شاملة للمجالات كلّها، فلا يمكن أنْ تحدث تنمية في مجال معيّن، مع تخلف أو إهمال للمجالات الأخرى. وانطلاقاً من شمولية التنمية من جهة نظر إسلاميّة، فإنّ من الأمور المهمّة في هذا الصدد ترتيب هذه المجالات من حيث الأولوية، بحيث يتم تقديم الأهم فالأهم، والأنفع فالأنفع، مع التسليم طبعاً بأهميتها ونفعها جميعاً. وبناء على ذلك، فإنّ التنمية في العالم الغربي مثلا اعتمدت اعتماداً كلياً على التنمية الاقتصادية، ولذا اعتمدت الإنتاج بوصفه مقياساً للتنمية. ثم إنّ دول العالم الإسلامي التي اتبعت النموذج الغربي في التنمية، صرفت عنايتها للتنمية الاقتصادية دون مراعاة لواقع العالم الإسلامي المختلف عن واقع العالم الغربي. وفي تقديري أنّ أهم مجال للتنمية هو المجال التعليمي الذي يجب أنْ يعطى الأولوية في المشروع التنموي الإسلامي بحيث يكون نقطة الانطلاق للتطوير، والتغيير الشامل. ويمكن بيان ذلك من خلال الوقوف على الهدف الأساس للتنمية الإسلاميّة من حيث الأولوية والاهتمام والمكانة التي أعطاها الإسلام للعلم والتعليم.

وعليه، فنتبيّن من خلال الكلام في مفهوم التنمية وهدفها من المنظور الإسلامي أنّ الإنسان محورها وهدفها بوصفه الكائن الوحيد في هذا الكون القادر على إحداث تغيير وتطوير والقيام بعملية تنموية لما في الكون، وذلك بما اختصه به الله وفضله عن بقية الكائنات. وبناء على ذلك، فإنّ التنمية تحدث من أجل الإنسان، ولا يتم تحقيقها أيضاً إلا بجهود الإنسان نفسه، فهو الذي يخطط لها، ويسهر على تنظيمها، ويشرف على تنفيذها، وذلك كلّه يتطلب تهيئة الإنسان وتأهيله للقيام بالعملية التنموية. ولذا، فليس هناك من وسيلة تهيؤه وتؤهله للقيام بهذه العملية أفضل وأولى من التعليم. ومن ثَم، فلا غرابة أنْ يهتم العالم

(٢٥) عمر، إبراهيم أحمد: فلسفة التّنمية: رؤية إسلاميّة مرجع سابق، ص ١٧.

الإسلامي أول ما يهتم بالتنمية التعليمية، ويرعاها حق رعايتها ليحقق التنمية المنشودة.

وبناء على ما تقدم، فإنّ نقطة الانطلاق في التنمية الإسلاميّة، والنهوض الحضاري إنما تبدأ من التعليم، ولذا، "فمهما حاولنا أو توهمنا أنّ النهوض والتغيير والإصلاح يمكن أنْ يتم خارج مواضع التعليم، فإنّ التاريخ والواقع والتجربة الذاتية والعالمية تؤكد أنّ التربية والتعليم السبيل الأوحد إلى درجة يمكن أنْ نقول معها بدون أدنى تحفظ، إنّ التربية هي تنمية بكلّ أبعادها، وأي مفهوم للتنمية بعيداً عن هذا فهو مفهوم جزئي وعاجز عن تحقيق الهدف"[٢٦] المطلوب من تلك العملية. وبعبارة أخرى، فإنّ التعليم يعدّ السبيل الوحيد الذي يمثل الانطلاقة السليمة للنهوض بالعالم الإسلامي من التخلف والتدهور والانحطاط الحضاري وتحقيق تنمية شاملة سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى المجالات الاجتماعية. ثم إنّ مما يزيد التعليم أولوية من حيث التقديم والاعتناء به قبل غيره أنه يعدّ التنمية الأم لبقية المجالات التنموية، إذ إنّ تعليم الإنسان المسلم وتربيته، بحيث يصبح بذلك مهيئًا للقيام بالعملية التنموية في أيّ مجال، بمعنى أنّ الفرد المتعلم أينما توجهه فلا يأتي إلا بخير، فإذا توجه إلى المجال الاقتصادي ساهم في تنميته وتطويره، وكذلك إذا توجه إلى المجالات الاجتماعية أو المجالات العلمية والتقنية أو غيرها. ومعنى ذلك أنّ التنمية التعليمية تؤدِّي حتماً إلى تنمية المجالات الأخرى، وتساهم مساهمة فعّالة في تطويرها والعكس ليس بصحيح، لأنّ الواقع التاريخي قديماً وحديثاً يدل على هذا الأمر وفي العيان غنية عن البيان.

وهذا الكلام ليس نظريا، ولعل البعض لا يغنيهم العيان فيطالب بالدليل فنقول إنّ التجارب تصدق ذلك وتثبته وتنفي عكسه وتكذبه، فمثلا "مع بداية الستينات اتجهت نماذج النمو الاقتصادي إلى الاستثمار في البشر من خلال إعطاء أولوية للتعليم والتدريب، وظهر في تلك الفترة مفهوم "تنمية الموارد البشرية"[٢٧]، مع أصوله الاقتصادية الواضحة. ولقد دلّت بعض الدِّراسات التطبيقية التي قام بها كيندريك (KENDRICK) وشولتز(SCHULTZ) وكوزنيتز (KUZNETS) على نتائج مذهلة حول أثر تحسين قدرات البشر في النمو الاقتصادي بحيث إنّ ٩٠ بالمائة من ذلك النمو في الدول الصناعية كان مرجعه تحسين قدرات الإنسان ومهاراته والمعرفة والإدارة... فالقدرة الإنسانية وليس رأس المال هي العنصر الدافع رقم واحد"[٢٨]. ناهيك عن أننا إذا جعلنا التنمية التعليمية نقطة الانطلاق الضرورية للتغيير، والتطوير، والنهضة الحضارية فإنّها تحدث استقلالية في العملية التنموية. ومعنى ذلك أنّ إعطاء الأولوية للتعليم في العملية التنموية والاهتمام بذلك يكوِّن أجيالاً من المسلمين قادرين على تخليص التنمية من التبعية، ويصنعون تنمية لها استقلالها الذاتي ونابعة من الإسلام ومنسجمة مع تعاليمه وموفرة متطلبات وحاجيات العالم الإسلامي.

ولا شكّ أنّ مثل هذا الأمر لا يتحقق إلا بجعل التعليم نقطة البدء في العملية

(٢٦) سانو، قطب مصطفى: النظم التعليمية الوافدة في أفريقيا قراءة في البديل الحضاري، مرجع سابق، ص ٢١. والكلام المنقول أعلاه من كلام الأستاذ عمر عبيد حسنة من تقديمه للكتاب.

(٢٧) إنّ استخدام مثل هذا التعبير لا يليق بالإنسان إذ يجعله مساوياً للموارد الأخرى التي يقوم هو بتنميتها، والأفضل أنْ يستخدم عوضاً عن ذلك تعبير "تنمية القدرات أو الطاقات البشرية" لأنها هي العنصر الكامن في الإنسان والذي يراد تنميته حتى يكون له مساهمة في العملية التنموية، وليس تنمية الموارد البشرية المقابل لتنمية الثروة الحيوانية وغيرها.

(٢٨) القصيفي، جورج: "التنمية البشرية: مراجعة نقدية للمفهوم والمضمون". وهو مقال ضمن ندوة: التنمية البشرية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ٨٣.

التنموية حتى يتهيأ للعالم الإسلامي رجاله ونساؤه الذين يصنعون التنمية صنعاً ولا يستوردونها استيراداً. ولذا، فإنّ التنمية لا تكون تنمية حقيقية إلا إذا كانت بعيدة عن التبعية، وهذه الصفة المذمومة للتنمية لا تزول إلا بالاعتماد على الذات، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال التعليم. فضلاً عن ذلك، فإنّ واقع العالم الإسلامي وما اتصف به من تنمية للتبعية سببها عدم وجود أناس ذوي كفاءات ومهارات وقدرات للقيام بتنمية مستقلة. والسبب في ذلك راجع إلى أنّ التعليم في العالم الإسلامي لم يعط الأولوية في العملية التنموية، ولم يلق حظه من العناية والاهتمام به كما ينبغي. زد على ذلك أنّ للتعليم والعلم في الإسلام وتعاليمه مكانة عليّة، ومرتبة سنيّة تقتضي أن يعطى الأولويّة، وأنّ يقدّم في الاهتمام على غيره من أهداف التنمية الأخرى.

وبالإضافة إلى ذلك، يلاحظ الناظر في تاريخ الأمم قديمها وحديثها أنّ تحضرها ورقيّها كان مرتبطاً بالعلم ارتباطا وثيقاً، كما أنّ تخلّفها وانحطاطها كان مرتبطاً بالجهل ارتباطاً وطيداً. ولذا، فليس غريباً أنْ يرتبط التحضر والتقدم بالعلم، والتخلف والتدهور بالجهل. فبالعلم تحضرت أمم، وتركت تراثاً شاهداً على مدى مبلغها من العلم، والتحضر، والرقي. وبالجهل، وعدم الاعتناء بالعلم والتعليم تخلفت أمم وتدهورت، فلم تذكر في التاريخ إلا موصومة بالتخلف، والبداوة، والهمجيّة. ناهيك عن أنّ الأمم التي أصيبت حضارتها بتراجع[٢٩]، فوقعت في مأزق التخلف والجمود والانحطاط لم يكن أمامها سبيل للنجاة من ذلك كلّه إلا بالعلم والتعليم. فالتعليم ليس سبيلاً مهما للتحضّر فحسب، بل يعدّ أيضا سبيلا للنجاة والخلاص من المأزق الحضاري التي تتردى فيه أمة من الأمم بعد أن شهدت تطوراً ورقيًّا وازدهاراً. "فيكون الجانب العلمي وحده مدار القياس لدرجات التقدم، والتخلف بين الأفراد أو الشعوب"[٣٠]. فلا غرو أن يهتم الباحثون والدارسون للحضارات ونموِّ الأمم وتطورها بأمر التعليم تأليفاً وبحثاً ودراسةً، بياناً لأهميته في تكوين حضارة أمة ما، إذ التعليم محور ضروري للتنمية والنهوض الحضاري. وبعبارة أخرى، فإنّ أيّ أمة تنشد تشييد حضارة تشييداً يخلِّد ذكرها فلابد أن تتخذ من التعليم نقطة الانطلاق من أجل تحقيق ما تصبو إليه، وترغب في الحصول عليه.

ولا يكاد يخلو مؤتمر أو ندوة علميّة أو حلقة دراسيّة مخصصة للحديث عن النهضة والتنمية في العالم الإسلامي إلا وتجد الصدارة فيها للتعليم، ويقع التركيز عليه أكثر من غيره[٣١]. وزيادة على ذلك، فإنّ التعليم يكون أول اهتمامات زعماء الإصلاح جميعا في أيّ أمة من الأمم، إذ إنّ سيرة كل منهم شاهدة على ما قرَّرناه[٣٢]. فلا غرابة أن يهتم زعماء الإصلاح وقادة الفكر في العالم الإسلامي بإشكاليّة التعليم وإصلاحه إبّان اليقظة الإسلاميّة الحديثة. وليس بغريب أيضا أن يتخذ العالم الإسلامي من التعليم سبيلا مهما للتنمية والنهضة، بل يجعله المحور الأساس في بناء الحضارة الإسلاميّة أو استئنافها من جديد. ولما تقرر لدينا أهمية التعليم في إنشاء الحضارات وتشييدها، بناء على تجارب الأمم

(٢٩) المقصود بالتراجع الحضاري: الداء الذي يصيب أمة من الأمم فتتردى في الانحطاط والتدهور والانتكاس بعد أنْ شهدت رقيًّا وازدهاراً وتقدماً، وهذا هو حقيقة الداء الذي أصاب الحضارة الإسلاميّة. ولذا، فقد حدد الشيخ علي محمود مفهوم التراجع الحضاري بقوله:"نعني بالتراجع الحضاري للمسلمين ما وقعوا فيه من انتكاس حضاري، بعد أن كانوا بحضارتهم في مقدمة ركب الإنسانيّة". انظر: محمود، علي عبد الحليم: التراجع الحضاري في العالم الإسلامي وطريق التغلب عليه (مصر: دار الوفاء، ١٩٩٤)، ص٧٥.

(٣٠) محفوظ، زكي نجيب: "الحضارة وقضية التقدم والتخلف" (الكويت: مطابع دار السياسة، ١٩٧٥)، ص ٢٣. وهو مقال ضمن ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي المنعقدة بالكويت في سنة ١٩٧٤.

(٣١) انظر على سبيل المثال: ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي، إعداد شاكر مصطفى (الكويت: مطابع دار السياسة، ١٩٧٥) وهي

قديماً وحديثاً، فضلا عن سِيَر زعماء الإصلاح وقادة الفكر في كلّ عصرٍ ومصر، ولذا فمن المهمِّ أن نفرد باباً تمهيديا للكلام على التعليم بوصفه محوراً أساسيا للتنمية والنهوض الحضاري من أجل تهيئة الفرد المسلم لأداء دوره حتى يتسنى تحقيق المشروع الحضاري الذي تصبو إليه الأمة، بل إنه ليس من خيار أمام العالم الإسلامي للخروج من وهنه المكشوف، وضعفه المفضوح، واستعادة دوره المنشود إلا من خلال الاهتمام بالعلم والتعليم.

خاتمة

لقد توصّل هذا البحث إلى تقديم تعريف للتنمية ينسجم مع النظرة الإسلامية للكون والحياة والإنسان، فضلا عن استيعاب مجالات التنمية جميعها، بعيداً عن أي تأثيرات غريبة عن تعاليم الإسلام. وعليه، فقد عرّف التنمية من منظور إسلامي بأنها "عملية تطوير وتغيير قدر الإمكان نحو الأحسن فالأحسن وتكون مستمرة وشاملة لقدرات الإنسان ومهاراته المادية والمعنوية تحقيقاً لمقصود الشارع من الاستخلاف في الأرض برعاية أولي الأمر ضمن تعاون إقليمي وتكامل أممي بعيداً عن أيّ نوع من أنواع التبعية". وهذا التعريف قد اشتمل على طائفة من خصائص التنميّة في التصور الإسلامي والتي يمثِّل في مجموعها الدعائم الأساس لعمليّة التنميّة بحيث لا يمكن أن تتحقق تنمية حقيقيّة إلا بعد مراعاة هذه الخصائص.

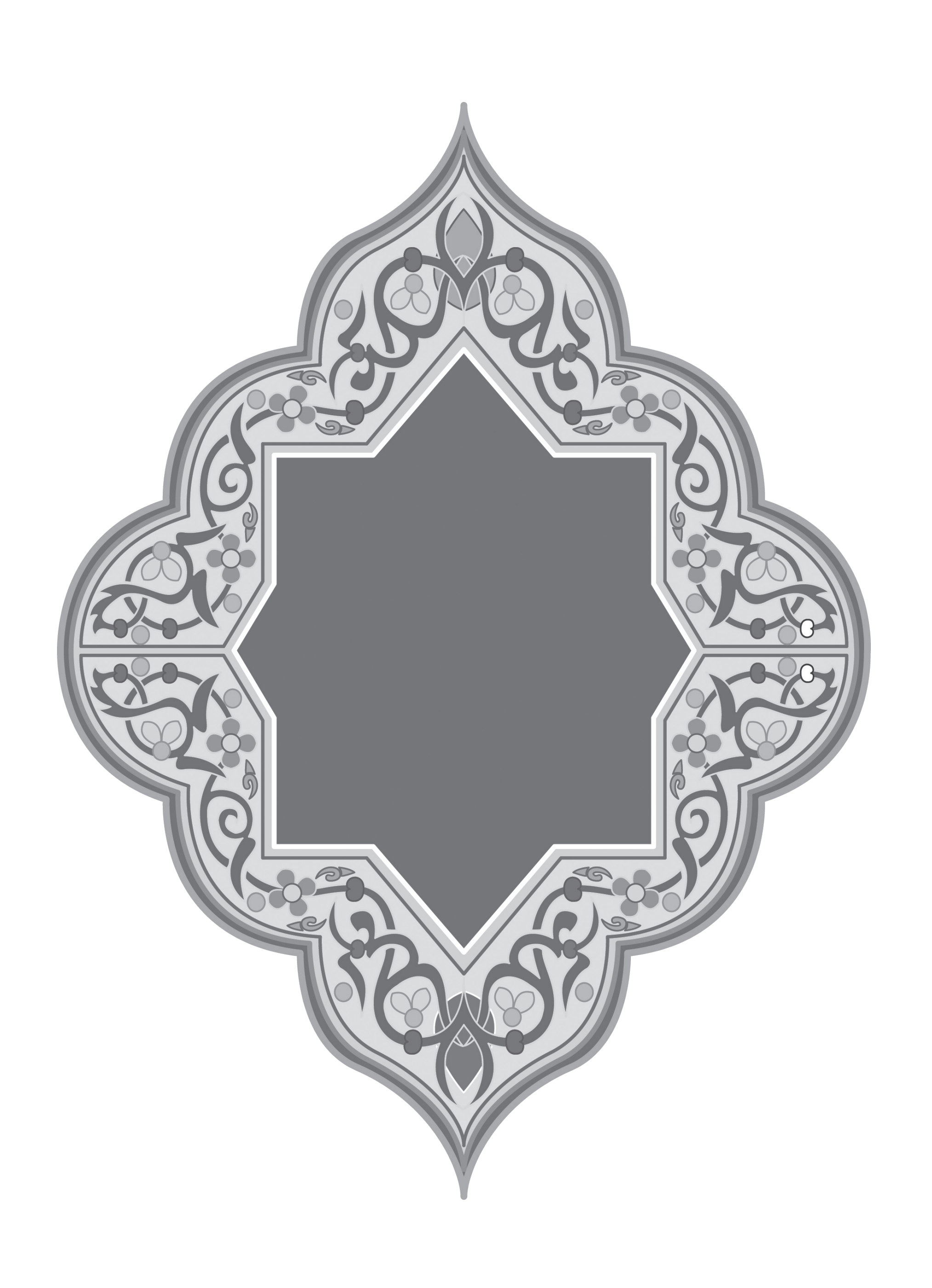
وبالإضافة إلى ذلك، فقد تبيّن من خلال الكلام على مفهوم التنمية أنّ هذه العملية الحضارية لها مجالات متعددة، منها التنمية الاقتصادية التي تُعنى بتطوير الإنتاج وتحسينه، وما تفرع عنها من التنمية الصناعية، والتنمية الزراعية والتنمية التقنية وغيرها. وهناك أيضاً التنمية الاجتماعية التي تُعنى بتغيير وتطوير المجتمع ككل، على جميع المستويات وفي كلّ الميادين، ثم أصبح يعبّر عنها في الدِّراسات الاجتماعيّة بالتنمية البشرية، إلى غير ذلك من مجالات التنمية الأخرى. لكن المهمّ أنّ التنمية من منظور إسلامي تكون شاملة للمجالات كلّها، فلا يمكن أنْ تحدث تنمية في مجال معيّن، مع تخلف أو إهمال للمجالات الأخرى. وانطلاقاً من شمولية التنمية من وجهة نظر إسلاميّة، فإنّ من الأمور المهمّة في هذا الصدد ترتيب هذه المجالات من حيث الأولوية، بحيث يتم تقديم الأهم فالأهم، والأنفع فالأنفع، مع التسليم طبعاً بأهميتها ونفعها جميعاً. ولقد انتهى البحث إلى أنّ أولى أنواع التنميّة بالتقديم، وأجدرها بالاعتناء قبل غيرها تنمية القدرات البشريّة التي بدورها ستؤدِّي إلى تنميّة بقيّة مجالات التنميّة باعتبار أنّ الإنسان يمثِّل محور التنميّة وهدفها الأساس، فالتنمية من أجل الإنسان، والإنسان هو الذي يقوم بالتنميّة، وهذا التنميّة للقدرات البشريّة لا تتمّ إلا بأن يكون للعلم والتعليم الأولويّة في العمليّة

ندوة علمية انعقدت في الكويت بحضور ما يزيد عن سبعين عضوا، وقد تم التركيز فيها على أهمية التعليم في تحقيق نهضة حضارية وتنمية شاملة للوطن العربي الإسلامي. وانظر أيضا: تهيئة الإنسان العربي للعطاء العلمي، وهي ندوة نظمها مركز دراسات الوحدة العربيّة، بحيث كانت ممحضة تمحيضاً لبيان أثر العلم والتعليم ومساهمتهما في إعداد الإنسان العربي للإنتاج العلمي الرفيع والإبداع الفكري العظيم.

(٣٢) يلاحظ القارئ لسِير قادة الإصلاح في العالم أنهم يهتمون أول ما يهتمون بأمر إصلاح التعليم، حيث يقع التركيز عليه وذلك لما له من شأن كبير في دفع المجتمع وتوجيهه صوب الرقي والتحضر، انظر: أمين، أحمد: زعماء الإصلاح في العصر الحديث (مصر: مكتبة النهضة المصرية، ط٣، ١٩٩٣)/الخوري، أنطوان: أعلام التربية، حياتهم، آثارهم (بيروت: دار الكتاب اللباني، د.ت).

التنمويّة.

وعليه، فيعدّ الاهتمام بالعلم والتعليم مدخلاً ضرورياً ونقطة انطلاق لابد منها للتخلّص من أزمات ومشكلات العالم الإسلامي كلّها. إذن، فالتعليم يعدّ من المسائل المهمّة التي ينبغي أنْ يعتني بها المسلمون ويعطونها الأولوية من حيث الاهتمام بها وتركيز الجهود عليها، وذلك لما لها من أثر حيوي وفعّال في تحقيق الشهود الحضاري الإسلامي من جديد. لكن مشكلة التعليم ليست بتلك البساطة التي يمكن التخلص منها، وتجاوزها دون تعب أو مشقة، بل هي من أشدِّ الأزمات إن لم تكن أشدّها على الإطلاق. فضلاً عن ذلك، فإنّ الأزمة التعليمية في العالم الإسلامي تختلف في كيفيتها وحدتها من بلد إسلامي إلى آخر ، تبعا لاختلاف الظروف المحلية الخاصة بكلّ بلد، إلا أنّ آثارها السلبيّة تنعكس بوضوح على أقاليم العالم الإسلامي كلّه، وهذا مما يزيد في تعقيد المسألة وصعوبتها. والحاصل أنه ليس بمستغرب أنْ نعدّ العلم مقياساً للتنمية الإسلاميّة، ومؤشراً على الإصلاح، وعلامة على النهوض الحضاري، مما يجعل للعلم والتعليم أولويّة في العمليّة التنمويّة، والمشاريع النهضويّة للأمة الإسلاميّة.



قيم أخلاقية موجبة للتنمية
الاقتصادية في الإسلام



*د. فيروز عثمان صالح

* أستاذ مساعد جامعة الخرطوم/ كلية الآداب قسم الدراسات الإسلامية.

المقدمة:

تتناول هذه الدراسة موضوعاً في غاية الأهمية وهو "القيم الأخلاقية الموجبة للتنمية في الإسلام " فالقيم والسجايا الكريمة التي تُربط بالنشاط الاقتصادي الإسلامي أو تنشأ عنه، قد أعطيت منزلة كبيرة في الإسلام وهي من شأنها رفع المسلم في مدارج الكمال المنشود، وهي من روافد التطهر الذي يصون المجتمع ويعلي من شأنه، وله آثاره التنموية في الدنيا والجزاء الأوفى في الآخرة، كما سنُبَيِّن في هذه الدراسة. والقيم التي سنتناولها في هذه الدراسة هي الإيمان، والعدل، والزهد والقناعة ونقيضهما الطمع، وكذلك القصد ومجانبة الترف، والتوكل على الله، والبذل والإنفاق والتعاون والمواساة، والإيثار وإسداء المعروف، والأمانة، والوفاء، والصدق في المعاملة، وأكل الطيبات "الحلال"، والبعد عن الحرام بشتى صوره.

الدراســة :

الاقتصاد في اللغة من القصد وهو التوسط والاعتدال ومنه قوله تعالى: (وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ))[١] (أي توسط فيه)[٢]

أما الفقهاء فيستعملون الاقتصاد بمعنى التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط[٣] إذ إنه الاعتدال بين الإسراف والتقتير، ويدل على ذلك قوله تعالى: (وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً)[٤].

وقد عرَفه العز بن عبد السلام بأنه (رتبة بين رتبتين أو منزلة بين منزلتين[٥] أي بين الإسراف والتبذير.

أما الاقتصاد الإسلامي الذي نعنيه في هذه الدراسة فيتمثل في (مجموعة الأصول العامة الاقتصادية المستخرجة من الكتاب والسنة، والبناء الاقتصادي الذي يقام على أساس تلك الأصول بحسب كل بيئة وكل عصر)[٦].

وسنركز في هذه الدراسة على البعد المذهبي أو العقدي في الاقتصاد الإسلامي ونقصد به (القيم والقواعد التي يرتكز عليها النشاط الاقتصادي الإسلامي، وهذا البعد يؤثر في سلوك الفرد وعلاقته بالآخرين أو بالموارد الإنتاجية)[٧].

وتعني التنمية الاقتصادية عند كثير من الاقتصاديين: تحقيق معدلات عالية من الدخل القومي لزيادة دخل الفرد من الناتج القومي بحيث يهدف ذلك لتحقيق الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية للجميع، وفي نظام الاقتصاد الإسلامي لابد أن يتقيد ذلك بشريعة الحلال والحرام، وبضوابط الحرية الاقتصادية التي يخضع لها نظام الإسلام الاقتصادي.

ولم يترك النظام الاقتصادي الإسلامي الإنتاج لجهاز الأثمان فحسب، بل

(١) سورة لقمان الآية ١٩
(٢) أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧ ج٢ ص ٦٩
(٣) محمد بن علي الشوكاني، فتح القديرالجامع بين فن الرواية والدراية من علم التفسير، دار المعرفة، بيروت،ط١، ١٩٩٥ .ج٤ ،ص٣٠٠
(٤) سورة الفرقان، الآية ٦٧
(٥) العز بن عبدالسلام، قواعد الاحكام،دار الجيل، بيروت،١٤٠٠ه. ج٢ص١٧٤
(٦) محمد بن إبراهيم الخطيب،،من مبادئ الاقتصاد الإسلامي، مكتبة التوبة، الرياض، ط٣،١٩٩٧. ص١٢
(٧) المرجع نفسه، ص١٧

أخضعه للقيم العقائدية الأخلاقية التي يقوم عليها النظام الإسلامي نفسه[٨].

من المبادئ والأصول التي جاء بها الإسلام أن "المال مال الله والبشر مستخلفون فيه، واصل تحقيق العدالة الاجتماعية وأصل التوازن بين المصلحتين الخاصة والعامة"[٩].

وقد قرَّر الشرع أصل التنمية الاقتصادية وانطلق إلى ذلك من قاعدة فكرية تبصر الإنسان بعلاقته بالكون وبخالقه، وبالغاية التي من أجلها خلق الإنسان، فابتدأها بتبصير الإنسان مركزه (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً)[١٠].

ثم وعَّاه مقصده ((هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها)[١١] أي جعلكم عامريها، بمعنى: تعمرونها وتستغلونها بالبناء والغرس والزرع[١٢]. وأعانه على ذلك بان سخر له نعم الأرض والسموات (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ)[١٣].

وبلغ من حرص الإسلام على العمل والنشاط الاقتصادي وترقيته وتنميته وتوسيعه بصفة مستمرة طالما بقي حياً أنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فاستطاع أن لا تقوم حتى يغرسها فليغرسها فله بذلك أجر)[١٤].

التنمية المتكاملة ((المادية والروحية)):-

تتفق الأنظمة الاقتصادية والوضعية في توجيه اهتمامها على النفع والتطور المادي دون اعتبار كبير بالقيم الروحية والخلقية، فالنظام الرأسمالي يقوم على أساس فصل الدين عن الاقتصاد، ويعتبر العامل الاقتصادي هو المبعث الحقيقي والمؤشر السليم لتقدم البشرية، مما انعكس في وجود بعض القيم السلبية في المجتمعات التي تنتهج هذا النظام كالمادية والأنانية والفردية والاستغلال وغيرها .

أما النظام الاشتراكي الاقتصادي فلم يكتف بفصل الدين عن الحياة الاقتصادية بل أنكر الأديان وحاربها على اعتبار أنها عائق للتقدم الاقتصادي[١٥]، أما النظام الاقتصادي الإسلامي فنلاحظ فيه التكامل والتآلف والجمع بين الحاجات المادية والمعنوية في جميع المعاملات الاقتصادية.

فالنشاط الاقتصادي في الإسلام ينطلق من حقيقة الطبيعة المزدوجة للإنسان فأبرز ما في الكيان البشري أنه كيان مزدوج الطبيعة، ولا يوجد نشاط ولا شعور ولا فكر ولا تصرف لا تبدو فيه هذه الظاهرة[١٦]. ذلك أن الإنسان هو قبضة من طين ونفخة من روح الله تعالى: (إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ)[١٧]. وكان من حكمة الله تعالى أن خلق الإنسان على هذه الطبيعة، لأنها تتفق مع الرسالة التي كُلِّف القيام بها، وهي الخلافة في الأرض.

فهو بعنصره- الطيني المادي - قادر على أن يسعى في الأرض ويعمرها

(٨) أحمد جامع، النظرية الاقتصادية، دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٧٦ ن ج١،ص١١

(٩) عبدا لله ناصح علوان، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط٥،١٩٨٣ م، ص٣٥

(١٠) سورة البقرة، الآية ٣٠

(١١) سورة هود، الآية ٦١

(١٢) الشوكاني، فتح القدير، ج٢، ص٦٣٤

(١٣) سورة الجاثية ، الآية ١٣

(١٤) أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، تحقيق أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ج ٣ ص١٩١

(١٥) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٧، ١٩٨٩م.ص١٤٩

(١٦) محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، دار الشروق، بيروت، ط٦، ١٩٨٣م، ص٤١-٤٢.

(١٧) سورة ص الايتين ٧١-٧٢

ويحسنها، وهو -بعنصره الروحي السماوي – مهيأ للتحليق في أفق أعلى، والتطلع إلى عالم أرقى وإلى حياة هي خير وأبقى، وبهذا يُسَخِّر المادة ولا تسخره[١٨] لذلك فقد وجه الشارع إلى التوازن المقسط بين الدين والدنيا، وبين متعة البدن ونعيم الروح. يقول تعالى: (وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ)[١٩].

وبالرغم من ازدواج كيان الإنسان إلا انه في الحقيقة كيان موحد، وكل ما يصدر عنه من نشاط فإنما يصدر عن كيانه الموحد المتشابك المعقد التركيب. فأعمال الإنسان كلها ذات ترابط وثيق، النشاط المادي والنشاط العملي والنشاط التعبدي ... النشاط الفردي والنشاط الجماعي[٢٠]. ومن ثم فإن النشاط الاقتصادي في الإسلام له صلة بعالم الروح والفكر والقيم الخلقية والمعنوية فالإسلام وإن دعا إلى تعمير الأرض وتنمية المال لم يهدف إلى جعل المال والاستكثار منه غاية في ذاته، بل وسيلة لغاية أخرى أنبل وأنفع، فحين يُحرِّم الإسلام الكنز ويقول القرآن في ذلك (وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ)[٢١] يكون هدفه الاحتفاظ بالفطرة السليمة للفرد، والارتقاء به في سلم القيم العليا، بالإضافة إلى أن المنع مقصود به مصلحة مجموع الأفراد وهو يقضي بأخذ الزوائد من الواجدين وإعطائه للمحرومين[٢٢].

فالاتجاه الأخلاقي للاقتصاد الإسلامي لا يمكن إغفاله فليست المنفعة المادية الحسية العاجلة، هي وحدها مدار التشريع، ومحور الأمر والنهي بل زكاة النفوس وطهرها أولى بالرعاية ولا عجب أن تقرأ في شأن الزكاة (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا)[٢٣]. وهو هدف أخلاقي لم يخطر ببال رجال الفكر الضريبي والتشريعي يوماً من الأيام[٢٤]. فلا عجب أنَ الزكاة لغة من (الزكاء، وهو النماء والزيادة، سُمِّيت بذلك لأنها تثمر المال وتزكيه[٢٥] أي "تنمية مادية" وكذلك لكونها تطهر النفس وتزكيها (تنمية معنوية).

فمجال الزكاة فيها تحرير لمؤديها من البخل والشح وتحرير لآخذها من الحاجة والفقر، وإشعاراً له بأن مجتمعه يهتم به ويرعاه وفي ذلك كسب كبير لشخصيته، وزكاة لنفسيته، فرسالة الإنسان على الأرض، تقتضي أن لا يترك للفقر الذي يذهله عن دينه ودنياه، ويشغل عن ذلك كله بالتفكير في سد الجوعة وستر العورة والحصول على المأوى[٢٦]. وكل التشريعات التي يتملك الفرد بموجبها كالميراث والزكاة والصداق والنفقة تكسب البنية الاجتماعية تماسكاً وصلابة إذ تدفع باتجاه تقوية حبائل الود والوصال، وصرف الطاقات و المواهب نحو وجهتها التي أرادها الله تعالى[٢٧].

ومما يؤكد الاتجاه الأخلاقي للنشاط للاقتصادي الإسلامي قوله تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ)[٢٨] فسمى الله المال خيراً، كما في قوله تعالى: (وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ)[٢٩] ووراء تسمية المال خيرا مغزى أخلاقي لطيف مفاده أن المال (لا يُرى ذا قيمة واعتبار إلا إذا استعمل في أوجه

(١٨) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، ص١٤٢
(١٩) القصص، الآية ٧٧
(٢٠) محمد قطب، دراسات في النفس الانسانية. ص ٥٦
(٢١) سورة التوبة، الآية ٣٤
(٢٢) محمد قطب، الانسان بين المادية والإسلام، دار الشروق، بيروت، ١٩٩٥ م. ص٨٤
(٢٣) سورة التوبة، الآية ١٠٣
(٢٤) يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، ص١٠٦
(٢٥) عبدالله بن مسلم بن قتيبة، غريب الحديث، مكتبة العانى، بغداد،١٩٧٧ م .ج١ ص١٩٨٤.
(٢٦) يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٩٢م. ج٢ ص٨٧٥
(٢٧) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، مطبعة عيسى الحلبي، ط٥، ص١٣٣
(٢٨) سورة البقرة، الآية ١٨٠
(٢٩)سورة العاديات، الآية٧

البر، وأنفق في طرق الخير)[٣٠]. فهو عند إذن نعمة يمتد خيرها ليشمل الفرد والأمة كونه عصب اقتصادها وإلا ـ أي إذا أُسيء استخدامه ـ غدا شرّاً ونقمة ومجلبة للهلاك والغمة.

التوازن بين المصلحتين الخاصة والعامة

بخلاف النظام الاقتصادي الذي يقوم على تقديس الفرد والمذهب الاشتراكي الذي يعتبر المجتمع هو الغاية، امتاز الاقتصاد الإسلامي برعاية الفرد والجماعة.

فالاقتصاد الإسلامي ينظر إلى الفرد كوحدة اقتصادية ذات ارتباط (بالمجتمع) فعندما يتصرف كمنتج أو مستهلك فلا بد أن تكون مصلحته الذاتية التي يسعى إليها مباحة وغير متعارضة مع مصلحة الجماعة، وكذلك ضرورة اعتبار المصلحة الأخروية بجانب تحقيق المصلحة الدنيوية من خلال مزاولة النشاط الاقتصادي وتقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، إذا تعارضت المصلحتان[٣١].

وقد جاء الإسلام بأصل احترام الملكية الخاصة (الفردية) وهي اختصاص الإنسان بشيء يخوله شرعاً الانتفاع والتصرف فيه وحده ابتداء وأصالة أو إنابة إلا لمانع[٣٢]. يقول تعالى: (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ)[٣٣] وهي حق كامل يشتمل على جميع الأعيان والحقوق والمنافع والمزايا التي تمنحها الشريعة لصاحبها[٣٤].

والحكمة من تقرير الملكية الفردية أنها تحقق العدالة بين الجهد والجزاء، فضلا عن مسايرته للفطرة (وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ)[٣٥] ولا ضير من مجاراة هذه الميول الفطرية ليبذل الفرد أقصى طاقته في العمل والإنتاج والجماعة تستفيد من جهده هذا وكده ولاسيَّما أنَّ الإسلام يضع القواعد التي تتيح للجماعة هذه الفائدة، وتضمن كف الأذى من إطلاق حرية الفرد في التملك والتنمية، حيث يقرر مبدأ المسؤولية الفردية (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)[٣٦].

أما الملكية العامة، فهي التي تتعلق منفعتها بجميع رعايا الدولة الإسلامية من مسلمين وغيرهم، ويضعها ولي الأمر حيث يرى المصلحة المعتبرة شرعاً، ويدخل في شمول هذه الملكية بيت المال وما يلحق به من موارد[٣٧].

ومن أهدافها السامية استحقاق جميع الناس الثروة العامة المشتركة سواء من الحاجات الضرورية أم غيرها والتوسعة على عامة المسلمين نستنتج ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم (الناس شركاء في ثلاث، الماء والكلأ والنار)[٣٨].

وعليه فأي شيء تتعلق فيه مصلحة الجماعة لا يجوز إقطاعه[٣٩]. ومن أهداف الملكية العامة استغلال الثروات على أحسن وجه لصالح البشرية، فعن طريق تنمية قادرة على العطاء المستمر متمثلة بالخطط الطموحة الشاملة تستطيع الدولة أن تنهض بالمشروعات التي يعجز الأفراد عن القيام بها ليس من باب المنافسة لهم أو الحد من حريتهم إنما هو التكامل الاقتصادي والتعاون من أجل

(٣٠) عبدالله ناصح علوان، التكافل الاجتماعي في الإسلام، ص٣٦

(٣١) عبد السلام عبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية، عمان طبعة سنة ١٣٩٧ ﻫ . ج ١ ص١٥٣ وما بعدها

(٣٢) محمود الخطيب، من مبادئ الاقتصاد الإسلامي، ص٥١

(٣٣) سورة النساء الآية ٣٢

(٣٤) عبد الكريم زيدان، القيود الواردة على الملكية الفردية، مؤسسة الرسالة، بيروت . ص١٣

(٣٥) سورة العاديات، الآية٨

(٣٦) مسلم، صحيح مسلم، ج ١٢ ص ٢١٣، أبو داود، سنن أبي داوود، كتاب الإمارة . ج٣ ص٣٤٢ رقم ٢٩٢٨

(٣٧) خالد عبد الرحمن أحمد، التفكير الاقتصادي في الإسلام، دار الدعوة، بيروت، ١٣٩٧ ﻫ . ص٨٢

(٣٨) أبو داود، سنن أبي داوود، ج٣ ص٢٧٨ رقم ٣٣٤٧٧ ، ابن ماجة، سنن ابن ماجة . ج٢ ص٨٢٦ .

(٣٩) علاء الدين أبوبكر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مطبعة العاصمة، القاهرة، ج٦ ص ١٦٦

الصالح العام[٤٠].

ومن أهداف الملكية العامة تأمين نفقات الدولة، إذ هناك حاجات عامة تتولى الدولة مسؤولية إشباعها، كالدفاع عن كيان الدولة، وحفظ الأمن فيها، والنهوض بالخدمات العامة كالتعليم والصحة والمواصلات، وما إلى ذلك، ولا شك أن هذا يتطلب موارد لتأمينها فكان من حكمة الشارع أن خصص بعض الإيرادات لأنفاقها في وجهة معينة كالزكاة والغنائم والفيء[٤١].

ومن مجالات الملكية العامة أو الجماعية الأوقاف الخيرية والتي عرفها الفقهاء بأنها (تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة)[٤٢]. وهو مما اختص به المسلمون كما قرَّر الشافعي[٤٣].

وللوقف دوره المتميز في كثير من الدول الإسلامية في بناء المساجد ودور العلم والمشافي وغيرها من دور الخير التي تقف على ثغرة هامة في المجتمع. ومنها الحمى: وهي مساحة من الأرض الموات المباحة التي يحميها الإمام لمصلحة عامة المسلمين ورعي دوابهم[٤٤]. وقد أنكر الإسلام الحمى الخاصة لأنه يقوم على أساس القوة والسيطرة لا على أساس العمل وقد جاء عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه حمى وادي النقيع وقال: (لا حمى إلا لله ولرسوله)[٤٥].

ويبدو الاتجاه الجماعي في الحمى حيث إنها تحمي الأرض لخيل الجهاد وتحمى لإبل الصدقة لحين توزيعها، ويسمح للفقراء بالاستفادة منها[٤٦].

والحمى المنهي عنه أن تحمى الأشياء التي جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس شركاء فيها وهي (الماء والكلأ والنار)[٤٧]، إذ إنها من الحاجات الأساسية للحديث الذي مر سابقا (الناس شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنار). والأمر ليس قاصراً على هذه الأعيان الثلاثة بل يشمل كل ما تحقق فيه كونه من مرافق الجماعة كالطرقات والمساجد والمقابر[٤٨] وهو ما من شأنه أن يعزِّز اتجاهات الملكية والتنمية الجماعية.

ومن مجالات الملكية والتنمية الجماعية استثمار أملاك الدولة العامة لرعاية مصالح المسلمين وسد حاجاتهم، إلا أن ذلك لا يعني مزاحمة الدولة للأفراد والمؤسسات الخاصة، إذ الأصل في الدولة الرعاية لا الكسب[٤٩].

أولويات التنمية :-

وفي ترتيب أولويات التنمية لابد من مراعاة مصالح الناس في الدنيا والآخرة في العاجل والآجل وهذه المصالح إما ضرورية أو حاجية أو تحسينية حسب تقسيم الإمامين الغزالي[٥٠] والشاطبي[٥١] وغيرهما.

أما المصالح الضرورية فهي التي (لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدين على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت مصلحة الحياة وفي الآَخرة فوت مصلحة النجاة والرجوع بالخسران المبين[٥٢]. ومجموع الضروريات الواجب حفظها خمس، هي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل وهي مراعاة في كل ملة فكل ما يتضمن حفظ هذه الأمور مصلحة، وكل

(٤٠) محمد فاروق النبهان، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، بيروت، ط١٤٠٤هـ. ص٢٥٢.

(٤١) عوض محمد الكفراوي، سياسة الإنفاق العام في الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٤٠٢ هـ. ص٣١٥

(٤٢) موفق الدين عبدالله احمد بن قدامة، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٢م. ج٦ ص١٨٠.

(٤٣) محمد بن ادريس الشافعي، الأم، تصحيح محمد زهري النجار، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٩٧٣ م . ج٤ ص٥٢ .

(٤٤) النبهان الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي. ص ١٤١.

(٤٥)أبو داود، سنن آبي داوود، كتاب الخراج والامارة والفيء، باب الدخول في ارض الخراج، وصححه الألباني في صحيح سنن ابي داود ج ٢ ص٥٩٥ ٤٥رقم ٢٦٤٥

(٤٦) أبو عبيد بن سلام، الأموال، تحقيق وتعليق محمد خليل الهراس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٦ م. ص ٢٧٧

(٤٧) المرجع نفسه، ص٢٧٠

(٤٨)المرجع نفسه،ص٣٧٨

(٤٩)محمود الخطيب، من مبادئ الاقتصاد الإسلامي. ص٥٠

(٥٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ. ج١ ص ٢٨٦

(٥١) إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، الموافقات في اصول الشريعة

ما يفوت هذه الأمور فهو مفسدة ودفعه مصلحة[٥٣].

أما المصالح الحاجية فقد عرفها الإمام الشاطبي قائلاً: (وأما الحاجيات فمعناها: أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب)[٥٤]. فالحاجي إذاً يقع في محل الحاجة لا في محل الضرورة[٥٥].

وأما المصالح التحسينية أو الكمالية فالمقصود منها (الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات، التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق)[٥٦] فالتحسيني إذاً (لا يرجع إلى ضرورة أو حاجة، لكن يقع موقع التحسين والتزين والتيسير ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات)[٥٧]. ويلحظ مما سبق أن الضرورات أهم المصالح على الإطلاق، الأمر الذي ينبني عليه أنَّ الأحكام الشرعية - ولا سيما الاقتصادية منها - التي شرعت لحفظ الضرورات الخمس - المذكورة فيما تقدم - أهم الأحكام وأحقها بالمراعاة.

وقد قدَم الزركشي حفظ النفس والمال والنسل على حفظ الدين وعد الخامس حفظ العقل[٥٨]، وبعض الأصوليين يقدم حفظ العقل على حفظ النفس فيقول: حفظ الدين والعقل والنفس والنسب والمال[٥٩] بينما ذهب آخرون ومنهم البيضاوي إلى تقديم النفس على الدين[٦٠].

ومما يدل على أنَ حفظ الدين مقدم على النفس أنَنا مطالبون ببذلها في سبيلها إلا أنَها متقدمة عليه في الوجود، وهو متوقف عليها لقيامه بها لا لكون مصلحتها أرقى من مصلحة الدين، وعليه فإن التنمية الدينية التي بها الدين مقدمة على التنمية البيئية والطبية.

أما تقديم العقل على النفس عند بعضهم فلأن في الحفاظ على العقل حفاظاً على النفس، إذ العقول تشير إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذر النفوس من المهالك، وترغبها في جلب المصالح، بل كل مقصود يقع في رتبة يشير العقل إلى حفظه، ومنه حفظ النفس ولا يستغني عنه وهو في ضرورة الخلق[٦١]، وعند هذا الفريق فإن التنمية التعليمية مقدمة على الطبية والبيئية.

وقد قرن الله سبحانه وتعالى الأمن بنعمة الطعام والشراب لقوله عزَّ وجلَّ: (فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ،الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ)[٦٢]. فدلَّ ذلك على أن رغد الرزق والأمن من الخوف من أكبر النعم الدنيوية الموجبة لشكر الله تعالى[٦٣]. ومن هنا تظهر أهمية التنمية الغذائية والأمنية.

والمحافظة على الضرورات الخمس عند الأصوليين لا تعني الصيانة فقط، وإنما تتناول الإقامة والإنشاء، لما تلح الحاجة أو الضرورة لإقامته من المصالح العامة والمرافق في الدولة، كما تتناول التنمية لسائر مرافق الحياة والمصالح العامة والفردية على السواء، وفي هذا ما يمنع التخلف والجمود الحضاري.

فالإنفاق على المرافق العامة وتنميتها من تربية وتعليم وصحة وبيئة وغيرها، يزيد من مقدرة الأفراد على العمل والاستثمار والادخار، لأن تلك المرافق من

دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ. ج ٢ ص ٦.

(٥٢) المرجع نفسه، ص ٨

(٥٣) المرجع نفسه، ج ٢ ص ١٠، الغزالي، المستصفى . ج١ ص ٢٨٦ - ٢٨٧

(٥٤) الشاطبي، الموافقات. ج ٢ ص ١١.

(٥٥) محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، دار المعرفة، بيروت، ص ٢١٦

(٥٦) الشاطبي، الموافقات . ج٢ ص ١١

(٥٧) الغزالي، المستصفى. ج ١ ص٢٩٠

(٥٨) عبدالقادر بن أحمد الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد. ص ١٣٨

(٥٩) المرجع نفسه، ص١٣٩

(٦٠) كمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الاصول للبيضاوي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٢ م ج٣ ص٥٣

(٦١) الغزالي، المستصفي، ج ١ ص٢٥١، السبكي، جمع الجوامع مع شرحه للمعلى، دار الفكرالمعاصر، بيروت،١٤١١ ه ج٢ ص٢٨٠

(٦٢) سورة قريش الآيتان ٣-٤

(٦٣) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسيركلام المنان، مركز صالح الثقافي، السعودية، ط٢، ١٩٩٢م ج٤ ص٦٧٦

شأنها زيادة كفاية الأفراد ومقدرتهم على العمل والإنتاج فيزداد دخلهم، وتزداد مقدرتهم على الادخار والاستثمار والتنمية[٦٤].

وأياً كانت وجوه التنمية وأولوياتها في الإسلام، فإنها تتميز برعاية الأخلاق والقيم الدينية والروحية والتي منها: –

الإيمان: الإيمان قوة عاصمة عن الدنيا، دافعة إلى المكرمات، والإيمان القوي يلد الخُلُق القوي حتماً، وانهيار الأخلاق مرده إلى ضعف الإيمان أو فقدانه[٦٥].

وفي الحياة الاقتصادية في الإسلام يُعَدُّ الإيمان من دعائم الرخاء والنماء فالإيمان مدعاة لتوسيع أرزاق الإنسان يقول الله تعالى: (وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ)[٦٦] أي لو (آمنت قلوبهم بما جاءت به الرسل، وصدقت به واتّبعته، واتقوا بفعل الطاعات وترك المحرمات) (لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ) أي: (قطر السماء ونبات الأرض)[٦٧].

فقد ربطَ الله تعالى في الآية السابقة الإيمان بالبركة، في ماء المطر، والوفرة في النبات، فالنماء والسعة في الرزق مقترن بتقديم منهج الله تعالى في الحكم على مناهج البشر، فالله سبحانه وتعالى يشير إلى ذلك قائلاً (وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاء غَدَقاً)[٦٨]. قوله (على الطريقة) أي الإسلام[٦٩].

قوله (مَّاءً غَدَقاً) قال مجاهد (نافعاً كثيراً)[٧٠]، والمقصود (لوسعنا عليهم في الدنيا، وضرب الماء الغدق الكثير وذلك مثلاً، لأن الخير والرزق كله بالمطر فأقيم مقامه)[٧١]. وهذا ما من شأنه أن يؤكّد أن للإيمان ثمرات اقتصادية تنموية في الدنيا فضلاً عن الثواب في الآخرة.

العدل: المقصود بالعدل أن ينال كل ذي حق حقه مسلماً كان أو غير مسلم[٧٢] والعدل بمفهومه العام ورد صريحاً في قوله تعالى: (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى)[٧٣]، وقوله تعالى: (وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ)[٧٤] أي (لأعدل بينكم في كل شيء)[٧٥].

إلى جانب القرآن فقد أكدت الدعوة إلى العدل أحاديث عديدة منها قوله صلى الله عليه وسلم (أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأقربهم منه مجلساً الإمام العادل)[٧٦].

وورد الأمر بالعدل في الأمور المالية بخاصة، حيث قال تعالى: (وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)[٧٧]. وقوله: (وَيَا قَوْمِ أَوْفُواْ الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلاَ تَبْخَسُواْ النَّاسَ أَشْيَاءهُمْ)[٧٨].

ومن السنة عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: (لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، أقطع الدور، وأقطع ابن مسعود فيمن أقطع، فقال له أصحابه: يا رسول الله نكبه عنا، قال (فلم بعثني الله إذن؟ إن الله لا يقدس أمة لا يعطون الضعيف منهم حقه)[٧٩]. والحديث فيه إشارة إلى العدل في الجباية والتوزيع.

وكما أمر الله تعالى بالعدل فقد نهى في المقابل عن الظلم، يقول الله تعالى: (إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُوْلَئِكَ لَهُم

(٦٤) مستعين عبد الحميد، السوق وتنظيماته في الاقتصاد الإسلامي. ص١٣٥ – ١٣٦٦٤

(٦٥) محمد الغزالي، خلق المسلم، دار الدعوة، الإسكندرية، ط٣، ١٩٩٠م، ج٣ص٤٥١.

(٦٦) سورة الأعراف، الآية ٩٦.

(٦٧) أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط٢، ١٩٩٤. ج٣ ص٤٥١.

(٦٨) سورة الجن، الآية ١٦.

(٦٩) ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م، ج٢ ص١١٤.

(٧٠) المرجع نفسه، ج٢ ص١١٤.

(٧١) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٥م. ج١٩ ص٢٠.

(٧٢) عبد الله بن عمر وآخرون، الأمن رسالة الإسلام، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، ٢٠٠٥م . ص١٧٣.

(٧٣) سورة النحل، الآية ٩٠.

(٧٤) سورة الشورى الآية ١٥.

(٧٥) الشوكاني، فتح القدير، ج٤ ص٦٦٤.

(٧٦) أحمد بن محمد بن حنبل، المسند ج٣ ص٢٣.

(٧٧) سورة الأنعام، الآية ١٥٢.

(٧٨) سورة هود الآية ٨٥.

(٧٩) أبو القاسم سليمان

عَذَابٌ أَلِيمٌ)[٨٠].

ففي مجال الحياة الاقتصادية في الإسلام هنالك أمور هامة تتصل بتحقيق العدل والكفاية للفرد والمجتمع، كتحديد الأسعار والأجور حيث يجب التحديد، ومنع الاحتكار والاستغلال، والإجبار على البيع والتأجير والعمل حيث يكون ذلك ضرورياً[٨١].

وكذلك عدم تكليف الأعمال وتسخير الرعايا لأنهم إذا كلفوا عملاً في غير شأنهم، واتخذوا سخرياً في غير معاشهم أبطل كسبهم واغتصبوا قيمة عملهم وذهب معاشهم بالجملة، وقعدوا عن السعي في العمارة فتأدَّى إلى خرابها[٨٢].

فلابد من العدل لتحقيق التنمية الاقتصادية والعمارة في الأرض ففي غياب العدل يخيم الإحباط على رواد الحركة الاقتصادية، فيعزفوا عن حياة الجد والكد رهبة من انتقاص جهودهم وذهابها سدى، لينفرط بذلك عقد الحياة الاقتصادية على طول المدى، ويدخل المجتمع مرحلة لها ما بعدها من المكاره والمثالب.

الزهد والقناعة:

الزهد: مأخوذ من مادة (زَهَدَ) التي تدل على القلة في كل شيء، فالزهيد: الشيء القليل، وهو مزهد قليل المال[٨٣]. والزاهد في الشيء الراغب عنه والراضي بالزهد أي القليل كما في قوله تعالى: (وَكَانُواْ فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ)[٨٤].[٨٥].

والزهد اصطلاحاً: (هو أن يخلو قلبك مما خلت منه يدك)[٨٦].

يبين ابن القيم أقسام الزهد قائلاً: (الزهد أقسام: زهد في الحرام، وهو فرض عين، وزهد في الشبهات: وهو بحسب مراتب الشبهة: فإن قويت التحق بالواجب وإن ضعفت كان مستحباً، وزهد في الفضول، وهو زهد فيما يعني من الكلام والنظر والسؤال واللقاء وغيره، وزهد في الناس، وزهد في النفس حيث تهون عليه نفسه في الله، وزهد جامع لذلك كله، وهو الزهد فيما سوى عند الله تعالى، وفي كل ما يشغلك عن الله، وأفضل الزهد إخفاء الزهد، وأصعبه الزهد في الحظوظ[٨٧].

وقد جاءت العفة في بعض النصوص بمعنى الزهد وهي تعني قدرة الواحد على ضبط نفسه أو قدرة المحروم على حكم إرادته[٨٨]. ومن ذلك قوله تعالى لأولياء اليتامى: (وَمَن كَانَ غَنِيّاً فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ)[٨٩].

أما القناعة: فهي في اللغة مصدر قَنع بفتح القاف يقنع قناعة، إذا رضي[٩٠]، ويدل أصل المادة على القناع وهو غطاء الرأس، فقنع أي لبس القناع ساتراً لفقره، وقنع إذا رفع قناعه كاشفاً رأسه بالسؤال[٩١].

والقناعة اصطلاحاً: تأتي بمعنى الرضا بالقِسْم، والاقتصار على الكفاف والوقوف عند الكفاية[٩٢].

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً يحتذى في الزهد والقناعة، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: (لقد مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وما شبع

بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق محمود الطحان، دار المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م، جـ٥ ص١٦٢ – ١٦٣ ورجاله ثقات.

(٨٠) سورة الشورى الآية ٤٢.

(٨١) أبو محمد بن علي الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق على سامي النشار، وزارة الثقافة والفنون العراق، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، جـ١ ص٢٢٥، على بن محمد بن جبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الفكر القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ص٢٨ وما بعدها.

(٨٢) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الفكر بيروت، بدون تاريخ، ص ٢٨٩.

(٨٣) أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٩٩هـ، جـ٣ ص٣٠.

(٨٤) سورة يوسف الآية ٢٠.

(٨٥) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان عدنان، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م. ص٢٢٠، إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق محمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت. جـ٢ ص٤٨١.

(٨٦) الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م. ص١١٥.

(٨٧) محمد بن أبي بكر بن القيم، بدائع الفوائد، دار الكتاب

من خبز وزيت في يوم واحد مرتين)[٩٣].

وكان من حبه الخير لأهله وآله أنه يدعو الله أن يمن عليهم من الرزق بكفافه: (اللهم اجعل رزق آل محمد كفافاً)[٩٤]. والكفاف يعني الكفاية بلا زيادة ولا نقص[٩٥]، وما ذلك إلا أنه يحب لهم ما يحب لنفسه، فقد سأل لنفسه القناعة بالرزق قائلاً: (اللهم قنعني بما رزقتني وبارك لي فيه)[٩٦].

واستمر النبي صلى الله عليه وسلم قانعاً وراضياً بالكفاف من الرزق حتى ملاقاته لربه، يقول عمرو بن الحارث رضي الله عنه: (ما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته درهماً ولا ديناراً ولا عبداً ولا أمة ولا شيئاً إلا بغلته البيضاء وسلاحه وأرضاً جعله صدقة)[٩٧].

وتراه صلى الله عليه وسلم يحث أصحابه على الزهد والتخفف من مطامع الدنيا، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: (ليس لابن آدم حق سوى هذه الخصال: بيت يسكنه، وثوب يواري عورته، وجلف الخبز والماء).[٩٨].

وللزهد والقناعة آثار وثمرات عظيمة لذلك رغب النبي صلى الله عليه وسلم فيهما ومن ذلك:

أنه في الزهد والقناعة: صرف للمسلم عن التعلق بالملذات الفانية إلى العمل من أجل النعيم المقيم، فإن المحيا على ظهر الأرض وسيلة لا غاية، أجل هو وسيلة لما بعده فهنا الغرس، وهناك الحصاد[٩٩].

والزهد باعث على نيل محبة الله والناس، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبوك)[١٠٠].

وفي الزهد والقناعة الفلاح والفوز، فعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (قد أفلح من أسلم ورزق كفافاً وقنعه الله بما آتاه)[١٠١]. وفيه اطمئنان بجناب الله لأنه رضي بما قسم الله، يقول النبي صلى الله عليه وسلم (ارضَ بما قسم الله لك تكن أغنى الناس)[١٠٢].

والزهد والقناعة يعينان على شكر الله فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (يا أبا هريرة كن ورعاً تكن أعبد الناس، وكن قنعاً تكن أشكر الناس)[١٠٣].

وإذا كانت تلك هي آثار الزهد والقناعة فما هو السبيل لغرس هذه القيمة والتحلي بها؟ جاء في كتاب العلوم والحكم لابن رجب: إنَّ الذي يصحح هذا الزهد ثلاثة أشياء أحدها: علم العبد أن الدنيا ظل زائل، وخيال زائر، فهي كما قال الله تعالى: (كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَكُونُ حُطَاماً)[١٠٤].

والثاني: علمه أن وراءها داراً أعظم منها قدراً، وأجلَّ خطراً، وهي دار البقاء، فالزهد فيها لكمال الرغبة فيما هو أعظم منها. والثالث: معرفته وإيمانه الحق بأن زهده فيها لا يمنعه شيئاً كتب له منها، وإن حرصه عليها لا يجلب له ما لم يقض له منها. فمتى يتقى ذلك ثلج له صدره وعلم أن مضمونه منها سيأتيه)[١٠٥].

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إنَّ روح القدس قد نفث في روعي

العربي بيروت، ص١١٥.
(٨٨) محمد الغزالي، الجانب العاطفي من الإسلام، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، الطبعة الأولى ١٩٩٠م، ص٢٠٤.
(٨٩) سورة النساء، الآية ٦.
(٩٠) ابن منظور، لسان العرب . جـ٨ ص٢٩٧.
(٩١) الأصفهاني، المفردات . ص٢١٤.
(٩٢) عمرو بن بحر أبو عثمان الجاحظ، تهذيب الأخلاق، دار الصحابة للتراث، القاهرة، ص٢٢.
(٩٣) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الزهد. ج١٨ ص٤٠٥.
(٩٤) البخاري صحيح البخاري، كتاب الرقاق، ج٥ ص٢٣٧٢ رقم
(٩٥)، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة. جـ٧ ص١١٩، رقم (١٠٥٥) واللفظ لمسلم.
(٩٦) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، جـ٧ ص١١٩.
(٩٧) الحاكم، المستدرك. جـ٢ ص٣٥٦.
(٩٨) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الوصايا. جـ٢ ص١٠٠٥ رقم ٢٥٨٨.
(٩٩) الإمام أحمد، المسند. جـ١ ص٦٢، الحاكم، المستدرك، جـ٤ ص٤١٢.
(١٠٠) محمد الغزالي، الجانب العاطفي من الإسلام . ص٢٠٨.
(١٠١) أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني بن ماجة، سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث

أن لن تموت في نفسي حتى تستكمل رزقها وأجلها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب)[١٠٦].

وينبغي التنبيه هنا أنّ الزهد لا ينافي الإثراء من وجوه الخير، وأنَّ القناعة لا تنافي السعي إلى حالة أفضل، فالإنسان في هذه الدنيا مستخلف لعبادة الله وعمارة الأرض، إلا أنّ الدنيا لا تطلب لذاتها، فإنها إذا لم تكن وسيلة للآخرة فلا خير فيها. وقادة الفكر الإسلامي مسئولون عن أمرين:

أولهما: تعزيز عقيدة الإيمان بالله واليوم الآخر.

والآخر: البراعة في هذه الحياة وإحراز قصب السبق في علوم الأرض، وتوجيه القوى المادية المختلفة – بعد فقهها وإجادتها – إلى خدمة المثل العليا للإيمان الصحيح[١٠٧].

وقد جاء في النصح (لقارون) ما يؤكد العمل للحياتين معاً، فإن الدنيا وسيلة للآخرة، وصحة الوسيلة ضمان لنجاح المقصد، كما أنَّ انتظام المقدمات مؤدٍّ إلى تحصيل النتيجة المطلوبة ومن ثم تضمَّن إرشاد الله (لقارون) هذه المعاني كلها[١٠٨]، حيث قال: (وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ)[١٠٩].

الطمع والبَطَر:

للزهد والقناعة ما يناقضهما من قيم وفي مقدمتهما الطمع والبطر.

أما الطمع: فهو مأخوذ من مادة (طمع) التي تدل على رجاء قويّ في القلب للشيء، وطمع فلان في كذا وبكذا يطمع طمعاً وطماعةً وطماعِية، أي حرص عليه ورجاه فهو طمِع وطامع وطماعية ...[١١٠].

والطمع اصطلاحاً: (نزوع النفس إلى الشيء شهوةً له)[١١١].

والطمع منه ما هو ممدوح ومنه ما هو مذموم، فإنَّ كان الطمع بمعنى الرجاء في رحمة الله وتوقع الخير غدا محموداً كحال نبي الله سبحانه وتعالى إبراهيم – عليه السلام – عندما قال (وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ)[١١٢].

أما المذموم من الطمع فهو ما كان في حطام الدنيا من مال عارض أو منصب زائل، أو جاه حائل وهذا دأب المنافقين الذين كانوا يطمعون في الصدقات (فَإِنْ أُعْطُواْ مِنْهَا رَضُواْ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْاْ مِنهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ)[١١٣]. وقد عقّب ابن تيمية على الآية قائلاً: (وهكذا كان حال من كان متعلقاً برئاسة أو ثروة أو نحو ذلك من أهواء نفسه، إن حصل له رضي، وإن لم يحصل سخط فهذا عبد ما يهواه من ذلك)[١١٤].

ومن آثار هذا النوع من الطمع والذي ينافي الزهد والقناعة: أنه يعود على صاحبه بالدنية ويوقعه في براثن الذلة لغير الله والعبودية. وكلما ترفع الإنسان واستعف وزهد ملك نفسه وثبت كرامته وعاش وجيهاً في الدنيا والآخرة.[١١٥].

وإنَّ من جعل الدنيا له مطمعاً فمهما ناله منها لن يشبع، وفي ذلك يقول المصطفى صلى الله عليه وسلم: (منهومان لا يشبعان منهوم في علم لا يشبع،

العربي، بيروت، ١٩٨٤م، كتاب الزهد،باب الزهد في الدنيا، وصححه الألباني في صحيح سنن بن ماجة جـ٢ ص٨٩٢ رقم ٣٣١٠.

(٩٩) أخرجه مسلم في صحيحه، جـ٧ ص١١٩، كتاب الزكاة، باب فضل التعفف والصبر والقناعة حديث رقم (١٠٥٤).

(١٠٠) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الزهد، باب من إتقى المحارم فهو أعبد الناس، وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي، جـ٢ ص٢٦٦. حديث رقم (١٨٧٦).

(١٠١) أخرجه ابن ماجة في سننه بسند حسن، كتاب الزهد، باب الورع والتقوى، واللفظ له وصححه الألباني في صحيح سنن إبن ماجة ج٢ ص٤١٢ حديث رقم (٣٣٩٨).

(١٠٢)سورة الحديد، الآية٢٠.

(١٠٣) زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب، جامع العلوم والحكم، تحقيق شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩١م. ص٢٥٤ ٢٥٥- بتصرف.

(١٠٤) أخرجه بن ماجة في سننه، كتاب التجارات، باب الإقتصاد في طلب المعيشة، وصححه الألباني في صحيح سنن بن ماجة . جـ٢ ص٦ رقم ١٧٤٣، وأخرجه الحاكم في المستدرك . جـ٥ ص٤٦٤.

(١٠٥) محمد الغزالي، الجانب العاطفي من الإسلام. ص٢٠٧.

(١٠٦) محمد الغزالي، خلق المسلم . ص١٤٦.

(١٠٧) سورة القصص،

ومنهوم في دنيا لا يشبع)[١١٦].

وقد فهم عمر رضي الله عنه ذلك فقال: (تعلمت أن الطمع فقر وأن اليأس غنى)[١١٧].

وفي الطمع مصارع العقول، وذهاب وهج العلم من رأس كل عقول، ففي ذلك تجد علياً رضي الله عنه يقول: (أكثر مصارع العقول تحت بريق المطامع)[١١٨]. وقال أيضاً: (ما الخمر صِرّفاً بأذهب لعقول الرجال من الطمع)[١١٩].

فلا عجب إذن من أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستعيذ ربه من الطمع، وما ينجم عنه من معائب، قائلاً: (اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل، والجبن والبخل ...... اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع)[١٢٠].

وتنمية المال من خلال التجارة والصناعة والزراعة وكل ما يؤدِّي إلى تكثير المال بالطريق المشروع الحلال هو من باب حفظ الضروري،إلا أنه لا بد من التوسط والاعتدال في ذلك فينمي المال بحيث يصل إلى الحد الذي يكفي لسد الضروري أو المحافظة على ما بلغ حد الضرورة بالتنمية إذا كانت وسيلة إلى عدم فنائه بالإنفاق وغيره، أما مجرد الكثرة فليست داخلة في ضروري حفظه[١٢١].

ونزول الإنسان على قانون الاكتفاء الذاتي، هو العون الأكبر على ما يأمره به الإسلام من قنوع وعفاف، فإن أكثر متاعب الناس تأتيهم من السرف فوق ما يطيقون والتطلع إلى حياة لا يملكون أسبابها، وربما لجأوا إلى الاستدانة والمطال، أو إلى المسألة والضراعة أو الرشوة والسرقة، أو النهب والسطو، كي يسدوا أبواباً من النفقة فتحوها على أنفسهم تزيداً وطمعاً[١٢٢].

ولو أنهم عاشوا في حدود ما يملكون لاستراحوا وأراحوا، والاكتفاء الذاتي يلزم الإنسان أن يعرف موارده جيداً، ثم يضغط شهواته ورغائبه حتى لا تعدو به حدود ما يملك[١٢٣]. وإن مما يشابه الطمع في خصاله وآثاره:

البَطَر: وهو مصدر قولهم: بَطِرَ، فهو مأخوذ من مادة (بطر) التي تدل على الشّق، قال ابن فارس ويحمل عليها البطر وهو تجاوز الحد في المرح .. والبطر أيضاً الطغيان عند النعمة[١٢٤].

ويأتي البطر بمعان عديدة منها: النشاط، والتبختر، وقلة احتمال النعمة، والطغيان عند النعمة[١٢٥].

والبطر اصطلاحاً: دهش يعتري الإنسان من سوء احتمال النعمة، فيولد التقصير في شكرها، وقلة القيام بحقِّها، وصرفها إلى غير وجهها[١٢٦].

ويحذر المولى سبحانه وتعالى من بطر النعمة قائلاً: (كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى ❖ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى)[١٢٧].

وكم من قرية حلّت بساحتها النقمة لمّا بطر أهلها النعمة، وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى: (وَكَمْ أَهْلَكْنَا من قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَن مِّن بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلاً وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ)[١٢٨] فهذه القرى طغت وكفرت بأنعم الله

الآية ٧٧.
(١٠٨) ابن منظور، لسان العرب . جـ٨ ص٢٤٠، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة . جـ٣ ص٤٢٥.
(١٠٩) الأصفهاني، المفردات . ص٢٠٧.
(١١٠) سورة الشعراء، الآية ٨٢.
(١١١) سورة التوبة، الآية٥٨.
(١١٢) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مكارم الأخلاق، إعداد عبد الله بدران ومحمد عمر الحاجي، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ . ص٢٦٠.
(١١٣) محمد الغزالي، الجانب العاطفي من الإسلام . ص٢١٢ .
(١١٤) الحاكم، المستدرك . جـ١ ص٩٢، واللفظ له، وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي.
(١١٥) إبن منظور، لسان العرب . جـ٥ ص ٢٠٧٤.
(١١٦) أبو العباس أحمد بن مروان الإبشيهي، المستطرف في كل فن مستظرف، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م. ص٩٨.
(١١٧) المرجع نفسه. ص٩٨.
(١١٨) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي. جـ١٧ ص ٢٠٤، كتاب الذكر والدعاء والتوبة باب الأدعية حديث رقم (٢٧٢٢).

عليها فلما قابلوا النعمة بالبطر دمرهم الله وخرّب ديارهم[١٢٩].

جاء في إحياء علوم الدين (إن للشيطان مصائد وفخوخاً، وفخوخه البطر بأنعم الله، والفخر بإعطاء الله والكبر على عباد الله)[١٣٠].

فبالبطر يغدو الإنسان فريسة في مصائد الشيطان فيبعد عن رحمة الله تعالى في الدنيا والآخرة يقول المصطفى صلى الله عليه وسلم: (لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر إزاره بطراً)[١٣١].

ففي البعد عن البطر منجاة، والرزق يزيد وينمى بالشكر والإيمان، ويبور بالبطر والكفر اللذين يوردان صاحبهما العذاب الشديد. يقول تعالى: (وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ)[١٣٢] أي (لئن شكرتم نعمتي عليكم لأزيدنكم منها (ولئن كفرتم) أي كفرتم النعم وسترتموها وجحدتموها (إن عذابي لشديد) وذلك بسلبها عنهم وعقابه إياهم على كفرها)[١٣٣].

يقول القرطبي معقباً على الآية (الآية نص في أن الشكر سبب المزيد)[١٣٤] فسنة الله في الأرض جعلت من الشكر دعامة من دعائم الرخاء والنماء والبطر مُذهب للنعم ومورد صاحبها للعذاب فالنعم كما يقول ابن القيم (تشرد بالمعصية وتقيد بالشكر)[١٣٥].

التقلل والقصد ومجانبة الترف :-

الترف يجر على أهله الهلاك والتلف وحسبك في هذا قوله تعالى: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً)[١٣٦]. قال الطبري: أمرنا أهلها بالطاعة فعصوا وفسقوا فيها فحق عليها القول، أي توجب عليهم بمعصيتهم الله وفسوقهم فيها وعيد الله، أوعد من كفر وخالف رسله من الهلاك بعد الإعذار والإنذار بالرسل والحجج (فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً) يقول : خربناها عند ذلك تخريبا[١٣٧]. وحذر الله من مجاوزة الحد في الإنفاق قائلاً : (وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ)[١٣٨].

فالإسراف والترف يؤدّيان إلى استنزاف الثروات وإهدارها في وجوه البذخ والبطر والأشر التي لا طائل منها سوى عاقبتها الوخيمة، لذا فقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم إلى التقلل من متاع الحياة الدنيا وحطامها الزائل فقال: (كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل)[١٣٩]. قوله (كأنك غريب) بعد موطنه ألا يتخذ الدار التي هو فيها موطنا، ولا يحدث نفسه بالبقاء، فهذه الكلمة جامعة لأنواع النصائح، إذ الغريب لقلة معرفة الناس، قليل الحسد والعداوة والحقد والنفاق والنزاع، وسائر الرذائل منشؤها الاختلاط بالخلائق، ولقلة إقامته قليل الدار والبستان والمزرعة والأهل والعيال وسائر العلائق التي هي منشأ الاشتغال عن الخالق[١٤٠].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليه عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – وهو على حصير قد أثّر في جسمه فقال: يا رسول الله لو اتخذت فراشاً أوثر من هذا، فقال: (ما لي وللدنيا ! وما

(١١٩) الشاطبي، الموافقات. ج٢ ص١٧

(١٢٠) محمد الغزالي، الجانب العاطفي من الإسلام. ص٢١٢.

(١٢١) المرجع نفسه، ص٢١٢.

(١٢٢) إبن فارس، معجم مقاييس اللغة . جـ١ ص٢١٦.

(١٢٣) إبن منظور، لسان العرب . جـ١ ص٣٠٠.

(١٢٤) العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال، تحقيق إياد خالد الطباع، دمشق، ١٩٨٩م . ص٣٢٤، الأصفهاني، المفردات. ص٥٠.

(١٢٥) سورة العلق، الآيتان ٦،٧.

(١٢٦) سورة القصص، الآية ٥٨.

(١٢٧) ابن جرير الطبري، جامع البيان. جـ٢ ص٩٥.

(١٢٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٩٦٧م . جـ٣ ص٣٣٩.

(١٢٩) البخاري، صحيح البخاري . جـ٥ ص٢١٨٢، كتاب اللباس، باب من جر ثوبه من الخيلاء رقم (٥٤٥١).

(١٣٠) سورة إبراهيم الآية ٧، وتأذن بمعنى أعلم. الطبري، جامع البيان. جـ١٣ ص١٨٥.

(١٣١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم. جـ٤ ص٤٧٩.

(١٣٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن. جـ٩ ص٣٥٣.

مثلي ومثل الدنيا إلا كراكب سار في يوم صائف فاستظل تحت شجرة ساعة ثم راح وتركها)[١٤١].

وفي الحديث السابق تأكيد على أنَّ ضبط الاستهلاك يجري على الراعي والرعية على السواء، فعنصر القدوة التي يحتذي بها الناس يعين في الالتزام بذلك.

ففي البعد عن الترف وفي غضون حياة التقلل التي يسلكها المرء يصان المال من العبث ويظل مسخراً في أداء دوره الفعال على مستوى الفرد والأمة.

فثمرة القصد والتقلل هو الغنى، والفقر مرارة التبذير والترف . يقول النبي صلى الله عليه وسلم : (من اقتصد أغناه الله ومن بذر أفقره الله)[١٤٢].

التوكل على الله :

التوكل هو الاعتماد على الله مع إظهار العجز[١٤٣] والتوكل شعور بهيمنة الله على الحياة وبأن حركاتها وسكناتها محكومة بحوله وقوته لا يمكن أن تند منه أو تبعد عنه.

التوكل من شأنه تحقيق الطمأنينة، وشحذ الهمم للمضي في النشاط الاقتصادي فالله حسيبه وكافيه، (أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ)[١٤٤] فالله سبحانه وتعالى يكفي من لاذ به واعتمد عليه. فمن الجهل بالله وصفاته أن يتوقع أحد الخذلان والضياع مع ارتباطه بالله تعالى.

فالتوكل على الله من شأنه جلب الأرزاق وتسديد الخطى ونجاح المسعى، يقول المصطفى صلى الله عليه وسلم، (لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً)[١٤٥].

والتوكل إيمان بالغيب بعد استنفاذ كل الوسائل المقررة في عالم الشهادة، إيمان بالله بعد أداء كل ما يرتبط بالنفس من واجبات[١٤٦].

فالتوكل لا ينافي السعي والعمل بل لا بد فيه من التوصل بنوع من السبب، لأن الطير ترزق بالسعي والطلب، فكما يقول الإمام أحمد (فليس في الحديث ما يدل على ترك الكسب، بل فيه ما يدل على طلب الرزق، وإنما أراد لو توكلوا على الله في ذهابهم ومجيئهم وتصرفهم وعلموا أن الخير بيده لم ينصرفوا إلا غانمين ساعين كالطير)[١٤٧].

البذل والإنفاق :

الإسلام دين يقوم على البذل والإنفاق، لذلك يوصي الشارع بالمسارعة إلى دواعي الإحسان ووجوه البر، واعداً بحسن الثواب والمآل، ومن ذلك قوله تعالى: (الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ثُمَّ لاَ يُتْبِعُونَ مَا أَنفَقُواُ مَنّاً وَلاَ أَذًى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ)[١٤٨].

وقد يسبق الظن أن السخاء ينقص الثروة ويقرب من الفقر، والحق أن الكرم هو طريق السعة، وأن السخاء والإنفاق يسببان النماء والزيادة في الرزق، وقد أكد الله سبحانه وتعالى على ذلك قائلاً: (وَمَا أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ

(١٣٣) ابن القيم، بدائع الفوائد. ص١٧١.
(١٣٤) سورة الإسراء الآية ١٦.
(١٣٥) الطبري، جمع البيان. جـ١٥ ص٥٧.
(١٣٦) سورة الأنعام الآية ١٤١.
(١٣٧) البخاري، صحيح البخاري. جـ٥ ص٣٥٨، كتاب الرقاق رقم ٦٠٥٣.
(١٣٨) بدر الدين أبو محمد محمود العيني، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، طبعة دار الفكر. جـ١٢ ص٣٣.
(١٣٩) الإمام أحمد، المسند . جـ١ ص٣٠١، الحاكم، المستدرك، جـ٤ ص٣٠٩-٣١٠ وصححه ووافقه الذهبي، الطبراني، المعجم الكبير. رقم ١١٨٩٨.
(١٤٠) الهيثمي، مجمع الزوائد. جـ١٠ ص٢٥٣.
(١٤١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن. جـ٤ ص٢٥١.
(١٤٢) سورة الزمر الآية ٣٦.
(١٤٣) أحمد بن حنبل، المسند . جـ١ ص٣٠، الحاكم، المستدرك . جـ٤ ص٣١٨ . والمراد بخماصاً جمع خميص أي : ضامرة البطون من الجوع، فالمخمصة المجاعة، وبطانا بكسر الموحدة جمع بطين وهو عظيم البطن والمراد شباعاً .
(١٤٤) محمد الغزالي، الجانب العاطفي من الإسلام . ص٢٧٥ .
(١٤٥) أحمد، المسند .

خَيْرُ الرَّازِقِينَ)[١٤٩].

وكذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (ما نقصت صدقة من مال، ولا زاد الله عبداً بعفوٍ إلا عزاً)[١٥٠] فالله ينزل على الصدقة من البركة دنيا نماء أو آخرة ثواب[١٥١].

البخل والإمساك:

إن كان الإنفاق والبذل سبباً في نماء الرزق والنعمة فإن البخل والإمساك يقودان لتلف الرزق وضياعه فالنبي صلى الله عليه وسلم يؤكِّد ذلك قائلاً: (ما من يوم يصبح العبد فيه إلا ملكان ينزلان فيقول أحدهما: اللهم أعط منفقاً خلفاً، ويقول الآخر: اللهم أعط ممسكاً تلفاً)[١٥٢].

فالبخل مناهض للقيم السوية والأخلاق القويمة لذا فقد توعد الله سبحانه وتعالى أهله بسوء المنقلب يوم القيامة قائلاً: (وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُواْ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)[١٥٣] فالبخيل إنما يبخل على نفسه، إذ يحرمها عظيم الأجر والمثوبة وليس ذلك فقط بل يجنح بها نحو فاجعة العقوبة. قال تعالى: (وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ)[١٥٤]. قال ابن عباس في تأويل الآية (ليست التهلكة أن يقتل الرجل في سبيل الله، ولكن الإمساك عن النفقة في سبيل الله)[١٥٥].

التعاون والمواساة :-

لم يوجد في الدنيا – ولن يوجد – نظام يستغني فيه البشر عن التعاون والمواساة، بل لا بد لاستتباب السكينة وضمان السعادة من أن يعطف القوي على الضعيف، وأن يرفق المكثر بالمقل، ما دامت طبيعة المجتمع البشري أن تتجاور فيه القوة والضعف والإكثار والإقلال، وقد حثّ الله سبحانه وتعالى على التعاون بقوله عز وجل (وتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ)[١٥٦] وكذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم داعياً إلى المواساة والتعاون: (من نفّس عن مؤمن كُرْبَة من كُرَب الدنيا نفّس الله عنه كُرْبَة من كُرَب يوم القيامة، ومن يسّر على معسر يسّر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه)[١٥٧].

ويجتنى من التعاون تكاتف الجهود وتساندها بعد تكاتف القلوب وتقاربها لاجتياز كل كرب، وتذليل كل صعب، بغية إدامة النهوض بمرافق التنمية الاقتصادية ودفع عجلتها إلى الأمام.

ولن تنجح أمة في هذا المضمار إلا إذا وثّقت الصلات بين أبنائها، فلم تُبقِ محروماً يقاسي ويلات الفقر، ولم تُبقِ غنياً يحتكر مباهج الغنى.

وفي الإسلام شرائع محكمة لتحقيق هذه الأهداف النبيلة ومن بينها تنشئة النفوس على فعل الخير وإسداء العون وصنائع المعروف.

وقد أمر الله تعالى بتوطين النفس على معالم الأخوة والإيثار والسماحة

جـ١ ص٣٠

(١٤٦) سورة البقرة الآية ٢٦٢.

(١٤٧) سورة سبأ الآية ٣٩.

(١٤٨) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والأدب . جـ١٦ ص١٠٩ رقم ٢٥٨٨.

(١٤٩) أبو العلاء محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م . جـ٨ ص١٤٠ .

(١٥٠) البخاري، صحيح البخاري، جـ٢ ص٥٢٣، كتاب الزكاة، باب اللهم أعط منفق مال خلفا رقم ١٣٧٤، مسلم، صحيح مسلم. جـ٧ ص٧٩. كتاب الزكاة، باب في المنفق والممسك رقم ١٠١٠.

(١٥١) سورة آل عمران الآية ١٨٠.

(١٥٢) سورة البقرة الآية ١٩٥.

(١٥٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم. جـ١ ص٥٢٨.

(١٥٤) سورة المائدة الآية ٢.

(١٥٥) مسلم، صحيح مسلم. جـ٧ ص١٨٨-١٨٩، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار رقم ٢٦٩٩.

(١٥٦) سورة الحجرات الآية١٠.

(١٥٧) البخاري، صحيح البخاري. جـ٥ ص٢٢٣٨، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم رقم ٦٥٦٥.

والمعروف.

أما الأخوة فقد قال تعالى في محكم تنزيله (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ)[١٥٨]. وقد حارب الله سبحانه الأثرة والأنانية بالإخوة التي تمزج بين نفوس المسلمين فتجعل الرجل يستشعر ويتأوه للألم ينزل بأخيه، مصداق قول رسول الله صلى الله عليه وسلم:(مثل المسلمين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر)[١٥٩].

والتألم الحق هو الذي يدفعك دفعاً إلى كشف ضوائق إخوانك، فلا تهدأ حتى تزول غمتها وتُدّبر ظلمتها، ومن ثم كانت الأخوة الخالصة نعمة مضاعفة، لا نعمة التجانس (الروحي) فحسب، بل نعمة التعاون (المادي) كذلك .

وأما الإيثار فقد رسخ مفهومه في وصف المؤمنين قوله تعالى: (ويُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ)[١٦٠] أي: (حاجة وفقر) والإيثار هو تقديم الغير على النفس في حظوظ الدنيا رغبة في حظوظ الآخرة[١٦١].

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد أن يغزو فقال: (يا معشر المهاجرين والأنصار، إن من إخوانكم قوماً ليس لهم مال ولا عشيرة، فليضم أحدكم إليه الرجلين أو الثلاثة فما لأحدنا من ظهر يحمله إلا عقبة كعقبة، فضممت إليّ اثنين أو ثلاثة، قال: (ما لي إلا عقبة كعقبة أحدهم من جملي)[١٦٢].

أما السماحة: أي التسامح مع الغير في المعاملات المختلفة وتيسير أمورهم فيها وملاينتهم فقد حض عليها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: (رَحِمَ الله رجلاً سمحاً إذا باع، سمحاً إذا اشترى، وإذا اقتضى)[١٦٣]. وجاء في مأثور الحكمة: (السماح رباح، أي المسامحة في الأشياء تربح صاحبها)[١٦٤] لأن السماحة والتساهل في هذه الأمور يجعل الناس يقبلون عليها بانشراح صدر، وصفاء ذهن وفكر، لوجود المرونة واليسر في التعامل، وخلوها من بواعث الغل والتحامل.

أما المعروف فالمسلم مطالب بإسداء المعروف بعمومه وشموله إلى كافة من يطلبه منه، يحفزه إلى ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: (صنائع المعروف تقي مصارع السوء)[١٦٥].

ومن شواهده في الميادين الاقتصادية قوله تعالى: (وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ)[١٦٦] فالعسرة: ضيق الحال من جهة عدم المال[١٦٧].

فأمر الله تعالى بالصبر على المعسر الذي لا يجد وفاء، وإن ترك رأس المال بالكلية ووضع عن المدين ففي ذلك خير وفير، ومما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك قوله:

(كان تاجر يداين الناس، فإذا رأى معسراً قال لفتيانه: تجاوزوا عنه لعل الله أن يتجاوز عنا، فتجاوز الله عنه)[١٦٨].

(١٥٨) سورة الحشر الآية ٩.
(١٥٩) الشوكاني، فتح القدير . جـ٤ ص٢٤٧ .
(١٦٠) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الجهاد،، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود. جـ٢ ص٤٨١، رقم ٢٢٠٩.
(١٦١) البخاري، صحيح البخاري . جـ٢ ص٧٣٠، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع رقم ١٩٧٠.
(١٦٢) ابن منظور، لسان العرب . جـ٢ ص٤٨٩.
(١٦٣) أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق حمدي السلفي، الدار العربية للطباعة، بغداد، وقد أخرجه الطبراني بسند صحيح، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة رقم ١٩٠٨.
(١٦٤) سورة البقرة الآية ٢٨٠.
(١٦٥) الشوكاني، فتح القدير. جـ١ ص٣٧٨.
(١٦٦) البخاري، صحيح البخاري . جـ٢ ص٧٣١، كتاب البيوع، باب من أنظر معسراً رقم ١٩٧٢، مسلم، صحيح مسلم. جـ٣ ص١٧٤، كتاب المساقاة، باب فضل إنظار المعسر رقم ١٥٦٢.
(١٦٧) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة. جـ١٢ ص٢١٣، أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الإمارة، جـ٣ ص٣٤٢ رقم ٢٩٢٨.

الأمانة:-

الأمانة في نظر الشارع واسعة الدلالة، وهي ترمز إلى معان شتى مناطها جميعاً شعور المرء بتبعته في كل أمر يوكل إليه، وإدراكه الجازم بأنه مسئول عنه أمام ربه على النحو الذي فصله الحديث الكريم (كلكم راع وكلم مسئول عن رعيته، فالإمام راع ومسئول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسئولة عن رعيتها، والخادم في مال سيده راع وهو مسئول عن رعيته)(١٦٩).

وقد حضّ الله سبحانه وتعالى على الأمانة فقال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَخُونُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُواْ أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ)(١٧٠) وقال: (فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللّهَ رَبَّهُ)(١٧١)، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك)(١٧٢).

وهذا من شأنه أن يفتح بين الناس أبواب الثقة، فتتوسع بالتالي قاعدة التعامل الاقتصادي فيما بينهم وتكثر دروب الاستثمار، الأمر الذي يحول دون اختزان الأموال واحتباس الجهود، ولئلا تكون كمّاً معطلاً لا فائدة منها ولا جدوى، بل في ظل الأمانة تشهد الحركة الاقتصادية اجتذاب رؤوس الأموال إلى معترك الساحة الاقتصادية، كل ذلك لما ينشأ عن الأمانة من احترام لملكية الغير وصون لها، وإلى هذا المعنى يشير رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: (من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه، ومن أخذ يريد إتلافها أتلفه الله)(١٧٣) وبذلك فقد نوّه الشارع بقيمة الأمانة والوفاء في أموال الغير وفي الديون، فسدادها من آكد الحقوق عند الله، وبذلك قطع قطعاً عنيفاً وساوس الطمع التي تنتاب المدين وتغريه بالمطال وإرجاء القضاء فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (مطل الغنى ظلم)(١٧٤).

وعموماً فإنّ الإسلام يوصي باحترام العقود التي تسجل فيها الالتزامات المالية وغيرها، ويأمر بإنفاذ الشروط التي تتضمنها ما دامت متفقة مع حدود الشريعة وفي الحديث (المسلمون عند شروطهم)(١٧٥).

ولا شك أنَّ انتشار الثقة في ميدان التجارة وفي شتى المعاملات الاقتصادية أساسه افتراض الوفاء في أي تعهد وقد تتابعت آيات القرآن، تحض على الوفاء وتخوف من الغدر: قال عزَّ وجلَّ: (وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً)(١٧٦)، وقال: (وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ)(١٧٧).

وقد أمر الإسلام بإتقان العمل الذي من مراميه تحسين الإنتاج كماً وكيفاً، وعد ذلك من باب (الأمانة) والقربى إلى الله تعالى ومما يؤكد ذلك قوله تعالى: (إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا)(١٧٨) وقوله صلى الله عليه وسلم (إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه)(١٧٩) ولما كان الإتقان في ميادين التنمية لا يتأتى إلا بالأخذ بالأساليب التقنية المتطورة توجب السعي لتحصيله من باب (مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب)(١٨٠)، ذلك أن الأخذ بها يسوق إلى (بناء هيكل إنتاجي

(١٦٨) سورة الأنفال الآية ٢٧.
(١٦٩) سورة البقرة الآية ٢٨٣.
(١٧٠) الإمام أحمد، المسند، جـ٣ ص٤١٤، الحاكم، المستدرك. جـ٢ ص٤٦.
(١٧١) البخاري، صحيح البخاري. جـ٢ ص٨٤١، كتاب الاستقراض وأداء الديون رقم ٢٢٥٧.
(١٧٢) المرجع نفسه، جـ٢ ص٨٤١، كتاب الاستقراض باب مطل الغنى ظلم، رقم ٢٢٧٠، مسلم، صحيح مسلم. جـ١٠ ص١٧٥ كتاب المساقاة، باب التحريم مطل الغنى رقم ١٥٦٤.
(١٧٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإجارة. جـ٣ ص١٢٠، أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأقضية. جـ٣ ص٣٠٤.
(١٧٤) سورة الإسراء الآية ٣٤.
(١٧٥) سورة النحل الآية ٩١.
(١٧٦) سورة الكهف الآية ٣٠
(١٧٧) أخرجه أبو يعلى في مسنده ج٧ ص٣٤٩،والهيثمي في مجمع الزوائد ج٤ ص ٩٨
(١٧٨) سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٨٠ م، ج١ ص١٥٨.
(١٧٩) إسماعيل صبري، نحو اقتصاد عالمي جديد،الهيئة العامة

يتسق مع واقع الحياة واحتياجات المواطنين فيه)[١٨١] لذا لا مناص من خوض غمار البحوث العلمية والبرامج الاقتصادية لوضع اليد على التقنية الملائمة، ذلك أن (التقدم التقني هو نتيجة للتقدم العلمي وليس العكس)[١٨٢].

الصدق في المعاملة:-

إن الله خلق السموات والأرض بالحق، وطلب إلى الناس أن يبنوا حياتهم على الحق، فلا يقولون إلا حقاً ولا يعملون إلا حقاً، وحيرة البشر وشقوتهم، ترجع إلى ذهولهم عن هذا الأصل الواضح، ومن هنا كان الاستمساك بالصدق في كل شأن، وتحريه في كل قضية دعامة ركينة في خلق المسلم وصيغة ثابتة في سلوكه[١٨٣].

وقد وعد الله الصادقين برفعة الدرجات وحسن الأعطيات يوم القيامة، فمن ذلك قوله عز وجل: (لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ)[١٨٤].

والتاجر قد يكذب في بيان سلعته وعرض ثمنها، والمعاملات التجارية قد تقوم على الطمع البالغ، البائع يريد الغلو، والشاري يريد البخس، فتسود الأثرة حركات التبادل في الأسواق والمحال، وقد كره الإسلام هذه المعاملة القائمة على الكذب، وقد بيّن النبي صلى الله عليه وسلم أن الصدق في البيع والشراء جالب للبركة، والكذب يمحق بركة البيع قائلاً: (البيّعان بالخيار ما لم يفترقا، أو قال حتى يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا محقت بركة بيعهما)[١٨٥].

ذلك جزاء البيّعين الصادقين في الدنيا، أما في الآخرة فقد بشر النبي صلى الله عليه وسلم الصادقين في المعاملات الاقتصادية بالدرجات العليا قائلاً (التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين)[١٨٦].

ومن صور الكذب في المعاملات الاقتصادية التطفيف، والتطفيف هو تقليل نصيب المكيل له في الإيفاء والاستيفاء[١٨٧] وهو مدعاة للويل والثبور، قال تعالى: (وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ - الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُواْ عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ - وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ)[١٨٨].

ومن صور الويل في الدنيا القحط والجدب، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (خمس بخمس، قيل: يا رسول الله وما خمس بخمس؟ قال ما نقض قوم العهد إلا سلط الله عليهم عدوهم... ولا طففوا المكيال إلا حبس عنهم النبات وأخذوا بالسنين - القحط والجدب)[١٨٩].

ومن صور الويل الذي توعد الله به المطففين - فضلاً عما ينتظرهم عند قيام الناس لرب العالمين - الهلاك والدمار فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحاب الكيل والوزن (إنكم قد وليتم أمراً فيه هلكت الأمم السالفة قبلكم)[١٩٠].

أكل الطيبات (الحلال):-

الطيبات: جمع طيّب وهو خلاف الخبيث، وطاب الشيء طيباً وطاباً: لذّ وزكا،

المصرية للكليات الأزهرية، مصر، ١٩٧٦م. ص٢٢٠

(١٨٠) علي بن طلال الجهني، موضوعات اقتصادية معاصرة، دار تهامة للنشر، الرياض، ١٩٨٠م ص ٣٢

(١٨١) محمد الغزالي، خلق المسلم. ص٣٩. بتصرف.

(١٨٢) سورة الأحزاب الآية ٣٥.

(١٨٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع. جـ٢ ص٧٣٢ رقم ١٩٧٣، مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع. جـ١٠ ص١٣٥، رقم ١٥٣٢.

(١٨٤) الحاكم، المستدرك. جـ٢ ص٤٢.

(١٨٥) الأصفهاني، المفردات، ص٣١٤.

(١٨٦) سورة المطففين الآيات ١-٣.

(١٨٧) الهيثمي، مجمع الزوائد . جـ٣ ص٦٥ واللفظ له.

(١٨٨) الحاكم، المستدرك . جـ٢ ص٣١ وقال هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه .

(١٨٩) ابن منظور، لسان العرب . جـ ١ ص٥٦٣.

(١٩٠) الأصفهاني، المفردات . ص٣٨.

وطعام طيب للذي يستلذّ الآكل طعمه.

وأكثر ما يرد الطيّب والطيبات بمعنى الحلال فطعمته طيّبة إذا كانت حلالاً، وامرأة طيّبة إذا كانت حَصاناً عفيفةً[١٩١].

وأصل الطيّب اصطلاحاً: ما تستلذّه الحواس وما تستلذّه النفس، والطعام الطيب في الشرع ما كان متناولاً من حيث ما يجوز وبقدر ما يجوز، ومن المكان الذي يجوز[١٩٢].

وقد حضّ الله تعالى على الطيبات، فمن ذلك قوله عز وجل: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُلُواْ من طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ)[١٩٣]، وكذلك أوصى الناس جميعاً بإتيان الطيبات قائلاً (يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباً)[١٩٤].

وقد بيّن النبي صلى الله عليه وسلم منزلة المسارعين في الطيبات، فهم الأعلون يوم القيامة في الدرجات فقد قال عليه الصلاة والسلام: (الأكثرون هم الأسفلون يوم القيامة إلا من قال بالمال هكذا وهكذا وكسبه من طيّب)[١٩٥].

والطيّب هو مراد الله ومحط قبوله، يقول النبي صلى الله عليه وسلم (أيها الناس إن الله تعالى طيّب لا يقبل إلا طيّباً)[١٩٦].

وفي ضوء ذلك فإنَّ ابن القيم – رحمه الله – يؤكد أن الطيب من كل شيء هو مختار الله تعالى إذ يقول: (... إنه تعالى طيّب لا يحب إلا الطيّب ولا يقبل من العمل والكلام والصدقة إلا الطيّب، فالطيّب من كل شيء هو مختاره تعالى)[١٩٧].

لذا فإن الله لا يقبل من الصدقات إلا الطيب والحلال منها وفي ذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم (من تصدق بعدل ثمرة من كسب طيب ولا يقبل الله إلا الطيب، وأن الله يقبلها بيمينه ثم يربّيها لصاحبها كما يربي أحدكم فلوه حتى تكون مثل الجبل)[١٩٨].

ومن ثمرات أكل الحلال الطيّب إجابة الدعوات، وفي ذلك يقول النبي صلى الله عيه وسلم: (يا أيها الناس إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً، .... ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يا ربّ يا ربّ، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وغذّي بالحرام فأنّى يستجاب له)[١٩٩].

أكل الحرام:-

الحرام في اللغة: اسم لما حرم وهو مأخوذ من مادة (حَرَمَ) التي تدل على المنع والتشديد، ومن ذلك الحرام ضد الحلال[٢٠٠].

أمَّا اصطلاحاً فإن الحرام: كل ما استحق الذم على فعله، وقيل: ما يثاب على تركه بنية التقرب إلى الله تعالى[٢٠١]، وقد نهى الله سبحانه وتعالى عن أكل الحرام قائلاً: (وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ)[٢٠٢] وكذلك ذم الله تعالى الذين يسارعون في الإثم وأكل الحرام إذ يقول عز وجل (وَتَرَى كَثِيراً مِّنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ)[٢٠٣] وتوعد الله سبحانه وتعالى من كان مسلكه في أكل الحرام مفتوحاً على أموال اليتامى قائلاً: (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً)[٢٠٤].

(١٩١) سورة البقرة الآية ١٧٢.

(١٩٢) سورة البقرة الآية ١٦٨.

(١٩٣) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب الزهد، باب المكثرين وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجة . جـ٢ ص٣٩٨ رقم ٣٣٣٢.

(١٩٤) مسلم، صحيح مسلم . جـ ٧ ص٨٣، كتاب الزكاة باب فضيلة الإنفاق رقم ١٠١٥.

(١٩٥) ابن القيم، زاد المعاد . جـ٢ ص٦٥.

(١٩٦) البخاري، صحيح البخاري . جـ ٢ ص٥١١، كتاب الزكاة، رقم ١٣٤٤، مسلم، صحيح مسلم . جـ٧ ص٨١ كتاب الزكاة رقم ١٠١٤.

(١٩٧) مسلم، صحيح مسلم . جـ٧ ص٨٣، كتاب الزكاة، باب فضيلة الإنفاق، رقم ١٠١٥.

(١٩٨) ابن منظور، لسان العرب . جـ١٢ ص١١٨.

(١٩٩) ابن القيم، زاد المعاد . جـ١ ص٦٧.

(٢٠٠) سورة البقرة الآية ١٨٨.

(٢٠١) سورة المائدة الآية ٦٢.

(٢٠٢) سورة النساء الآية ١٠.

(٢٠٣) سبق تخريجه.

(٢٠٤) الحاكم، المستدرك . جـ٤ ص٤٢٢ وقال هذا صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، أحمد، المسند . جـ٣ ص٣٢١.

وأكل الحرام مانع لإجابة الدعوات فقد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم (الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يا ربّ يا ربّ، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام وغذي بالحرام، فأنّى يستجاب له)[٢٠٥] ثم إن سوء العاقبة هي مصير آكل الحرام يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (إنه لا يربو لحم نبت من سُحت إلا كانت النار أولى به)[٢٠٦].

واستناداً على تعريفنا للحرام بأنه كل ما استحق الذم على فعله فإن من صور الحرام في الحياة الاقتصادية الربا والرشوة والاحتكار، أما الربا فقد بين الله سبحانه وتعالى أنه متلف للرزق بخلاف الصدقات التي تبارك في الرزق وتنميه إذ يقول (يَمْحَقُ اللّهُ الْرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ)[٢٠٧] فالله سبحانه وتعالى يخبر في هذه الآية أنه يمحق الربا أي يذهبه، إما بأن يذهب بالكلية من يد صاحبه، أو يحرمه بركة ماله فلا ينتفع به، بل يعذبه به في الدنيا ويعاقبه عليه يوم القيامة[٢٠٨].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: (يمحق الله الربا) قال: ينقص الربا (ويربي الصدقات) قال: يزيد فيها)[٢٠٩]. وعن النبي صلى الله عليه وسلم (إن الربا وإنْ كثر فإن عاقبته إلى قل)[٢١٠].

وإن كانت القلة والفقر هما عاقبة الربا فقد أكّد النبي صلى الله عليه وسلم أن الصدقة من دعامات الرخاء والنماء، إذ يقول (من تصدق بعدل ثمرة من كسب طيب، ولا يقبل الله إلا طيباً، وأن الله يقبلها بيمينه ثم يربيها لصاحبها كما يربي أحدكم فلوه حتى تكون مثل الجبل)[٢١١].

بالإضافة إلى ذلك فإن تحريم الربا له مبرراته الأخلاقية والتنموية والاجتماعية.

فالاعتماد على الربا يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب وذلك لأن صاحب الدرهم إذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد، نقدا كان أو نسيئة، خف عليه اكتساب وجه المعيشة، فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة وذلك يُفْضِي إلى انقطاع منافع الخلق، ومن المعلوم أن مصالح العالم لا تنظم إلا بالتجارات والحرف والصناعات والعمارات – ولا شك أن هذه الحكمة مقبولة من الوجهة الاقتصادية.

أما من الوجهة الأخلاقية فإنَّ الربا يُفضِي إلى انقطاع المعروف بين الناس من القرض، لأن الربا إذا حرم طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله، ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على اخذ الدرهم بدرهمين فيفضي ذلك إلى انقطاع المواساة والمعروف والإحسان.

ومن الوجهة الاجتماعية فإن الربا فيه اعتصار الضعيف لصالح القوي، ونتيجته أن يزداد الغني غنى والفقير فقرا، مما يفضي إلى تضخم طبقة من المجتمع على حساب طبقة أو طبقات أخرى مما يخلق الأحقاد والضغائن، ويورث نار الصراع بين المجتمع بعضه مع بعض[٢١٢].

الرشوة: حرم الله سبحانه وتعالى الرشوة وذم أهلها وتوعدهم بالعقوبة في

(٢٠٥) سورة البقرة الآية ٢٧٥.
(٢٠٦) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم . جـ١ ص٧١٣.
(٢٠٧) الطبري، جامع البيان . جـ٣ ص١٠٤.
(٢٠٨) الإمام أحمد، المسند . جـ١ ص٣٩٥.
(٢٠٩) سبق تخريجه.
(٢١٠) يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢٤،٢٠٠٠ م . ص ٢٣١ ٢٣٢– بتصرف
(٢١١) سورة البقرة الآية ١٨٨.
(٢١٢) الإمام أحمد، المسند . جـ٢ ص١٦٤.

الدنيا والآخرة، قال تعالى (وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقاً مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ)[٢١٣]. وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: (لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشي والمرتشي)[٢١٤].

وعاقبتهما في الآخرة النار كما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: (الراشي والمرتشي في النار)[٢١٥].

ولا تقف الرشوة عند الحصول على مال أو منفعة، وإنما تتعدى ذلك إلى الحصول على المركز أو العمل الذي يُمكّن به فرد وهو لا يستحقه، وفي إشغال الوظائف بمن ليس جديراً بها، إهدار للوقت وللطاقات والكفاءات، وإضعاف للإنتاج بما ينعكس على اقتصاد الأمة.

وإسناد الأمور إلى غير أهلها من علامات الساعة، فقد قال صلى الله عليه وسلم: (إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة، قال كيف إضاعتها؟ قال: إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة)[٢١٦].

وربما أضاعت الرشوة حقوق الأمة واقتصادها بتبديد أموالها، فكم من المرتشين الذين أنيط بهم مسؤوليات وظيفية إدارية أو مالية، يُبَدِّدون مشاريع الأمة مقابل أموال، وربما وزعت أدوية أو مطعومات منتهية الصلاحية بين أفراد المجتمع فأهلكتهم مقابل رشوة مالية، وكبدت الدولة والأمة خسائر في الأموال والأنفس[٢١٧].

أما الاحتكار: فهو في الشرع حبس السلع انتظاراً للغلاء، – أي للسيطرة على عرض السلعة (احتكار البيع) أو طلبها (احتكار الشراء) – وذلك بقصد تحقيق أقصى قدر من الأرباح[٢١٨].

وهو يجلب لصاحبه الفقر والآفات وذلك لآثاره السلبية على المجتمع من أزمات وضيق يقول النبي صلى الله عليه وسلم (من احتكر على المسلمين طعاماً ضربه الله بالجذام والإفلاس)[٢١٩] كما أن المحتكر بجشعه وطمعه مقطوع الصلة مع أفراد مجتمعه كذلك تجده مبتوت الصلة مع الخالق عز وجلَّ. يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (من احتكر طعاماً أربعين ليلة فقد برئ من الله تعالى وبرئ الله تعالى منه)[٢٢٠].

وما ذلك إلا لأن في الاحتكار إهدار لحرية التجارة والصناعة وتحكم في الأسواق يستطيع معه المحتكر أن يفرض ما يشاء من أسعار من الناس لقاء منتجاته فيرهقهم ويضارهم في معاشهم وكسبهم، هذا فضلاً على أنه يسد باب القرض أمام الآخرين ليعملوا ويرتزقوا ويقتل روح المنافسة التي تؤدِّي إلى إتقان المنتجات وجودتها. والإسلام بتحريمه الاحتكار وتشجيعه للمنافسة يسير وفق قواعده الخلقية في منع الضرر وتحقيق التعاون بين الناس[٢٢١].

إذاً فالاحتكار والغش والربا والرشوة تقف سدا أمام تحقيق أهداف الملكية الخاصة في تحقيق الرفاهية والنفع العام عن طريق المنافسة العادلة بين المنتجين، لأنه بحكم حرية الأسواق والمنافسة بين المتعاملين فيها يترك لقوى

(٢١٣) الهيثمي، مجمع الزوائد . جـ ٤ ص١٩٩.
(٢١٤) البخاري، صحيح البخاري . جـ ١ ص٣٧ رقم ٥٩.
(٢١٥) خالد بن حامد الحازمي، مساوئ الأخلاق وأثرها على الأمة، وكالة المطبوعات والبحث العلمي، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ . ص٢٠٥.
(٢١٦) مستعين علي عبد الحميد، السوق وتنظيماته في الاقتصاد الإسلامي، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ص٤٦
(٢١٧) الإمام أحمد، المسند . جـ٢ ص٣٣.
(٢١٨) المرجع نفسه . جـ ٢ ص٣٣.
(٢١٩) مستعين عبد الحميد، السوق وتنظيماته . ص٤٦
(٢٢٠) مصطفى جامع، مبادئ الاقتصاد الكلي، دار المجتمع العلمي، جدة، طبعة سنة ١٣٩٩هـ. ص١٩٧.
(٢٢١) عبد الرحمن الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط٦، بدون تاريخ،جـ٢ ص١٥٤–١٥٥

العرض والطلب التفاعل في السوق بحرية لتحديد السعر بدون وجود مؤثرات سيئة كالرشوة والاحتكار وتواطؤ البائعين والمشترين للإضرار بالسوق[٢٢٢]، مما يؤدِّي لتضييق منابع الفقر والحاجة في المجتمع وتوسيع مصاب الغنى والكفاية فينعم المجتمع بالسعادة وروح الصفاء والنقاء مُحقِّقاً بذلك تنمية مادية وروحية.

فالبيع والشراء أهم جزء من النشاط الاقتصادي في المجتمع الإنساني، ومن أكبر الوسائل الباعثة على العمل في الحياة الاقتصادية من أجل التنمية والحضارة والعمران[٢٢٣].

وواقعنا الاقتصادي المعاصر يسوده الكثير من الاضطراب والانحرافات، نتيجة لما يمارسه المتعاملون في السوق من ألوان الغش والتدليس والاحتكار وإخفاء السلع والعقود الربوية،... وتؤدي هذه الممارسات إلى: انحراف في توزيع الدخول بين أفراد المجتمع وارتفاع في الأسعار، ولاسيما أسعار السلع والخدمات الضرورية، وانحراف في نمط تخصيص الموارد الاقتصادية، وبالتالي انخفاض في مستوى الكفاءة الإنتاجية[٢٢٤].

وقد ركزنا في هذه الدراسة على وسائل الإسلام من الناحية الفكرية والتشريعية لتنظيم التبادل والعمل والإنتاج، وبالنسبة للناحية العملية فقد أقام الإسلام نظام الحسبة لتنظيم الأسواق والإشراف على سير العمليات الاقتصادية فيها، والحسبة هي الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه، والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله[٢٢٥]، ووظيفة جهاز الحسبة مراقبة الأسعار حتى لا يحدث فيها تلاعب، أو غش في السلع، كما يراقب أرباب الصناعات والمهن على اختلاف أنواعها ويدقق في صحة الموازين والمكاييل ووضع مقاييس الإنتاج ومواصفات السلع المنتجة كما يطمئن على الصحة العامة والنظافة بالنسبة للخبازين والقصابين ويتأكد من دقة ونظافة الأدوات الصحية لدى الأطباء عموما وغير ذلك[٢٢٦]. وبالجملة فإنَّ جهاز الحسبة يهدف إلى تحقيق المبادئ الأخلاقية والدينية والاجتماعية والصحية في المعاملات السوقية[٢٢٧].

الخاتمة :-

من أهم نتائج هذه الدراسة:

■ الحياة الإنسانية اليوم أفقر إلى الأخلاق منها إلى الأرزاق، وأفقر إلى تقدير قيمتها الروحية منها إلى تقدير قيمتها المادية وأفقر إلى ذكر الله منها إلى ذكر سواه.

■ الإيمان والعدل دعامة من دعائم الرخاء والنماء في الدنيا، والثواب في الآخرة.

■ نزول الإنسان على قانون (الكفاية) هو العون الأكبر على ما يأمره به الإسلام من زهد وقناعة.

■ الشكر دعامة من دعائم الرخاء والنماء والبَطَر مُذْهِب للنعم.

(٢٢٢) مستعين علي عبد الحميد، السوق وتنظيماته في الاقتصاد الإسلامي، ص٩

(٢٢٣) محمد مبارك، آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي، دار الفكر، بيروت، ط٣،١٩٧٠ م ص٧٣

(٢٢٤) محمد احمد صقر، الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات،دار النهضة العربية، القاهرة، ط١،١٩٧٨ م. ص٧٢

(٢٢٥) محمد احمد صقر، الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات،دار النهضة العربية، القاهرة، ط١،١٩٧٨ م. ص٧٢

(٢٢٦) محمد احمد صقر، الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات،دار النهضة العربية، القاهرة، ط١،١٩٧٨ م. ص٧٢

(٢٢٧) مستعين عبد الحميد، السوق وتنظيماته . ص٢٢٤

■ بالإضافة إلى الجزاء في الآخرة فإن ثمرة القصد والتقلل هو (الغنى) و(الفقر) هو مرارة التبذير والترف.

■ التوكل على الله لا ينافي السعي والعمل.

■ الأمانة، والوفاء، والصدق في المعاملة تُعزِّز الثقة بين الناس، فتتوسع قاعدة التعامل الاقتصادي.

■ الإسلام يأمر بالتعاون بين الناس لدفع عجلة التنمية الاقتصادية.

■ من صور الحرام في الكسب: الربا، والرشوة، والاحتكار.

■ السماحة في المعاملات المالية مُحقِّقة للربح في الدنيا والآخرة.

■ بالإضافة إلى الوسائل الفكرية والضوابط الأخلاقية والتشريعية لتنظيم التبادل فقد أقام الإسلام جهاز الحسبة كوسيلة عملية لضبط الأسواق.



اللامركزية والتنمية
في الألفية الثالثة الميلادية

*د.محمد أحمد داني

١/ مقدمة

تميزت بداية التطور الدستوري للدولة القومية الحديثة في أوربا الغربية على وجه الخصوص بالتركيز للسلطات السياسية والإدارية في عواصم الدول القومية منذ القرن التاسع عشر، إلا أن التطورات الموضوعية للنهضة الصناعية والتنمية الاقتصادية والثورات الاجتماعية كالثورة الفرنسية أدت إلى ازدهار التجارة والانفتاح العالمي للشركات الرأسمالية الكبيرة من أجل كسب الموارد والأسواق الصناعية والتجارية. ومن ثم تحول اتجاه الحكم والإدارة نحو الديمقراطية الليبرالية، والحكم الراشد، بتخفيض تركيز السلطات والمسؤوليات المركزية للدولة القومية الحديثة Modern Nation State عن طريق مركزية التخطيط الإداري ولامركزية التنفيذ لمهام وظائف الدولة والإدارة عموماً.

ولما كان التطور السياسي والدستوري للدولة الحديثة يميل إلى إخضاع السلطة التنفيذية باستمرار للرقابة السياسية والشعبية، فإن هذا التطور ارتبط أيضاً بضرورة المشاركة الشعبية في السلطة من أجل التنمية المستدامة، وذلك عن طريق التمكين السلطوي التشريعي والتنفيذي والقضائي لمجتمع الدولة على كافة مستوياتها المركزية والإقليمية والمحلية[١].

تمثل تلك التطورات والمتغيرات في نظم الإدارة جانبين هامين مترابطين هما:

الجانب السياسي والجانب الإداري التنظيمي لأداء الإدارة العامة للدولة أو ما يمكن أن نسميه اللامركزية السياسية والإدارية من أجل التنمية المتوازنة، والإدارة الخيرة بالمشاركة والشراكة المجتمعية العادلة، من أجل الكفاية والفعالية الإدارية والسياسية، فاللامركزية أسلوب إداري وسياسي لجأت إليه كل الدول القومية الحديثة بمختلف إيديولوجياتها الفكرية والعقائدية والدينية لتحقيق أهداف الدولة وغاياتها الخدمية والتنموية، والتوزيع العادل للسلطة والثروة من أجل التنمية المستدامة للمجتمعات الإقليمية والمحلية للدولة المركزية.

تأسيساً على ما تقدم تأتي أهمية هذه المقالة العلمية عن اللامركزية والتنمية سبراً لغور مفاهيمها الكلاسيكية والتقليدية والجديدة في ظل الدور المتغير للإدارة العامة للدولة الحديثة. وهذا يملي ضرورة قراءة مفهوم اللامركزية والتنمية في ضوء المتغيرات الأصيلة والجديدة للحكم والإدارة وخاصة تحت هيمنة سياسات التكيف الهيكلي الدولي، العولمة والخصخصة واقتصاديات السوق كأكبر متغيرات ومستخدمات الألفية الثالثة الميلادية.

وذلك لأن هذه السياسات الهيكلية أملت ضرورة خروج الدولة من إدارة التنمية، وإفساح المجال للمشاركة الديمقراطية الواسعة في شؤون الحكم

* جامعة النيلين
أستاذ إدارة عامة

١- راجع السيد عليوة، صنع القرار السياسي في منظمات الإدارة العامة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر ١٩٨٧م، الصفحات ١٧ــ٤٦.

والإدارة والتنمية بالشراكة المجتمعية الأصيلة في السلطة والثروة، للمجتمع المدني دون هيمنة مركزية للنظم الحاكمية.

تهدف هذه الورقة إلى توضيح المفاهيم الأصيلة والجديدة للحكم والإدارة اللامركزية، وكذلك الأمر بالنسبة للتنمية بمفاهيمها الشاملة والجزئية، وتأثير الأيديولوجية السياسية على تفسير المفاهيم المتعارضة للامركزية والتنمية. كما تناقش هذه الورقة بعض الرؤى التأصيلية الإسلامية للامركزية والتنمية، وتطرح بعض الأسئلة حول مسار اللامركزية والتنمية، وكذلك حول آفاق تطور السياسات اللامركزية من أجل التنمية المستدامة في القرن الحادي والعشرين الميلادي.

تشمل هذه الورقة الموضوعات التالية:.

أ/ مفاهيم وأنماط اللامركزية والتنمية.

ب/ التأثير الأيديولوجي للحكم اللامركزي والتنمية.

ج/ اللامركزية والتنمية: رؤية تأصيلية إسلامية.

د/اللامركزية والتنمية وحصار العولمة والخصخصة واقتصاديات السوق.

هـ/ اللامركزية من أجل التنمية المستدامة لماذا وكيف؟

و/ خلاصة.

٢/مفهوم المركزية واللامركزية :

من الصعب التمييز بين مصطلح المركزية واللامركزية بصورة قاطعة، باعتبار إن مصطلح المركزية شيء أو جنس مختلف أو متعارض مع مصطلح اللامركزية Decentralization. وذلك لأن المركزية واللامركزية مفهومان متشابكان ومرتبطان ببعضهما البعض كوجهي العملة الواحدة. وعليه يصبح من الصعب فهم أحد المصطلحين بمعزل عن الآخر، أو باعتبار أحدهما نقيضاً أو ضداً للآخر فمركزية التنظيم سابقة للامركزيته، وهذه طبيعة من طبائع الكائنات الحية، لكل رئيس مرؤوس. ولذلك تصبح اللامركزية ضرورة لأي تنظيم اجتماعي، لأنها تتعلق بعملية توزيع الأدوار والمكانة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وذلك لتوسيع الاحتياجات والتطلعات الجماهيرية للمشاركة في السلطة والثروة القومية للحصول على أكبر قدر من الخدمات والتنمية الإجتماعية والاقتصادية بصورة عادلة ومستدامة تحقيقاً للتوازن الاجتماعي والوفاق السياسي[٢].

يقول على شريف (إدارة المنظمات الحكومية ٢٠٠٣م):

هناك تعريفان شائعان للتفرقة بين المركزية واللامركزية:

يقول التعريف الأول إنَّ المركزية تعني التركيز الجغرافي أي وجود المنظمة التي تؤدِّي خدمة ما في مكان واحد، في حين أن اللامركزية تعني التشتت الجغرافي، بمعنى توزيع مهام المنظمة لتؤدِّي عبر فروع في أماكن متفرقة.

أما التعريف الآخر فيركز على زيادة درجة التفويض أو التخويل للسلطة من أجل اتخاذ القرارات وحل المشكلات الإدارية على كافة المستويات التنظيمية،

-٢ للامركزية علاقة وطيدة بالديمقراطية والتنمية الاجتماعية ولمزيد من المعرفة في هذا المجال... راجع:
a/Henary Maddic ،Democracy Decentralization and Development ،Asia publishing House ،London، 1975.
b/Cohen، M.John ،Administrative Decentralization، Straregies for Developing Countries، Kumarian Press، 1994.

حيث تميل المنظمة (أو الدولة) إلى الأخذ بأسلوب اللامركزية بزيادة درجة تفويض أو تخويل السلطة من أجل تمكين الفروع من فعالية اتخاذ القرارات وحل المشكلات[٣].

ويمكن فهم الأنماط المختلفة للمركزية واللامركزية بالنظر إلى الشكل (١).

الشكل (١) الأنماط المختلفة للمركزية: بيان علاقات السلطة بين المركز والفروع الإدارية.

علاقة تخويل السلطة **Devolution**	علاقة تخفيض التركيز **Deconcentration**	العلاقة المركزية **Centeralization**
المركز فرع فرع فرع	المركز فرع فرع فرع	المركز فرع فرع فرع
● نمط نقل السلطة للحكومات المحلية. ● في هذا النمط للمجالس المحلية سلطات قانونية وشخصية اعتبارية. ● العلاقة مع المركز يحددها القانون المحلي.	● النمط التفويضي للسلطة، ويعطي مزيداً من التفويض للفروع أو الإدارات الميدانية.	●الفروع ترجع إلي المركز في معظم قراراتها. ● نمط اللامركزية الإدارية الميدانية أو المصلحية.

المصدر: أحمد رشيد مقدمة في الإدارة المحلية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، نصر ١٩٧٥م ص ٢٩.

أصبح التوازن السلطوي بين المركزية واللامركزية أمراً حيوياً لتحقيق الأهداف اللامركزية للحكم والإدارة. هذا التوازن يحدده نمط العلاقات البينية الموضح في الشكل (١) بين المستويات التنفيذية على المستوى الأعلى والوسيط والقاعدي (المجالس المحلية)، على الوجه التالي:.

أ/ التحديد بصورة قاطعة وواضحة للسلطات والقرارات التي ينبغي أن يحتفظ بها المركز أو المستوى الأعلى لنظام الدولة من أجل تحقيق الأهداف العامة وتكامل الأداء بين الحكومة المركزية والحكومات المحلية أو الإقليمية.

ب/ تحديد مدى مساهمة المستويات التنفيذية المختلفة في صنع القرارات الإدارية والتنموية والرقابية ، أي تحديد درجة كم السلطة التخويلية أو التفويضية الممنوحة للفروع الإدارية المحلية أو الإقليمية.

بناءً على ما تقدم فإن المركزية واللامركزية يعتبران مصطلحين يعبران عن مفاهيم متداخلة عن مدى درجة نقل السلطة إلى المستويات الإدارية الأقل أو الأدنى. فالمركزية تعني تركيز السلطة ونقلها من المستوى الأدنى إلى المستوى

–٣ انظر: على شريف، إدارة المنظمات الحكومية، الدار الجامعية، الإسكندرية و مصر ٢٠٠٣م ص ٣٤٣.

الأعلى للتنظيم، أي الرئاسة. أما اللامركزية فتعني نقل السلطة من المستوى الأعلى (المركز) إلى المستوى الأدنى (الفروع) عن طريق تفويض أو تخويل السلطات قانوناً أو دستوراً. فالنظم الإدارية، وخاصة الديمقراطية منها على سبيل المثال، تسعى لتوزيع السلطات وتفتيتها جغرافياً من أجل المشاركة الشعبية الواسعة في إدارة الشؤون المحلية أو الإقليمية من أجل تحقيق الإدارة ذات الكفاية والفعالية الإدارية والتنموية المتوازنة والمستدامة. ويتحقق هذا الهدف السياسي والاجتماعي بالشراكة المجتمعية الحقيقية في الثورة والموارد، وتحمل مسؤولية إدارة شؤون الدولة الخدمية والتنموية في كافة قطاعاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

يقول هنري ماديك في كتابه (Democracy Decentralization and Development ١٩٧٥م) إن اللامركزية ((هي نقل السلطات والصلاحيات على أساس جغرافي عن طريق التفويض لموظفين أو لوزارات أو مصالح مركزية، أو عن طريق التخويل لمجالس محلية))[٤].

ونكتفي بتعريف أخير وليس آخراً لمفهوم اللامركزية لجعفر بخيت حيث يرى أن اللامركزية ((تعني تبسيط العملية التي عن طريقها يتم تخويل السلطة خاصة في المجالين الإداري والتشريعي من مركز عال في الجهاز الحكومي إلى مركز أدنى بحيث يتصرف المركز الأدنى ، وكأنه يقف في أعلى المراكز القومية))[٥].

في ضوء المفاهيم السابقة والمتداخلة عن المركزية واللامركزية، يمكن القول بأن اللامركزية نقطة توازن بين السلطات والمسئوليات العليا والدنيا للدولة القومية الحديثة، سواء أكانت موحدة ((مركزية)) أم مركبة ((فيدرالية أو اتحادية)).

ولهذا نجد أن الرؤية إليها من عدة مناظير مختلفة سياسية وإدارية واقتصادية واجتماعية وجغرافية وتنموية فالمجتمع يلجأ إليها كحل لإشكالات الشراكة المجتمعية في الثروة والموارد والمشاركة الشعبية في الشؤون الإدارية والسياسية والتنموية، والقرارات التي تتعلق بالإدارة الذاتية للمجتمعات المحلية وخاصةً الإدارية الخدمية والتنموية الإقليمية والمحلية.

أما الباحث الاقتصادي فينظر للامركزية من واقع الكفاية الاقتصادية والعدالة في توزيع عائد التنمية، والتنمية المتوازنة. أما السياسي فيرى أنَّ اللامركزية الناجحة لا بد أن يدعمها تخطيط وتوجيه مركزي حكيم وفاعل، في إطار دولة قومية أو وطنية مركزية قوية. فاللامركزية الحقيقية هي بلسم شافٍ لقضايا الوحدة الوطنية وتكامل البناء القومي الإجتماعي والاقتصادي، من أجل تحقيق التنمية القومية والإقليمية الشاملة والمتوازنة والمستدامة. وكما يقول هارولد لاسكي في كتابه ((الدولة في النظرية والتطبيق ١٩٨٥م))، إن روح المساواة التي تعمق حرية المجتمع لا تعني التماثل والتطابق، ولكن تكمن في تنظيم كيفية سد احتياجات الجميع بصورة متساوية. ولا يكون هذا الأمر فعالاً إلا عن طريق النظام اللامركزي والمركزي المتناغم الأداء))[٦].

٤- راجع Henary Maddic، مرجع سبق ذكره.

٥- جعفر محمد علي بخيت، الثورة الإدارية والحكم الشعبي المحلي، مطبعة جامعة الخرطوم، الخرطوم ١٩٧١م.

٦- هارولد لاسكي، الدولة بين النظرية والتطبيق، ترجمة أحمد غنيم وكامل زهير، الدار المصرية للكتب، القاهرة، مصر ١٩٥٨م الصفحات ٨-١١.

واللامركزية في علم الإدارة العامة تعني عدم وضع السلطات الثلاث للدولة: التنفيذية والتشريعية والقضائية في يد حاكم واحد، مركزي أو إقليمي، أو في أيدي صفوية قليلة من الناس أو النخب السياسية والعقائدية والدينية أو العنصرية، في عواصم الدولة المختلفة الأطراف الإقليمية والمحلية. بل ينبغي توزيعها ونقلها على رقاع جغرافية أوسع، بحيث يكون عدد الأشخاص الذين يتخذون القرارات الإستراتيجية والروتينية بشأن الخدمات والتنمية الاجتماعية والاقتصادية، منتشرين في أغلب أجزاء البلاد، وهذا يعني إنشاء العديد من السلطات الإقليمية والمحلية في الدولة، ذات كفاية وفعالية إدارية وسياسية من أجل التنمية الإقليمية والمحلية الفاعلة.

٣/ الأهداف التنموية للامركزية :ـ

يمكن حصر الأهداف التنموية للمركزية فيما يلي :ـ

أ/ تجاوز اختناقات مركزة الأداء التخطيطي والاقتصادي والاجتماعي والإداري والسياسي بصورة عامة. وذلك بنقل السلطة والمسؤولية والثروة لمراكز أو فروع إدارية ذات صلاحيات إدارية وسياسية وتنموية عالية، وذلك عن طريق اللامركزية السياسية التخويلية.

ب/المساعدة في اختراق السياسات والخطط القومية للمناطق والأطراف المهمشة في الدولة من أجل المشاركة في الهموم التنموية القومية والإقليمية.

ج/ إتاحة فرص أكبر لتنمية القدرات البشرية والإنسانية الإقليمية والمحلية إدارياً وسياسياً، بالتمكين السلطوي من أجل رفع معدلات الأداء الإداري والسياسي والتنموي.

د/تحقيق التنمية الذاتية المستدامة على المستوى الإقليمي والمحلي، وذلك عندما يحكم أهل الأقاليم والمحليات أنفسهم بأنفسهم، مما يساعد على تخفيف الأعباء المركزية، ويحقق الوحدة الوطنية وتكامل البناء القومي للدولة والتنمية الشاملة المتكاملة.

هـ/ توسيع دائرة تقديم الخدمات العامة، وزيادة السلع والكفاية الإنتاجية في الأقاليم والمحليات وتوصيلها للمواطنين بصورة تتسم بالقرب والوفرة وسهولة الحصول عليها بالقدرة الشرائية الممكنة والمعقولة.

لهذا نجد أن اللامركزية الحقيقية هي الوسيلة الفعالة لتحقيق التنمية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في الدولة القومية الحديثة. وهي ضرورية وذات أهمية دستورية عالية لعدة أسباب واعتبارات سياسية واجتماعية وإنسانية وإدارية واقتصادية تنموية. ومن ثم تنوعت نماذجها بين نظم الحكم المختلفة. ولهذا ينبغي أن نعيد قراءة مفهومها كأداة للتنمية، إذ إن هناك الكثير من المتغيرات والمستجدات الدولية والوطنية والمحلية، أملت ضرورة إعادة النظر في إدارة الدولة لشؤون التنمية في ظل سياسات التحرير الاقتصادي والعولمة والخصخصة. وعليه ينبغي أن نقف قليلاً عند المفهوم التقليدي لمصطلح

((تنمية)) حتى نستطيع أن نطرح الرؤى الجديدة للدور الجديد للدولة اللامركزية في تحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية.

٤/ التنمية: المفاهيم والأبعاد النظرية :.

يتداخل مفهوم مصطلح (تنمية) مع عدة مترادفات مثل الحداثة والتقدم والنهضة. وجميعها تعني النمو أو الزيادة الكمية للأشياء والظواهر الاقتصادية والاجتماعية بجانب التغيير النوعي لهذه الأشياء والظواهر في المدى الزمني المحسوب. فالتنمية كمصطلح شغل الناس كثيراً منذ أوائل الخمسينات من القرن العشرين، ويراها فضل الله علي فضل الله من عدة مناظير: شمولية واقتصادية وقيمية إنسانية وسياسية. فالتنمية من منظور شمولي اختلف العلماء والباحثون في تعريفها وذهبوا مذاهب متعددة اقتصادية وسياسية واجتماعية وذلك لتباين المنطلقات الفلسفية والعلمية الأكاديمية. فالاقتصاديون يرونها من المنظور الكمي، حيث يمكن أن نلخص نتائج جهود التنمية في أرقام ومعدلات حسابية، كما عرفها المفكر دينس قاولت Denis Goulet بأنها:

((تنشيط الإقتصاد القومي ونقله من حالة الركود والثبات إلى مرحلة الحركة والحيوية عن طريق زيادة مقدرات الإقتصاد القومي لتحقيق زيادة سنوية في إجمالي الناتج القومي بمعدل يتراوح بين ٣٪ إلى ٧٪ أو أكثر مع تغير هياكل الإنتاج وأساليبه ومستوى العمالة. ويصاحب ذلك تناقص الاعتماد على القطاع الزراعي والاعتماد على القطاع الصناعي))[٧].

والتنمية الاقتصادية وفق هذا المفهوم لدينس Denis تعني تغير البنية الإقتصادية والتحول من الاقتصاد أو النمو الاقتصادي الزراعي إلى النمو الاقتصادي الصناعي. ومن الاقتصاد الاكتفائي إلى اقتصاديات السوق. ولكن في حقيقة الأمر والواقع الحياتي فإن التنمية ليست حساباً كمياً رقمياً ومعدلات اقتصادية حسابية بحته، فالاقتصاديون يلجأون للأرقام الحسابية الكمية لسهولة قياسها الاقتصادي كما يقول جلال أمين[٨]. فالاقتصاد الكمي يقوم بعملية تمويه كبيرة حيث يتناول الجوانب الجزئية القابلة للقياس في المسألة التنموية. ومن ثم ينبغي أن نفرق هنا بين النمو والتنمية فالنمو يعني الزيادة الكمية، فالنمو السكاني على سبيل المثال يقاس بعدد المواليد ناقص الوفيات مقسوماً على عدد السكان، أما التنمية فلها أبعاد اجتماعية وسياسية وقيمية يصعب اختزالها في مفهوم النمو الإقتصادي Economic Growth فقد ورد مفهوم التنمية في تقرير المؤتمر الدولي الحادي عشر للخدمة الاجتماعية المنعقد في البرازيل عام ١٩٦٢م بأنه يعني النمو زائداً التغيير في الاتجاهات السلوكية والاجتماعية والاقتصادية وكما يقول عبد المعطي عساف يمكن استيعاب مفهوم التنمية عبر قاعدتين هما[٩]:.

أ/ قاعدة العلمية أو العقلانية، باعتبار أن التنمية عملية تحول عاقلة وواعية، ولا بد أن تكون كذلك لنضمن تحقيق النتائج الإيجابية التي ترتبط بها.

7- Denis Goulet، the Cruel Choice: Anew Concept in Theory of Development ،New York، Atheneum. 1975، p. p333-334.

٨- جلال أمين، تنمية أم تبعية إقتصادية، دار ماجد للطباعة، القاهرة، مصر ١٩٨٣م، الصفحتين ٥٦و٥٧.

٩- عبد المعطي عساف، إدارة التنمية، دراسة تحليلية مقارنة، مطابع القبس التجارية، الكويت، ١٩٨٨م ص ١٣.

ب/ قاعدة الحركية: باعتبار التنمية تعبر عن تحول ذي مضمون حركي في حد ذاته. وكل ما هنالك أن تكون وتيرة هذه الحركة سريعة إلى الحد الذي يضمن للدول النامية أن تكون على رأس الحضارة الإنسانية، مشاركة ورائدة، ولا تعتبر أي حركة تنموية أصيلة إلا إذا ارتبطت بالتحول السريع المنسجم مع العلاقات المتاحة والمقدرة الكامنة في المجتمع والدولة.

وعموماً يمكن القول أن التنمية تختلف في مفهومها من باحث لآخر وفي تطبيقاتها من بلد لآخر. فالتنمية ليست النمو الاقتصادي فحسب ولكن تشمل أيضاً التغيير الاجتماعي والسياسي وتغيير الوسائل وطرق العمل وأدوات الإنتاج. وهي قضية اجتماعية أصلاً تثير أسئلة في محاور مختلفة. ففي المجال الاجتماعي تعنى بمكافحة الفقر وأمراض التخلف الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الأخرى.

وتطرح السؤال: ماذا عن توفير فرص العمل عن طريق البرامج والمشروعات التنموية؟

وتطرح السؤال أيضاً: ماذا عن المساواة الاجتماعية والعدالة في قسمة مخرجات التنمية الاجتماعية والاقتصادية بما يحقق الرفاه الاجتماعي؟

وفي مجال التنمية السياسية تتعلق التنمية بقضايا الحداثة والانتقال من الأنساق الاجتماعية والاقتصادية التقليدية الأولية إلى النظم الإدارية والسياسية الحديثة، والعلاقات المؤسسية العقلانية الراشدة. وهذا يعني اكتساب قيم حضارية جديدة مثل التحرر من القيود الاجتماعية والإدارة الأهلية للمجتمعات الملتصقة بالقبلية والجهوية الإقليمية والطائفية الضيقة، التي لا تنسجم مع روح العصر التي تتطلب درجة عالية من المرونة والانفتاح[١٠].

تأسيساً على ما تقدم يمكن القول بأن التنمية الشاملة لها عدة أبعاد بيئية واقتصادية واجتماعية وسياسية وإنسانية وديمقراطية، يمكن شرحها باختصار فيما يلي:

أ/ يرتبط البعد البيئي للتنمية بضرورة المحافظة على الموارد الطبيعية مثل التربة والمياه والغابات وغيرها، التي يستغلها الإنسان لقضاء حاجاته الحاضرة وبناء نهضته الاجتماعية والاقتصادية. وازداد هذا المفهوم أهمية، نسبةً للتدهور البيئي المستمر بالاستخدام الجائر للموارد، الشيء الذي قد يحرم الأجيال القادمة من الموارد البيئية الحيوية في مجالات الزراعة والتعدين والصناعة والطاقة الحيوية والمتجددة.

ب/ يشمل البعد الاجتماعي السعي لتوفير أفضل الظروف الاجتماعية والبيئية بما يمكن الإنسان من بلوغ الحد الأدنى من العيش الكريم والرفاه الاجتماعي، والتمتع بالعافية والصحة العامة والتعليم والسكن الملائم للحياة البشرية، بصورة مستدامة.

ج/ البعد الديمقراطي، وهو يعكس درجة الحريات والعدالة والمساواة التي يتمتع بها الأفراد والجماعات في النظام الإداري والسياسي المعين الذي

-١٠ حيدر إبراهيم علي، التغيير الإجتماعي والتنمية، مكتب الطالب، العين، الإمارات العربية، ١٩٨٢م الصفحات ٧٣ــــ٩٠.

يقود عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتقاس فعالية النظام السياسي بدرجة إتاحته لفرص التنمية بمفهومها الشامل دون قهر فكري أو ديني أو عقائدي أو إثني أحادي الأيديولوجية السياسية أو الفكرية أو الدينية.

د/ البعد البشري أو الإنساني للتنمية: ويركز على أهمية التنمية البشرية في العملية الإنتاجية والتنموية عموماً. فهي حق من حقوق الإنسان، ومقياس للتمتع بكرامة الإنسان. فالتنمية البشرية تعني في مفهومها الشامل تحقيق التوازن بين المتطلبات الأساسية للنمو الاقتصادي والتنمية الاجتماعية والديمقراطية، مع الاهتمام بالظروف البيئية التي تحكم الإنتاج والإنتاجية البشرية والعلاقات التنظيمية، باعتبار الإنسان هو الهدف والغاية والوسيلة للإنتاج. وعادةً ما تهتم التنمية البشرية برفع وتطوير المهارات والقدرات البشرية والإنسانية، لتعظيم عملية الأخذ والعطاء في المجتمع في إطار القيم الدستورية والقانونية السامية، والحكم الراشد، ويقاس هذا الأمر بمعايير عديدة، خدمية واقتصادية واجتماعية وسياسية وإنتاجية، تحدد درجة التقدم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لأفراد المجتمع [١١].

يربط بعض المفكرين التنمية بالقيم الأيديولوجية بالتركيز على التنمية السياسية، وخاصة القيم الديمقراطية التي يرى البعض أنه لا غنى عنها في مجال التنمية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وبناء الدولة نفسها[١٢].

وحقيقة هناك تأثير واضح للأيديولوجيات المعاصرة على مفاهيم لامركزية الحكم أو المشاركة السياسية في الشؤون الإدارية والتنموية. ويعتبر هذا الأمر تأصيلاً لقضايا اللامركزية والتنمية. إذ يصعب فهم ومقياس الجهود التنموية وعائدها دون رؤى عقائدية فكرية أو دينية تأصيلية للجهود والأفعال والأنشطة البشرية عموماً.

٥/ علاقة التنمية بالأيديولوجية السياسية والعقائدية:

لا يمكن لأي دارس في مجال الحكم والإدارة إغفال علاقة اللامركزية والتنمية بالأيديولوجية الحاكمة في النظام الإداري للدولة الحديثة، فالأيديولوجية الحاكمة تحدد نوع وطبيعة المشاركة الشعبية في الشؤون الإدارية والتنموية والسياسية. فالمجتمع الاشتراكي الشيوعي لا يدير شؤون الدولة والدين والمجتمع والاقتصاد بنفس المنهجية التي يدير بها المجتمع الرأسمالي أو الإسلامي شؤونه العامة في هذه المجالات الحيوية للحياة البشرية والإنسانية. ولهذا ظهرت العديد من المناهج الفكرية للتنمية والتي يمكن حصرها فيما يلي:

أ/ المنهج الاشتراكي للتنمية الشاملة:

عندما انتقلت أوربا من القرون الوسطى ((القرن الحادي عشر إلى القرن التاسع عشر أو عصر النهضة أو الثورة الصناعية))، انتهت سيادة المبادئ الكنسية والإقطاعية التي كانت تحكم وتهيمن على الحياة الأوربية الخاصة والعامة. ودخلت أوربا عهد النهضة العلمية التي يسودها الفكر العلماني المستند على

-١١ راجع راوية حسن، مدخل إستراتيجية التخطيط وتنمية الموارد البشرية، الدار الجامعية، الإسكندرية، مصر ٢٠٠٢م ص ٣١.

-١٢ راجع:
Mc Cord William M.،The Case for Pluralism،in Franck Tachau،ef.،the Developing Nations: What Pass to Modernization؟ Dodd Mead and Company،1972. p.p138-145

القانون الطبيعي، كما وظهرت الفلسفات التحريرية والثورية ضد الحكم المطلق والميكافيلية، بفضل التطور الدستوري نحو الديمقراطية الليبرالية. ومن ثم ظهرت الأفكار الاشتراكية. بدءاً بالاشتراكية الفابية في إنجلترا وفرنسا وألمانيا وانتهاءً بالماركسية الشيوعية المضادة لليبرالية والإمبريالية الديمقراطية الغربية على وجه العموم، ومن ثم ظهر منهج التفسير المادي للتطور التاريخي والتفسير الدياليتيكي لصراع الطبقات، وانتهى الأمر بقيام ثورة البروليتاريا في الاتحاد السوفيتي سابقاً بقيادة مفكرين سياسيين مثل لينين وستالين في روسيا وماو تسي تونج في الصين، مؤسس الماوية الحديثة، وغيرهم. ومن ثم ظهر العديد من أتباع كارل ماركس الذين نادوا بضرورة الثورة العلمية مثل تروتسكي وكاسترو وغيرهم من فلاسفة الفكر الماركسي [١٣].

تنادي الاشتراكية الماركسية بحتمية الحل الاشتراكي للعلاقة بين الإنتاج والإنتاجية ووسائلها وأدواتها والعدالة الاجتماعية في توزيع عائد الإنتاج والتنمية. وذلك لأن الرأسمالية في منظور المنهج الاشتراكي الماركسي لا تملك القدرة على حل مشكلة الإنسان أو التنمية الاقتصادية والاجتماعية، إذ لا يمكن أن تتصدى مثلاً لمشكلة الفقر لأنها تقوم على مبدأ استغلال العمالة البشرية. فالاشتراكية العلمية كما يسميها فريدرك إنجلز (أحد مفكري الماركسية) ضد أسلوب الإنتاج الرأسمالي الذي يستغل الطبقة العاملة أي طبقة البروليتاريا. وقد اكتشف ماركس هذه الحقيقة من قبل عندما قام بتحليل فائض القيمة في الاقتصاد الكلاسيكي الغربي، بدراسة عميقة متأثراً كما يقول بطرس بطرس غالي (المدخل في علم السياسة ١٩٩٠م) بكتابات مالناس وريكاردو خاصة فيما يخص الحديث عن (أجر الكفاف) والعمل أساس القيمة.

وتجدر الإشارة هنا أن كارل ماركس حاول أن يعالج المشكل الاقتصادي للمجتمع الأوربي، إلا أنه لم يعالج المشكل الفلسفي السياسي بصورة واضحة فقد كانت آراؤه في هذا المجال ترد ضمن كتاباته الاقتصادية التي ضمت كتابه الضخم (رأس المال) والبيان الشيوعي.

تأسيساً على ما تقدم أن التفسير المادي للتاريخ ونظرية فائض القيمة باعتبار العمل أساس القيمة وليس النقود كما هو الحال في النظام الرأسمالي حيث تلد النقود النقود Money breeds Money جعل الماركسيون يعتقدون أن التنمية قد أصبحت أيضاً في النظام الرأسمالي عملية تحكمها قوانين اقتصادية معلومة. لذلك نادت الاشتراكية بمختلف مناهجها الدولية بالملكية العامة أو الاجتماعية للإنتاج ووسائله، وتخصيص وتوزيع موارد الدولة من خلال التخطيط العلمي المركزي الصارم. ومن ثم ارتبطت مفاهيم التنمية الإقليمية في المجتمعات الاشتراكية بالتخطيط المركزي والإستراتيجيات الإنمائية الشمولية طويلة ومتوسطة المدى وبرامج العمل المرحلية وتعتبر الماركسية أن العامل الإقتصادي هو العامل الرئيسي والأوحد في تنمية المجتمعات، فهو الذي يحدد طبيعة الأوضاع الإجتماعية والسياسية والفكرية. ويتطور العامل الاقتصادي

-١٣ راجع بطرس غالي ومحمود خيري عيسى. المدخل في علم السياسة، الطبعة التاسعة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٠م ص ٥١-٦١.

بتطور القوى المنتجة وتطور علاقات الإنتاج التي تعتمد أصلاً وبشكل أساسي على الملكية الجماعية أو الإجتماعية لوسائل الإنتاج وبالتالي تحدد طريقة توزيع الثروة والإنتاج في المجتمع. وطالما أن هناك تطابقاً بين درجة تطور كل من القوى المنتجة وعلاقات الملكية، فإن الوجود الاجتماعي يشتمل على هذا النمو حتى تبلغ قوى المجتمع المنتجة درجة من النمو والتطور ((التنمية الاقتصادية))، تصبح معها علاقات الإنتاج السائدة غير متسقة فينشأ الصراع بين الطبقة الحليفة لوسائل الإنتاج وتلك التي تتفق مصالحها مع علاقات الإنتاج، وهي الطبقة العاملة أي طبقة البروليتاريا. وهذا ما يطلق عليه قوانين الديالكتيك من منظور التفسير الجدلي المادي التاريخي Historical Materialism والذي يشكل الأساس النظري للتنمية الاشتراكية الماركسية(١٥).

عموماً يمكن القول أن تطبيق المنهج الاشتراكي الماركسي للتنمية قد صاحبته الكثير من الإخفاقات في بعض الدول التي تبنت الإيديولوجية الماركسية اللينينية أو الإستالينية في أوربا الشرقية، وذلك لقصور المنهج في تفسير مفاهيم الحرية والديمقراطية والتنمية السياسية والعدالة والمساواة ،كما هو الحال في المنهج الرأسمالي الليبرالي والمنهج الإسلامي الذي يعتبر الأوسع مفهوماً وتفسيراً للحياة والمجتمع وغيرها من الظواهر الكونية والحياتية المادية والطبيعية والإنسانية والبشرية.

ب/ المنهج الرأسمالي للتنمية:

جاء مصطلح التنمية خلال النصف الثاني من القرن الميلادي العشرين، امتداداً لمفهوم النمو الاقتصادي الليبرالي الذي ساد تاريخ الإقتصاد الأوربي الغربي التقليدي أو الكلاسيكي منذ عهد التجاريين Mercanlitists وآدم سمث وخلفائه من الفلاسفة والاقتصاديين الكلاسيكيين، ثم كينز وغيره من رواد الاقتصاد الأوربي والأمريكي الحديث الذين خرجوا على مدرسة آدم سمث (الاقتصاد الحر المحكوم بقانون الطبيعة المبني على الإنسان الحر بالفطرة وبلا قيود وضعية).

يدور محور النمو الاقتصادي الحر حول فكرة أنَّ قدراً من التراكم الرأسمالي Capital Accumulation المتفاعل مع التقدم التقني أو التكنولوجي، والتقسيم المطرد للعمل يؤدي تدريجياً إلى زيادة إنتاج الفرد. واتخذت فكرة النمو الاقتصادي كما يقول إسماعيل صبري أبعاداً لم يسبق لها مثيل بعد نهاية الحرب العالمية الثانية (١٩٤٥م) ، حيث فسرت ظاهرة النمو الكبير بما حققته بعض الأقطار الأوربية بعد سنوات الحرب من معدل نمو في دخل الفرد ما بين ٤٪ إلى ٥٪ بالقياس إلى نموه الثاني في (الثلاثينات) والذي تراوح فيه معدل النمو ما بين ٣٪ إلى ٤٪ ثم تحققت معدلات أفضل في العقدين السادس والسابع من القرن العشرين. ولكن عند انتشار ظاهرة الفقر منذ أواخر الخمسينات جعلت الاهتمام أقوي بقضية التنمية في الدول النامية حيث كانت وما زالت

-١٤ بطرس غالي ومحمود خيري المرجع السابق ص ١٤١.

-١٥ فضل الله علي فضل الله، إدارة التنمية، منظور جديد لمفهوم التحديث الطبعة الثالثة، مطابع أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية. الرياض، المملكة العربية السعودية ١٤١٨هـ -١٩٩٧م، الصفحات ١٢١ـ١٥٣.

تعيش حلقة فقر مفزعة Vicious circle والتي أملت أهمية كسر حلقاتها عبر طريق الاستثمار الرأسمالي والتكوين الرأسمالي Capital Accumulation بمعدل يفوق وباستمرار معدل الزيادة السنوية لعدد السكان، ولذلك فإن ضعف الاستثمار يؤدي بدوره إلى ضعف النمو[١٦].

ولَّد تحليل ظواهر الفقر والجهل والمرض في الدول النامية الحاجة إلى دفع النمو الإقتصادي والاستدانة من أجل الاستثمار في المشاريع المتعلقة بالنمو الاقتصادي ومحاربة الفقر والعطالة.

ومن ثم ظهر مصطلح التنمية تعديلاً لفكرة النمو الاقتصادي الرأسمالي الذي يهتم بمجرد الزيادة في الدخل القومي. فالتنمية لا تعني فقط النمو الاقتصادي الرأسمالي وإنما العدالة في توزيع الثروة وعائد النمو الاقتصادي، وإحداث التغيرات الهيكلية في النشاط الاقتصادي والاجتماعي لضمان معدلات نمو متصاعد يشمل جميع أفراد المجتمع على كافة مستويات الدولة المركزية والإقليمية والمحلية. وبذلك ارتبطت التنمية الاقتصادية والاجتماعية بالسياسات اللامركزية في الدولة.

وبالطبع لم يكتفِ فلاسفة وعلماء الاقتصاد بطرح مفهوم التنمية من وجهة نظرهم الخاصة المَنبثقة من تطور الفكر السياسي الأوربي منذ عهد الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، وإنما جنحوا للتعميم الذي جعل من تلك النظريات الاقتصادية والاجتماعية قوالب للتصدير للدول النامية، بنت عليها جهدها الإنمائي السياسي والإداري والاقتصادي والاجتماعي دون اجتهاد لتأصيل التجارب الأوربية الرأسمالية أو الاشتراكية، من واقع موروثاتها الحضارية والثقافية. وبذلك حبست نفسها وتطورها الطبيعي والأصيل في دائرة نظريات النمو الرأسمالي الغربي مثل نظريات وولت رستو في مراحل النمو ودوركايم وفرويد في علم المجتمع وكارل ماركس في التفسير المادي للتاريخ وغيرهم من المفكرين والفلاسفة في مجال التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مما جعل الغرب الرأسمالي والشرق الاشتراكي هما المحورين الذين تدور في فلكهما العديد من المجتمعات القطرية الأخرى جنوب الصحراء في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ومن ثم غرست هذه المفاهيم والقيم والنظريات الغربية الليبرالية الرأسمالية فيما يسمى بالمجتمعات النامية والتي تتميز بالتخلف الاجتماعي والاقتصادي ما تحمله من بذور الهزيمة النفسية الاجتماعية والشعور بالدونية والتبعية العمياء للمجتمعات الغربية التي ما زالت النظرة إليها بأنها الأكثر تقدماً وتفوقاً بمعيار النمو الاقتصادي والنهضة الحضارية والثقافية[١٧].

وخلاصة القول إن أيديولوجية النظام الرأسمالي تركز على الملكية الرأسمالية لوسائل الإنتاج، وتخصيص الموارد من خلال آليات السوق والاعتماد على هدف تعظيم الربح كمحرك للنهضة والتقدم الاقتصادي، ويؤكِّد منظرو النمو الرأسمالي الليبرالي أن عملية التنمية تعتمد بشكل أساسي على النمو الاقتصادي وكثمرة له، حيث يعتبر عنصر الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج أحد الإستراتيجيات التي

-١٦ إسماعيل صبري عبد الله، نحو اقتصاد عالمي، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر ١٩٧٧م، ص. ١٥.

-١٧ عبد الرحمن زكي إبراهيم، اقتصاديات التخلف والتنمية، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، مصر، ١٩٨٧م. ص. ١٥.

تقود للتفاوت في الدخول بين طبقات المجتمع وتعالج هذه المسألة بفضل ما تقدمه الدولة من خدمات عينية ومادية أخرى، وما يدفعه أصحاب الأعمال لدعم صناديق التأمينات الاجتماعية[١٨].

ومن جانب آخر تسمح الأيديولوجية الديمقراطية للحكم والإدارة بتنشيط الحريات السياسية وبالتالي المشاركة الدستورية في السلطة والمسؤولية على كافة مستويات الدولة المركزية والإقليمية والمحلية. وهذا ما يميز النظم الرأسمالية عن النظم الاشتراكية الشمولية ومن ثم يرى الفلاسفة الرأسماليون أن الأيديولوجية الماركسية متطرفة وذات جذور واقعية حياتية ضحلة، وبالتالي لا تستطيع أن تفسر حركة تاريخ التنمية في الدول النامية على وجه الخصوص والتي تسعى مجتمعاتها جاهدة لتحسين ظروفها المعيشية. كما يعتقد البعض الآخر أن ليس للسوق الحر واقتصادياته أو الماركسية ما يمكن أن يقدمانه من حلول لإشكاليات اللامركزية والتنمية في الدول النامية[١٩].

وبالطبع للفلاسفة الاشتراكيين النقد القاسي والموضوعي لاقتصاديات وسلوكيات المجتمع الرأسمالي الليبرالي المهيمن على وسائل الإنتاج والإنتاجية حيث تلد النقود النقود، وتتكاثر الثروة في يد القلة الرأسمالية على حساب الطبقة البروليتارية العمالية الكادحة ذات أجور الكفاف[٢٠].

تأسيساً على ما تقدم، هناك قصور واضح في كل من النهج الاشتراكي والنهج الرأسمالي الليبرالي في تفسير الظواهر الكونية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وبالتالي مفهوم اللامركزية والتنمية في ظل أيديولوجية وفلسفة الحكم الراشد. ومن هنا يمكن أن يطرح الباحث المسلم النهج الإسلامي لمعالجة القصور والعجز في كل من المنهجين الاشتراكي الماركسي والديمقراطي الليبرالي الرأسمالي في تفسير الظواهر المتعلقة بالاقتصاد والمال والحريات والمساواة والعدل، بل الكون كله والدين والأخلاقيات الحميدة التي تحكم معاملاته وتدافعه بلا ضرر ولا ضرار.

ج/ المنهج الإسلامي للتنمية الشاملة والحكم اللامركزي:

يتميز المنهج الإسلامي الرباني بالشمول في تفسير الظواهر الطبيعية الكونية والاجتماعية والاقتصادية. فهو من الله سبحانه وتعالى، ولذا يسع تفسير كل ظاهرة في الكون والمجتمع والدين أو التدين والأخلاق. وهو لا تحده العقلانية البشرية المحدودة الاجتهاد، القاصرة الخيال العلمي والرؤية العقلانية حول كنه الأشياء وحركتها التاريخية والسرمدية للزمن في أبعاده الماضية والحاضرة والمستقبلية، فالظواهر الكونية والإنسانية العقلانية والوجدانية، حقائق حقه معلومة مطلقاً في علوم الدين من حيث حقيقتها وكنهها وذاتها وكيفية خلقها ونشأتها وتطورها وما لها وما بها وما لا يعلم الإنسان عنها بما في ذلك الإنسان نفسه ظاهراً وباطناً وروحاً وجسداً. فالعقل البشري يركز على علم الظاهر وعلاقات الأشياء بالأشياء والمسببات والأدلة والبراهين على وجود أو عدم

-١٨ فضل الله علي فضل الله، مرجع سبق ذكره.

-١٩ لمزيد من التفاصيل عن المركزية وعلاقة فعالياتها في النظم الإدارية المختلفة الأيديولوجيات السياسية المعاصرة، راجع المناظرة بين الخبير الدولي Rondinelli والباحث الاشتراكي Slater في:
Rondinelli، Dennis A.، Decentralization and Development، Territorial Power and the state، Development and Change، Vol.21، No. 3 ، Joly 1990 ، p.p.49-500

-٢٠ راجع :
Slater، David ، Debating Decenteralization A Reply to Rondinelli ، Development and Change. vol. 3 Joly1990، p.p 501-513.

-٢١ راجع أحمد

وجود الأشياء والظواهر الكونية وتفسير سلوكياتها والله أعلم "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً" سورة الإسراء، الآية٨٥.

تأسيساً على ما تقدم تتبع أهمية الجوانب التأصيلية الإسلامية لموضوعي هذه الورقة العلمية وهما المركزية والتنمية.باعتبار أن الرؤية الإسلامية للكون والحياة والدين والمجتمع، هي التي ينبغي أن تكون هادية للعلم التجريبي والسلوكيات البشرية المختلفة، باعتبار أن القيم والمبادئ القرآنية والتعاليم السماوية علم وسلوك وخير مطلق لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها وعلى سبيل المثال فعلم الإدارة كظاهرة كونية ملازمة لبناء كل الحضارات الإنسانية هو وسيلة الحكم الصالح لأن الإنسان مكلف أصلاً بعمارة الكون وتثبيت أركان الحكم العادل. فالإدارة الخيرة تهدف إلى إسعاد الإنسان وهي رمز الحياة الخيرة وهي بهذا الفهم لم ترسخ مبادئها وتزدهر إلا في عهود الحرية والعدالة والمساواة التي صاحبت التطور الدستوري للدولة القومية الحديثة وعلى وجه الخصوص عهد الحكم اللامركزي الراشد في عهد الإسلام الأول في دولة المدينة المنورة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلَّم وفي الخلافة الراشدة منذ القرن السادس الميلادي، وفي أوربا الغربية في مرحلة ما بعد النهضة الصناعية في القرن التاسع عشر... فالرؤية الإسلامية للإدارة الخيرة واللامركزية ونظام الحكم سابقة للإدارة الحديثة في الغرب الصناعي. وقد استفاد الغرب كثيراً من تجربة الخلافة العباسية والأموية في الأندلس، حيث كانت أوربا كلها في قرونها الوسطى.

اهتم الإسلام عموماً بالقيم والمبادئ العليا التي تحكم المعاملات البشرية كلها ، إذ يعتبر الدين الإسلامي كل فعل ومعاملة هي دين ، فالدين المعاملة كما يقول محمد بن عبد الله النبي الرسول صلى الله عليه وسلم والدين النصيحة. وتنطلق الإدارة وأساليبها المختلفة المركزية واللامركزية من المبادئ والقيم التالية[٢١]:

١/ المساواة التامة بين البشر في إطار القيم التي تحكم سلوكيات الإنسان من حرام وحلال ومكروهات وشبهات.

٢/ ترسيخ مبدأ الشورى في اتخاذ القرارات وحل المشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها.

٣/دعم مبدأ الدافعية والتحفيز لأداء الأعمال الخيرة والتفاوت بين البشر حسب درجة الإيمان والإتقان والكفاية والقدرة لأداء الأعمال والمهام الموكلة. "وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ" سورة الأحقاف، الآية ١٩

(إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه) حديث شريف.

٤/ تلازم وتكافؤ السلطة والمسؤولية والمساءلة والرقابة على الأفعال.

(كلكم راعٍ وكلكم مسؤولٌ عن رعيته) حديث شريف.

إبراهيم أبو سن. الإدارة في الإسلام، المطبعة العصرية دبي.الإمارات العربية، ١٩٨١.
-٢٢ عبد الله

٥/ تحديد مبدأ الجدارة في اختيار القادة والولاة وعمال الدولة.

(من ولي أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد الأصلح منه فقد خان الله ورسوله) حديث شريف.

وفي الجوانب التطبيقية للمبادئ الإسلامية، استغرق الرسول الكريم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم عشرة أعوام في مكة المكرمة ليثبت أركان مركزية التوحيد في الكلمة الطيبة " لا إله إلا الله محمد رسول الله " كما واستغرقت الرسالة المحمدية ثلاث عشرة سنة في المدينة المنورة ليثبت أركان الدولة المدنية، وكان له ما كان بفضل الله وجهاده والرجال الذين من حوله والنساء الصالحات شقائق الرجال. فقد كانت صحيفة المدينة التي وقعها الرسول صلى الله عليه وسلم مع اليهود والنصارى والقبائل العربية التي لم تسلم يومئذ، أول دستور إنساني مكتوب يحكم العلاقات السلطوية والسلطانية والمعاملاتية بين المسلمين وغيرهم من أهل الملل والأعراق.

وتأسيساً على مبادئ هذه الصحيفة أو الوثيقة الدستورية القانونية تأطرت دولة الإسلام الرحبة التي وسعت كل البشر المتنوع الأصول الدينية والاجتماعية والاقتصادية بل السياسية أيضاً وكان ذلك في إطار التعايش السلمي لأهل الملل والقبائل وفي إطار دولة مركزية ولا مركزية، مرجعيتها الله ورسوله، أي كتاب الله القران الكريم وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي لا ينطق عن الهوى وإنما هو وحي يوحى.

ويمكن أن يذكر المرء شيئاً أو شذرات من علم المبادئ التي تحكم المعاملات البشرية والإنسانية في هذا المقام:

- " لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" سورة البقرة الآية ٢٥٦.
- " لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ " سورة الكافرون، الآية ٦
- " لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ٢٢ إِلا مَن تَوَلَّى وَكَفَرَ ٢٣ فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ ٢٤" سورة الغاشية، الآيات ٢٢-٢٤.
- " وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاء كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا" سورة الكهف،٢٩.

وبذلك دعت صحيفة المدينة المنورة إلى ضرورة وجود ثقافة سياسية مشتركة وثوابت دستورية قانونية عادلة كمرجعية للمعاملات الإنسانية في إطار التنوع الاجتماعي والثقافي.

ولذلك كان الخلفاء الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم جميعاً، أول من أسسوا وأقاموا دولة العدل والإيمان والمساواة والحرية، والإدارة المركزية اللامركزية الخيرة ورسخوا قيماً رفيعة للمعاملات السلطانية الراشدة ذات العلاقة الوطيدة بين الحاكم والمحكوم وقد استفادوا من تجارب الأمم

الأخرى من غير المسلمين. فقد أسس سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه الديوانية الإسلامية "أي تنظيم إدارة شؤون الدولة عن النمط الديواني البيروقراطي الفارسي" وهذا يدل على مدى مرونة الفقه الإسلامي في الحكم والإدارة وغيرها من المعاملات الإنسانية في مختلف أوجه الكون والحياة.

وبناءً على ما تقدم يخلص المرء للقول بأن ما يميز الإدارة والحكم في الإسلام عن غيرها من الأيديولوجيات الخاصة بالحكم والإدارة هو ارتكازها على مبادئ مركزية ولامركزية شاملة لإدارة المجال المكاني لأي مجتمع متنوع الأصول العرقية والاجتماعية والثقافية، على أساس المواطنة أو وحدة المكان والمصالح المشتركة، والأهداف الكبيرة للعقيدة والتدين فالكون والأرض خلقها الله لجميع خلقه والناس مكرمون عند الله حيثما كانوا وأين ما كانوا وكيف ما كانوا.

"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً "سورة الإسراء، الآية ٧٠.

" يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" سورة الحجرات، الآية ١٣.

ولذلك رتب الصحابة وتابعوهم ومن تبعهم بإحسان علاقاتهم ومعاملاتهم مع الآخرين على أساس احترام الكلم والمواثيق والعهود، ضبطاً للحراك والتفاعل والصراع والتنافس من أجل تحقيق المصالح الإنسانية المتنوعة والمتعارضة بلا ضرر ولا ضرار، ولا تميز لبشر على بشر بعنصرية أو نوع أو معتقد أو لون أو دين. أو هكذا ينبغي أن تبني أصول الحكم والإدارة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم والمجتمع ككل في الدولة الحديثة.

وهكذا استمر النهج المركزي/ اللامركزي لإدارة الدولة الإسلامية طوال الخلافة الراشدة والدولة الأموية والعباسية في الأندلس وبلاد الشام ومصر في إطار الخلافة المركزية وحكم الأمصار لا مركزياً.[٢٢]. فقد كانت الخلافة الإسلامية نظاماً مفتوحاً على النظم الإدارية التي عاصرتها والبلاد التي تم فتحها لتنشر مبادئ الإسلام السامية وسط أهلها عدلاً وحرية ومساواة وتنمية وإعماراً للأرض، في تدافع بشري راشد وراق "... وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ... " سورة البقرة، الآية ٢٥٠.

وعن تأصيل مفهوم التنمية والإعمار يقول محمد بن جاسم الغثم:

(إذا أخذنا مفهوم التنمية في الإسلام نجد أنه لا يقتصر على الناحية المادية والمتمثلة في نمو الناتج القومي فحسب، وإنما يمتد ليشمل جميع نواحي الحياة المختلفة التي تجعل من ذلك نمواً عادلاً مؤدياً إلى تحسين الأوضاع لجميع فئات المجتمع، كما يعتبر الإسلام التنمية من أعمال الجهاد المقدس الذي يجب أن تعمل به جميع مؤسسات المجتمع... ولا يعترف الإسلام بأولوية الدور الذي يلعبه الاستثمار في عملية التنمية، بل يؤكد أن الأولوية للإنسان المورد البشري،

ناصر علوان، معالم الحضارة في الإسلام وأثرها على النهضة الأوروبية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، جدة، المملكة العربية السعودية ١٩٨٤م.
-٢٣ محمد بن

المتحلي بالقيم الأخلاقية الإسلامية، بحيث يكون عنصراً فعالاً للمجتمع الذي له رؤية وإرادة موحدة)[٢٣].

وقد أكد الأستاذ محمد بن جاسم في أمر ارتكاز عمارة الأرض على الإنسان، فهذا تكليف إلهي لا يحمله إلا القوي الأمين "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ٧٢" سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

ولهذا نجد أن كل نظريات الإدارة الحديثة والاقتصاد تركز على الارتباط الوثيق بين الإنتاج والإنتاجية ورضا الأفراد ونمط القيادة وضرورة الاهتمام بتطوير القدرات البشرية العاملة باعتبار أن الإنسان أغلى مورد ووسيلة من وسائل الإنتاج. فهو أيضاً هدف وغاية في عمليات رفع معدلات الإنتاج وزيادة الإنتاجية.

والمتدبر للقرآن والسنة لا يجد مصطلح "تنمية" هكذا بالنص فيهما ولكن هناك إشارات ومدلولات قريبة أو مرادفة لها مثل كلمة "التزكية".

"ونفس وما سواها ❖ فألهما فجورها وتقواها❖قد أفلح من زكاها❖وقد خاب من دساها" سورة الشمس، الآيات ٧ـ١٠.

وهناك آيات أخرى كثيرة في هذا الشأن يصعب حصرها في هذا المقال.

وكذلك كلمة الإنبات وكلمة التربية والربيوية والتنشئة [٢٤].

"فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَـذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللّهِ إنَّ اللّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ" سورة آل عمران، الآيات ٣٦،٣٧.

" وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا" سورة الإسراء، الآية ٢٤.

"الْحَمْدُ للّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" الفاتحة، الآية ٢.

"ثُمَّ أَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قُرُونًا آخَرِينَ" سورة المؤمنين، الآية ٤٢

وهناك آيات تدل على حركة إعمار الكون في الأمم السابقة تمجيداً أو مذمة لها :

"إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ" سورة الفجر، الآيات ٧،٨.

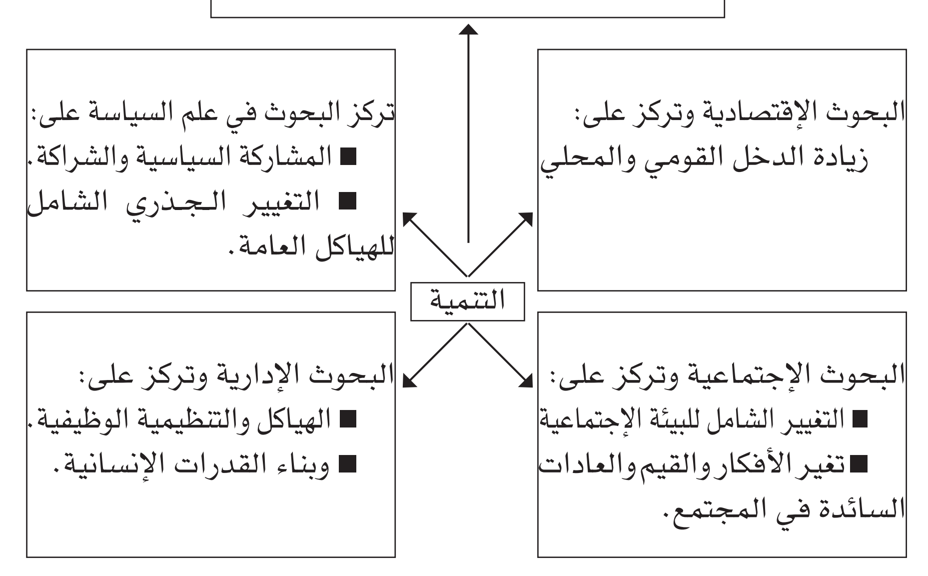
وقد أورد محسن محمد بن كليب مجالات البحث حول مفهوم التنمية بمنهجيات أخرى وخاصة المنهج الإسلامي على الوجه الموضح في الشكل التالي:

جاسم الغثم، وجهة نظر في سياسة التطوير في أطروحة محسن محمد بن كليب. دور الجامعات اليمنية في تنمية الموارد البشرية. رسالة ماجستير إدارة أعمال. جامعة السودان للعلوم والتكنلوجيا. كلية الدراسات العليا الخرطوم ٢٠٠٥ ص ٥١.

-٢٤ راجع: الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مادة نبت، مؤسسة الرسالة. الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م ص ٢٠٦، كما وراجع أيضاً محمد بن يوسف النميران العطيات، إدارة التغيير والتحديات العصرية للمدير: رؤية معاصرة لمدير القرن الحادي والعشرين. دار الحامد للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى، عمان، الأردن، ٢٠٠٦م.

-٢٥ ريتشارد

الشكل (٢) مفهوم التنمية من مناهج بحث مختلفة



المصدر: بتصرف من: محسن محمد بن كليب: دور الجامعات اليمنية في تنمية الموارد البشرية. رسالة جامعية، ماجستير/جامعة السودان ١٩٩٧م.

٦/ اللامركزية والتنمية في الألفية الثالثة الميلادية إلى أين؟

الفكر التقليدي أو الكلاسيكي للامركزية والتنمية يركز على أهمية قيام الدولة وأهمية تدخلها في عملية التنمية عن طريق المشاركة السياسية والشراكة المجتمعية. إلا أن هذه الفكرة المنهجية قد تمت محاصرتها تماماً عن طريق الموجهات الأيديولوجية الديمقراطية للنظام الدولي، التي فرضت العولمة والحكم الراشد والخصخصة والتحرير الاقتصادي، كمرتكزات أساسية لما يسمى بالنظام الدولي الجديد في أبعاده الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. ولما كانت وما زالت الدول النامية تعاني من العجز في التراكم الرأسمالي اللازم للاستثمار من أجل التنمية لمحاربة أمراض الجهل والمرض والأمية، وذلك لضعف القطاع الرأسمالي الخاص، يصبح تدخل الدولة أمراً حتمياً للتنمية والإعمار والنهضة الاجتماعية. ولكن إذا نظرنا إلى واقع هذه الدول نجدها بالفعل بعيدة عن مبادئ الحكم الراشد، فالدولة مازالت هشة في تكوينها، قابضة لسلطاتها مركزياً وبصورة تخل بمبادئ اللامركزية الحقيقية في إطار الحكم الصالح. وهكذا هي أيضاً قابضة قبضة مركزية محكمة على الاقتصاد والموارد الشيء الذي أدى إلى

كبت الحريات واحتكار السلطة المركزية الحاكمة للثروة والموارد وبالتالي انتشر شئ كبير من الفساد والظلم السياسي والاقتصادي والإداري.

وتأسيساً على ما تقدم فاللامركزية والتنمية تواجه العديد من التحديات في الجوانب التالية:

١/ مواكبة متطلبات سياسات العولمة والخصخصة والتحرير الاقتصادي.

٢/ ضرورة بناء الحكم الراشد.

٣/ إشكالية تأصيل وبناء الدولة في المجتمعات العربية والإسلامية.

أولاً: فيما يخص العولمة والخصخصة والتحرير الاقتصادي:

يقول ريتشارد هيجوت في كتابه (العولمة والأقلمة ١٩٩٨م)، إنه لا يحب مصطلح "متعدد الجنسيات" ولا يعرف ماذا يعني، ولذا استحدث مصطلحاً جديداً هو "المحلي العالمي" Globalization حيث تتداخل الشؤون المحلية بالعالمية في فضاء المصالح العالمية المشتركة، وهذا ما ينبغي أن يكون عليه الحال ويضاف لأي فكرة للانتماء الوطني أو المحلي. وذلك لتأثير خطاب العولمة Globalization على صانعي القرارات الوطنية والمحلية، والذي يملي ضرورة وجود (فكر عالمي وتصرف محلي) وهذا يعني تطور الشراكة عبر الوطنية Transnational أي الشراكة متعددة الجنسيات من أجل التعزيز الأفضل للروابط التجارية التنافسية.. في ظل ما يسمى الإدارة العامة الجديدة New Public Manager التي تسعى لإعادة تنظيم الأعمال الحكومية لتتماشى مع سياسات التحرير الاقتصادي أي حكومة إدارة الأعمال. وبذلك تتقلص سلطة الدولة وشرعيتها، وتصبح الأولوية الحكومية المحافظة على مجتمع الأعمال العالمي. وبالإهمال إن لم يكن بالعمد، لا يزول ولاء المواطن للدولة الجديدة، بل ربما ينتقل لآخرين، حيث تبدأ الهويات الأساسية الأصل مثل الدين والعرق تتصدران الأولوية، متقدمة على طابع الدولة القومية "The Nation-State" الأكثر شمولاً في مفهومها[٢٥].

تمثل العولمة إذن التحدي الذي يمليه النظام الدولي الجديد على الإدارة العامة، والتي ينبغي عليها أن تدير شؤونها حسب معطيات اقتصاديات السوق الحر. هذا الأمر يصب لصالح المنفعة الدولية للأمم المتقدمة، وليس للميزة النسبية لاقتصاديات الدول النامية أو الفقيرة.

فالعولمة لا تقوم أركانها على الهوية أو الذات الوطنية أو الإقليمية والمحلية، ولكن على مدى استجابة السياسات المحلية والوطنية لسياسات العولمة نفسها بالإضافة إلى سياسات التحرير الاقتصادي والخصخصة، وهي في مجملها تقرر ضرورة خروج الدولة وعدم تدخلها في المسائل التنموية الاقتصادية الاجتماعية بصورة شمولية مركزة، وأن يفسح المجال للشراكة المجتمعية في السلطة "اللامركزية الحقيقية" والمسؤولية والثروة عن طريق الإدارات المحلية والإقليمية، حيث تتلائم جهود الحكم المحلي مع جهود منظمات المجتمع المدني

هيجوت. العولمة والأقلمة: اتجاهات في السياسة العالمية. مركز الدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، الأمارات العربية، ١٩٩٨م ص ٤٦.٤٧.

-٢٦ زهير الكايد.

السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفئوية وهذا الأمر يراه الباحث أنه يشكل أكبر تحديات اللامركزية الحقيقية والتنمية في الألفية الثالثة وأهدافها القرنية القادمة في مجالات عديدة أهمها ترسيخ مبادئ الحكم الراشد واقتصاديات السوق وتنمية البيئة وحمايتها للأجيال القادمة من الاستنزاف غير الراشد، والتعدي على حقوق الإنسان ودمار الكون بالحروب والصراع الرأسمالي حول الموارد والطاقة النووية لغير الأغراض السلمية.

ثانيا: تحديات الحكم الراشد والتنمية المستدامة

صاحبت القرن العشرين العديد من المتغيرات والمستجدات في مجالات اقتصادية واجتماعية عديدة أهمها التوجه نحو الحكم الراشد، الذي ينبغي أن يتميز بالتنمية السياسية والمشاركة غير النخبوية في اتخاذ القرارات وحل المشكلات الخاصة بالحكم والإدارة والتنمية الاقتصادية والاجتماعية بين كافة أفراد المجتمع، دون إقصاء سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي، وبصورة ديمقراطية إنسانية دستورية وقانونية. لهذا يتجه العالم اليوم نحو الحكم الراشد Good Governance وهو مصطلح يختلف عن مصطلح حكومة Government، فهو أوسع من ذلك إذ يشمل الطريقة أو الأسلوب أو الفن القيادي والإداري لتصريف مهام الدولة وشؤون الناس الخدمية والتنموية، دون إقصاء لأحد أو جماعة عن طريق المؤسسات الحكومية وغير الحكومية. فمفهوم الحكم الراشد يعني مجموعة الأنظمة الإدارية الرسمية وغير الرسمية والعمليات السلوكية التي تحدد الطرق التي يمارس بها الأفراد والمنظمات السلطة والقرارات التي تؤثر على حياة الناس ورفاهيتهم، وخاصة على المستوى اللامركزي للدولة ويعرف البنك الدولي الحكم الراشد أو الصالح بأنه:

الحالة التي من خلالها تتم إدارة الموارد الاقتصادية والاجتماعية بهدف التنمية، بصورة تتسم بالمشاركة والشفافية والمساءلة وسلطة القانون والعدالة وحدد الكايد السمات العامة للحكم الراشد أو الصالح في تسعة عشر صفة أو سمة هي باختصار [٢٦]:

١- المشاركة والشراكة المجتمعية في السلطة والثروة عن طريق اللامركزية الحقيقية.

٢- الاستدامة Sustainability وتعني استمرارية عطاء النشاطات الإدارية والسلطات لتحقيق التنمية المستدامة لتقليص الفقر وتطوير الموارد.

٣- الشفافية Transparency وتعني وضوح النظم المعلوماتية والاتصال في عمليات اتخاذ القرارات وحل المشكلات المجتمعية في النظام الإداري الحاكم.

٤- الاستجابة Responsireness وهي خدمة النظام الإداري لمهام الدولة دون تمييز باللون السياسي أو العرقي أو الديني.

٥- العدالة والمساواة في الحقوق والواجبات في الدولة.

٦- التوجه نحو الاجتماع Consensus بالتوفيق بين المصالح المتعارضة

الحكمانية: قضايا وتطبيقات، المنظمة العربية للعلوم الإدارية. القاهرة. مصر. ٢٠٠٤م ص ١٠٠.
٢٧- السيد عليوة،

في عمليات صنع السياسات واتخاذ القرارات العامة.

-٧ الكفاية والفعالية للنظم الإدارية في عمليات استغلال الموارد وتحقيق أهداف التنمية.

-٨ المساءلةAccountability وهي مسؤولية المنظمات الرسمية وغير الرسمية أمام الجمهور فيما تفعل وتنهي من شؤون عامة وخاصة.

-٩ الاحترام المتبادل والثقة بين أفراد الدولة والمجتمع بمختلف عقائدهم.

-١٠ القدرة على تبني الحلول الوطنية الخلاقة والمبدعة على كافة مستويات الدولة.

-١١ القدرة والفعالية في التعامل مع القضايا الطارئة في الدولة مثل الكوارث والنزاعات وقضايا الفقر والفئات المهمشة في المجتمع والأولويات.

-١٢ القدرة على تطوير الموارد وأساليب ووسائل العمل والإنتاج.

-١٣ الكفاية والفعالية في إدارة آليات التنمية الشاملة على المستوى الوطني والإقليمي والمحلي.

-١٤ الرؤية الإستراتيجية في وجود الرسالة الواضحة حول المجتمع السليم أو الجديد المراد الوصول إليه.

-١٥ الشرعية Legitimacy وتتعلق بمشروعية وشرعية السلطة دستوراً وقانوناً متفق عليه، ومحترم بواسطة مجتمع الدولة أفراداً وجماعات وفئات.

-١٦ الحكمة Wisdom وتعني الحكمة في استغلال موارد الدولة الاقتصادية والاجتماعية.

-١٧ التمكين Empowerment ويقصد به تقويم الحكم اللامركزي في الدولة.

-١٨ الشراكة المجتمعية Partnership وتعني مسؤولية النظام الاجتماعي بأكمله في إدارة الشؤون المتعلقة بقسمة الثروة وتوزيع السلطة والمسؤولية في الدولة.

-١٩ الارتكاز على المجتمع المحليSpatially Grounded communities، وهذا يعني الاعتراف بتعدد المستويات والأنظمة الإنسانية وبمبادئ تقرير المصير وحقوق الإنسان.

ثالثاً : تحديات تأصيل أداء الدولة في المجتمعات العربية الإسلامية

أفردت هذا المطلب من هذه المقالة لمسألة التأصيل في الدولة الإسلامية الحديثة التي أرى أنها ما زالت غائبة في إدارة الشؤون الوطنية والدولية أو محاصره كما هو شأن السودان وإيران ولبنان والعراق وأفغانستان. وذلك لأسباب عديدة أهمها فقدان الإرادة الوطنية. فالمسلمون ليسوا قلة ولكن صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم "ولكنهم غثاء كغثاء السيل" وذلك لأنهم يفقدون الحكم الراشد والقيادة القدوة أو الأسوة. فالمسلمون لا يفقدون الحكمة ولا المبادئ السامية، فهم هديهم القرآن الكريم وقدوتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم والمرسلون والصالحون من عباد الله المخلصين، وهذا لا يعني فقدان الأمل ولكن يتطلب فيما يخص موضوع هذا المقال ما يلي:

١/ الخروج من الفهم الضيق للشريعة ومبادئها السمحة الشاملة لكل جوانب الحياة الإجتماعية والسياسية والاقتصادية ، بعدم حصرها في الحدود الجنائية وغير الجنائية. فهي تفسر لكل سلوكيات البشر وتلهم كل خيالهم وإبداعاتهم عن الكون والدين والحياة والمجتمع.

ولا تقتصر على التفسير المادي للتاريخ أو الحياة أو الوجود، فالتنمية صحيح أنها تأتي بالإنتاجية العالية والاستثمار وبتحسين مستوى الدخول الفردية والوطنية والدولية، ولكنها من المنظور الإسلامي بمشيئة الله أولاً، وبجنده وبرحمته وبركته وبوسائل أخرى غير علمانية فهي تأتي بالتقوى وبالإيمان بالله والاستغفار وبالتراحم والتكافل والتواصل بين أفراد المجتمع وبر الوالدين والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر وغيرها من الوسائل الربانية الرحمانية، وعلى سبيل المثال لا الحصر، فإن موالاة الاستغفار والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم تزيد الرزق وتكثر الأموال وغيرها من النعم يقول الله سبحانه وتعالى:

" فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا (١٠) يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا (١١) وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَارًا (١٢)" سورة نوح الآيات ١٠-١٢.

التنمية السماوية ويا لها من تنمية بيئة ومجتمع بدون قروض ربوية فهي مجانية تحتاج منا أن "نقرض الله قرضاً حسناً فحسب بالدعاء المستجاب ، فإن الله قريب يجيب دعوة الداعي إذا دعاه، والله أقرب إلى المرء من حبل الوريد.

انظر أخي المسلم إلى مديونية الدول المسلمة للبنك الدولي أو صندوق النقد أو الأمم الأخرى التي تدعي الغنى وتخضع لها ولشروط منحها وقروضها من دون الله "الغني الحميد "إننا نحتاج هنا أن ندخل مفهوم التوكل على الله لا التواكل في مصطلح التنمية كبعد ثالث سماوي Supernatural فالمفهوم العلماني المرتكز على النمو المادي وتغيير الوسائل والسلوكيات الإنسانية يحتاج إلى إضافة هذا البعد الإسلامي للنمو والتغيير المطلق غير المقيد بالوسائل والجهود الإنسانية العلمية العقلانية البحتة. فالله يغير ما بالأمة أو القوم إذا غيروا ما بأنفسهم "لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ ١١" سورة الرعد الآية ١١.

٢/ إعادة النظر في المفهوم السياسي المتغير للدولة القومية أو القطرية المركزية الحديثة التي ورثناها من الدول الغربية المستعمرة، وكما يقول السيد عليوة في كتابه (صنع القرار السياسي في منظمات الإدارة العامة ١٩٨٧م)، لا نجد في الفقه السياسي اتفاقاً بشأن وظيفة الدولة من حيث التزامها الطبقي الاجتماعي فالبعض يقول أنها أداة في يد الفئة المسيطرة تستخدمها للحفاظ على مصالح وتحقيق أغراضها، والبعض الآخر يرى أن الدولة مؤسسة محايدة فوق الطبقات تودّي وظائفها من أجل كل المجتمع بهدف حمايته وتأمينه وتحقيق

تطوره بل تلجأ للإكراه من أجل تكامل أفضل[٢٧].

لا أريد في هذا المجال الغوص في مفهوم الدولة عموماً [٢٨] ولكن أرى ضرورة تأصيل هذه المسألة في ضوء "صحيفة المدينة" وهي كما قلنا سابقاً وثيقة تعاهدية تعاقدية بين رسول الله محمد بن عبد الله واليهود والنصارى والقبائل العربية من قريش، لإحكام عملية التعامل في الشؤون والمصالح المشتركة بين أهل الكتاب والملل والنحل الأخرى والمسلمين في إطار التعايش السلمي.

فإشكالية الدولة القومية الحديثة صنيعة الدول المستعمرة منذ اتفاقية سايسبيكو في القرن التاسع عشر، هي عدم استيعابها للتنوع الاجتماعي والعقائدي والديني الذي تتميز به المجتمعات الإنسانية ،وبالتالي تنشط باستمرار الصراعات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، وبالمقابل لم يركز الفكر الإسلامي على فكرة الدولة ككيان بشري جغرافي مقصور على مجتمع بعينه "الشَّعب أو القوم" يملك السيادة الشرعية على رقعة مكانية معينة باعتراف الآخرين خارج حدودها. فدولة المدينة التي قامت بموجب صحيفة أو العهد المكتوب بين رسول الله والمسلمين وأهل الكتاب وقبائل قريش، قامت على التعايش السلمي في الحدود الجغرافية أي كان امتدادها لخدمة المصالح المتنوعة والمشتركة بين الناس في مختلف أديانهم وعقائدهم، وهذا هو المغزى والعبرة التي يمكن أن يأخذها الباحث في العلوم الإدارية والسياسية الحديثة.

في هذا المقام يقول التجاني عبد القادر في بحثه عن الإسلام والفيدرالية (١٩٩٥م)[٢٩]، أن النظام السياسي الحديث يقوم على مرتكزات عقائدية فلسفية وأيديولوجية تتمثل في منظومة المفاهيم والأفكار والقيم والمثل التي تحدو مسار النظام الإداري، والعقيدة الإسلامية تجسد تلك المنظومة من القيم والمفاهيم والأفكار الابتدائية أو الأولية التي تلامس الواقع الإنساني والنواميس الكونية بلا تعارض مع عملية التدين وتزكية النفس والمجتمع. ويمكننا أن نرى هذا الأمر من منظور إسلامي في ثلاث موضوعات هي المنهج الإسلامي (الفلسفة والأيديولوجية)، والعلاقات والمعاملات الإنسانية، وعملية بناء المؤسسات أو الأطر الإدارية والسياسية والاجتماعية التي تكون النظام الإداري للدولة.

وإذا استصحبنا أن ممارسة الإدارة والسياسة تحتاج إلى القوة والأمانة وقبول الآخرين، وعدم فرض المعتقد أو الدين بمبدأ حرية التدين:

" لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِر" الغاشية، الآية ٢٢.

" لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ" الكافرون، الآية ٦.

تصبح الدولة كافية للناس كل الناس من شر الجوع ومؤمنة لهم من الخوف وهذا هو الهدف الأصيل للامركزية من أجل التنمية المستدامة، وهو تحقيق الأمن والاستقرار والرفاهية بالاعتماد على الذات من أجل العزة والكرامة للشعوب مصداقاً لقوله تعالي :" فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ٣ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ" سورة قريش الآيات ٤،٣.

وقوله: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ

مرجع سبق ذكره.

٢٨- لمزيد من التفاصيل حول مفهوم الدولة الحديثة والدولة في الإسلام راجع د.محمد أحمد محمد داني، إدارة السودان الحديث: المسئوليات والتحديات، مطبعة جامعة الخرطوم. الخرطوم ٢٠٠٥م ص ٢٥١،٢٤٨.

٢٩- راجع التجاني عبدالقادر، الإسلام والفيدرالية (Monograph) معهد البحوث والدراسات الاجتماعية. الخرطوم ١٩٩٥م.

لتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" سورة الحجرات، الآية١٣.

وقوله سبحانه وتعالى:

"وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنس إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ٥٦ مَا أُرِيد مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ٥٧ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ٥٨" سورة الذاريات، الآيات ٥٦-٥٨

وعلى وجه العموم :

" وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَات مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ٩٦" سورة الأعراف الآية ٩٦.

ولهذا فإن التقوى هي أساس العلم والتنمية لأنها تفتح خزائن السماوات والأرض لأهل القرى والمدن والأمصار بصورة مستدامة.

خلاصة:

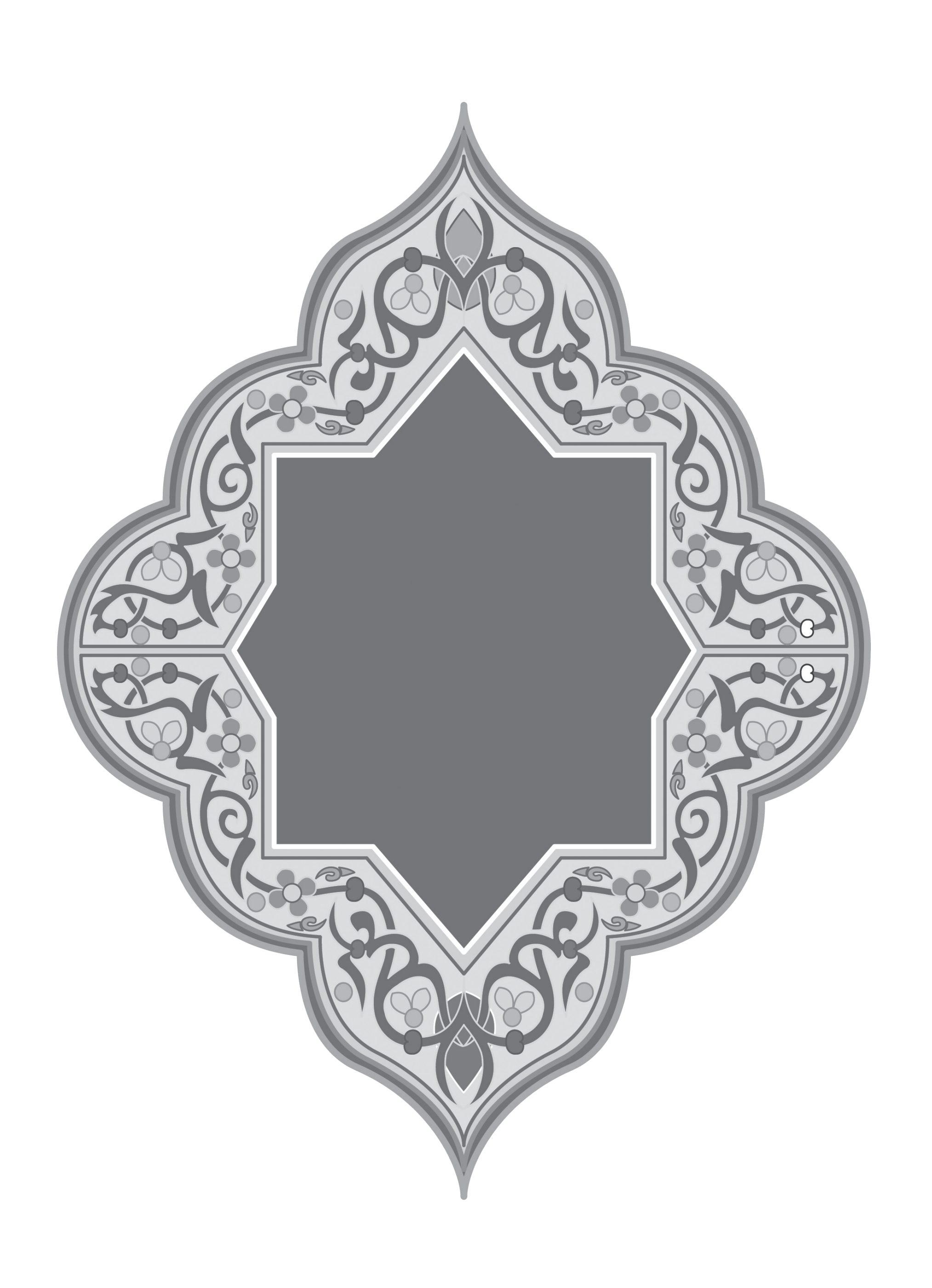
طرحت هذه المقالة العلمية قراءة جديدة لمفاهيم التنمية والحكم اللامركزي في إطارها البحثي التقليدي، لأنها أضافت بعداً تأصيلياً أيديولوجياً إليها باعتبار أن التنمية هدف أصيل لكل نظم الحكم المعاصر. إلا أن المقالة تضيف بعداً آخر للتنمية بمفهومها الاقتصادي الاجتماعي السياسي العلماني العقلاني، ألا وهو الرؤية الإسلامية للنمو وتغير الأحوال والظروف الصعبة بوسائل دينية وتدينية، لا تأخذ من البشر جهوداً كبيرة لا طاقة لهم بها والعبرة في الدين ليست الكثرة في الأشياء والموارد والجهود المبذولة، ولكن توخي البركة والرحمة والزيادة من الله بالدعاء والاستغفار مثلاً، وغيرها من وسائل قضاء الحاجات بين الناس بالدعاء والتوكل على الله الواحد الصمد، والذي أمرهم بالاعتماد والتوكل عليه وليس الشرك به والتواكل في أداء الأعمال... فالسماء كما يقول سيدنا عمر لا تمطر ذهباً ولا فضة ولهذا يأمرنا الله تعالى بالعمل:

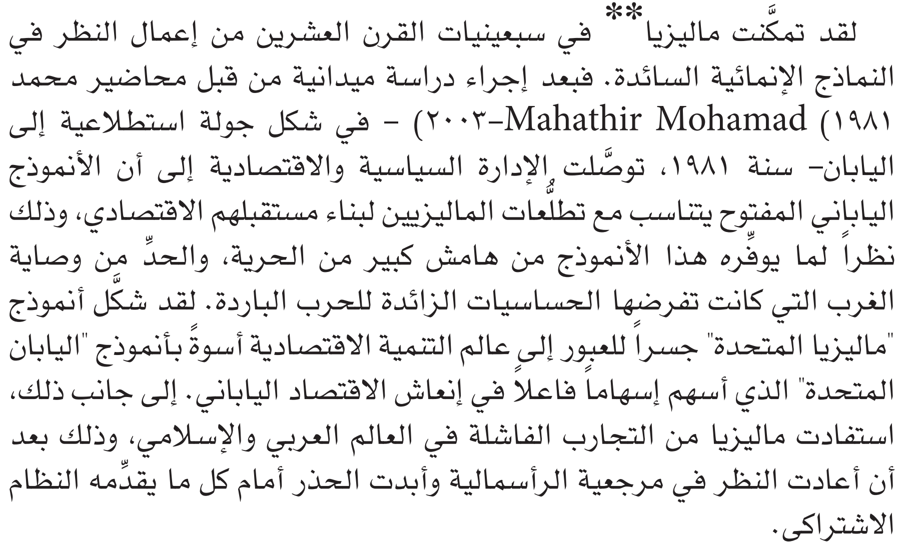
" وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ" سورة التوبة، الآية ١٠٥.

وعمل يباركه بالإخلاص والتوكل عليه:

" وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا" سورة مريم، الآية ٢٥.

إذن كل ما هو مطلوب من البشر من أجل تحقيق التنمية والحكم الصالح هو عدم الشرك بالله وخلوص النوايا لله والتوكل عليه حق التوكل حتى يرزقنا كما ترزق الطير تغدو خماصاً وتعود بطاناً أو كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم.





ملامح التجربة الماليزية في التنمية الاقتصادية



* د.ناصر يوسف

*باحث جزائري، جامعة ملايا- ماليزيا

**تتوسط ماليزيا إقليم جنوب شرق آسيا، تحدُّها تايلاند شمالاً وسنغافورة جنوباً وبحر جنوب الصين شرقاً ومضيق ملاكا غرباً. وتتكون من شبه جزيرة الملايو (ماليزيا الغربية) وولايتي صباح وسرواك في جزيرة بورنيو Borneo (ماليزيا الشرقية). وتبلغ مساحة ماليزيا ٣٢٩,٧٤٩ كيلومتراً مربعاً، كما يتألف اتحادها الفيدرالي من ثلاث عشرة ولاية، بالإضافة إلى العاصمة كوالامبور Kuala Lumpur وجزيرة لابوان Labuan القريبة من ولاية صباح. بلغ تعداد سكان ماليزيا ٢٥,٣٤٧ مليون نسمة سنة ٢٠٠٥. وينقسم سكان ماليزيا إلى ثلاث مجموعات متباينة: الملايو ويشكلون ٥٠,٢٪ من السكان وهم أول من

لقد تمكَّنت ماليزيا** في سبعينيات القرن العشرين من إعمال النظر في النماذج الإنمائية السائدة. فبعد إجراء دراسة ميدانية من قبل محاضير محمد Mahathir Mohamad (١٩٨١-٢٠٠٣) - في شكل جولة استطلاعية إلى اليابان- سنة ١٩٨١، توصَّلت الإدارة السياسية والاقتصادية إلى أن الأنموذج الياباني المفتوح يتناسب مع تطلُّعات الماليزيين لبناء مستقبلهم الاقتصادي، وذلك نظراً لما يوفِّره هذا الأنموذج من هامش كبير من الحرية، والحدِّ من وصاية الغرب التي كانت تفرضها الحساسيات الزائدة للحرب الباردة. لقد شكَّل أنموذج "ماليزيا المتحدة" جسراً للعبور إلى عالم التنمية الاقتصادية أسوةً بأنموذج "اليابان المتحدة" الذي أسهم إسهاماً فاعلاً في إنعاش الاقتصاد الياباني. إلى جانب ذلك، استفادت ماليزيا من التجارب الفاشلة في العالم العربي والإسلامي، وذلك بعد أن أعادت النظر في مرجعية الرأسمالية وأبدت الحذر أمام كل ما يقدِّمه النظام الاشتراكي.

لقد تميَّزت التجربة الماليزية باتباع اتجاهين في التنمية الاقتصادية. الاتجاه الأول يطلق عليه محاضير محمد "الاتجاه شرقاً"، وقد اعتبرت ماليزيا أن هذا الاتجاه ينسجم مع توجُّهاتها الإنمائية، ويتواءم مع تطلُّعاتها للمستقبل الاقتصادي. كما رأت أن هذا الاتجاه يسير مع خطى التركيبة السكانية المتباينة، سواء من حيث امتلاك الثروات المادية أم من حيث تنوُّع الثروات البشرية، أما الاتجاه الثاني فسنطلق عليه "الاتجاه إسلامياً"، أو ممارسة التنمية في إطارها الإسلامي، كما يراها الباحثون العرب المنشغلون بدراسة التجارب الإسلامية.

هذا الاتجاه الإسلامي الذي كان وراءه دوافع بيئية وقيمية وتاريخية وسياسية جاء للحدِّ من صرخات الحركات الإسلامية في ماليزيا، التي تنادي بأسلمة التنمية بطريقة لا تتواءم – من وجهة نظر الحكومة الماليزية- مع التركيبة العرقية المتناغمة في البلاد. فضلاً عن حرص القيادة السياسية على منح التنمية الاقتصادية بعداً إسلامياً يرضي تطلعات الملايو الذين لا يرون في الإسلام "مجرَّد ديانة، ولكنه كان دائماً مكوِّناً محورياً من مكوِّنات أسلوب الملايو في الحياة"(١). أيضاً يتعامل أبناء الملايو مع الإسلام من منطلق أنه يشكِّل العنصر المركزي في ثقافتهم. وذلك بعد أن استقرَّ الإسلام في عالم الملايو منذ القرن الخامس عشر الميلادي عن طريق التجَّار المسلمين(٢).

1 الاتجاه شرقاً Look East

ما من شك في أن الاقتصاد الرأسمالي الحرّ كان أكثر تناغماً مع بيئة الملايو من جهة، ومع التنوُّع العرقي من جهة أخرى. فالشيوعية لم تكن طريقة للعيش مرغوباً فيها لاعتقاد الملايو بأنها إيديولوجية تتنافى مع أخلاقيات الإسلام

وتعاليمه، كما أن هذه الإيديولوجية لم تكن مقبولة لكون أن الشيوعيين الماليزيين كانوا ينحدرون من أصول صينية[٣]. فضلاً عن ذلك، فإن الملايو قد عانوا من تمرُّد الشيوعيين في الجبال والغابات، جرَّاء الاعتداء على ممتلكاتهم وأرواحهم، إلى أن تمَّ تصفية الشيوعية وتوعية أتباعها في الستينيات من القرن الماضي. أما عن الاشتراكية فلم تكن، أيضاً، متناغمة مع ثراء الصينيين وفقر الملايو. فالإيديولوجة الاشتراكية في حال تطبيقها كانت ستسعى بالتأكيد إلى توزيع الثروة بالتساوي، مما قد ينجم عنه حالة من الانفجار داخل المجتمع، وقد تجلَّت مثل هذه التوقُّعات في أحداث ١٩٦٩م الدامية. وإن لم يكن التطبيق الاشتراكي المرفوض في مجتمع الملايو سبباً في تأجيج هذه الأحداث، إلاَّ أن شعور أبناء الملايو بالحرمان والفقر- آنذاك- مقارنةً مع ثراء الصينيين، كان كافياً لتغيير النظرة إلى الحاضر من قبل القيادة السياسية في ماليزيا، والبحث عن بدائل للمستقبل تكون أكثر وضوحاً.

ويبدو أن الاختيار الرأسمالي الحرّ كان مناسباً لأبناء الملايو الذين كانوا في حاجة إلى مساندة مستمرة من الإدارة السياسية، التي يتولَّى زمام أمورها نخبة كبرى من الملايو. ومثل هذا الخيار لم يجعل الصينيين أقلّ شكوى أمام تحيُّز الحكومة الواضح للملايو، خصوصاً إذا ما تبيَّن لنا " أن الدولة الرأسمالية مشهود لها بالبراعة في إخفاء تحيُّزها لصالح طبقتها"[٤].

1.1 طبيعة العمل السياسي

لقد كانت أحداث ١٣ ماي ١٩٦٩[٥] التي راح ضحيَّتها مئات الأشخاص وأحرقت فيها ممتلكات الدولة إلى جانب ممتلكات المواطنين، سبباً في استقالة صانع الاستقلال تنكو عبد الرحمن Tunku Abdul Rahman (١٩٥٧-١٩٧٠م)، ومجيئ تون عبد الرزاق Tun Abdul Razak (١٩٧٠-١٩٧٦م) خلفاً له في رئاسة الوزراء. وقد استقرَّت مهمَّة تون عبد الرزاق على إجراء مصالحة موسَّعة بين الأحزاب السياسية وشرائح المجتمع الماليزي، وأفرزت هذه المصالحة حزب ائتلاف عريض، شمل أحزاباً للمعارضة عدَّتها شريكاً مهمًّا للحكومة الجديدة. إلى جانب ذلك، دفعت هذه الأحداث جميع الأحزاب إلى المطالبة بإجراء تعديل في الدستور ينصُّ على تجريم النعرات العنصرية وتحريم إثارتها، مما أدَّى إلى منح كامل الحرية للمواطنين في تعليم لغاتهم، وممارسة دياناتهم بالطريقة التي تتناسب مع كل عرق من أعراق المجتمع.

مثل هذه التغييرات الداخلية التي أعقبتها زيارة تون عبد الرزاق إلى الصين سنة ١٩٧٤م أدَّت إلى انقشاع الغيوم التي كانت تخيِّم على العلاقات الصينية الماليزية، مما أفضى إلى استقرار العلاقة بين البلدين. فوضعية ماليزيا أصبحت تختلف عن وضعية إندونيسيا. لأن في حالة ماليزيا أصبح معظم الماليزيين من أصول صينية يتمتَّعون بالمواطنة الحقيقية سنة ١٩٧٤م[٦].

لقد شكَّلت أحداث ماي ١٩٦٩ منعطفاً مهمًّا في رسم ملامح مستقبل التنمية

سكن سلطنات ماليزيا ويدينون في الغالب بالإسلام؛ حيث يعدُّ الإسلام دين الدولة، ويدين به ٦٠,٤٪ من السكان، أما الصينيون فيشكِّلون ٢٤,٥٪؛ والهنود يشكِّلون ٧,٢ ٪؛ هذا إضافة إلى أقليات آسيوية وأوربية. اللغة الوطنية الأم هي بهاسا ملايو Bahasa Melayu، أما اللغة الإنجليزية الأكثر استعمالاً في المعاملات التجارية والإدارية فتعدُّ اللغة الرسمية الثانية، تليها اللغات الصينية والتاملية. وقد حصلت ماليزيا على استقلالها من المستعمر البريطاني بتاريخ ٣١ أغسطس ١٩٥٧.

(١) محمد السيد سليم (١٩٩٩)، الإسلام والتنمية في ماليزيا، في: ماجدة علي صالح (محرر)، الإسلام والتنمية في آسيا، (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية)، ص ١١٩.

(2) See: M. Bakri Musa (2002), Malaysia in the Era of Globalization, (Lincoln: Writers Club Press,), p 309.

(3) See: Encyclopedia of Dr. Mahathir Bin Mohamad (2004), (Kuala

الاقتصادية في ماليزيا، ويعدُّ هذا التاريخ النقطة الرئيسة التي انطلق منها محاضير لما تسلَّم الحكم بعد عقد ونيِّف من هذه الأحداث، وداخلها أيضاً تمَّ تشكيل العقل السياسي والاقتصادي لمحاضير محمد. فبعد أن استلم مقاليد الحكم في ماليزيا حتى كانت كيفية إزالة الفارق المادي بين الملايو والصينيين هاجساً يطارده باستمرار. لقد صادف وأن سُئل عن أهمِّ المشكلات التي تسبِّب له الصداع، فكانت إجابته، أن الصداع يأتيني من التفكير في محاولة الموازنة بين تنمية المواطنين الأصليين من الملايويين وغير الأصليين من الصينين والهنود. فالصينيون أثرياء يعيشون في المدن، وقد ألفوا ممارسة حياتهم بهذا الأسلوب، مما يجعلهم أكثر رخاءً، بينما الملايو ألفوا العيش في الريف فهم فقراء، وإذا ما انتقلوا إلى المدن فسيختلف أسلوب معيشتهم، وإذا لم يتأقلموا مع حياتهم الجديدة، فإن الحكومة تترقَّب بانزعاج ما قد ينجم عنه من فشل وتدهور وفوضى(٧).

لقد كانت العقبة الأولى في إزالة هذا الفارق هو أن أبناء الملايو لا يجيدون الأعمال التجارية مقارنةً بالصينيين الذين يجنون من ورائها ربحاً كبيراً، يؤهِّلهم لأن يكونوا في صدارة الترتيب الاجتماعي والاقتصادي. فإذا كانت نسبة كبرى من الصينيين تسيطر على الاقتصاد، وهي تضمُّ شريحة كبرى من رجال الأعمال، فإن نسبة قليلة من نخبة الملايو- في غياب طبقة عريضة من المتعلِّمين- يديرون دفَّة السياسة. ومن هنا جاءت خطَّة إزالة الفوارق في شكل:(٨)

١. إنشاء شركات مملوكة للدولة تشارك فيها بأسهم نيابة عن أبناء الملايو والبوميبوترا Bumiputra (= أبناء الأرض من قومية ملايوية والسكان المحليين بولايتي صباح وسرواك).

٢. استغلال احتياطي البترول الذي تحتكره الدولة.

٣. إنشاء وكالات ائتمان.

٤. تقديم رأس المال سلفة بواسطة منح وقروض ميَّسرة لأبناء الملايو والبوميبوترا.

٥. شراء الأراضي المملوكة من جانب وكالات الائتمان لجميع الأطراف.

أيضاً، ساعد النظام الملكي الدستوري الحكومات الماليزية المتعاقبة على بناء صرح الدولة، والتوجه مبكِّراً نحو التنمية. فالسلاطين قبل الاستقلال كانوا يشكِّلون عقبة أمام تحقيق الوحدة والتنمية. فضلاً عن ذلك، فإن إقطاعية السلاطين قد أسهمت في تعميق الخلافات وتوسيع النزاعات داخل مجتمع الملايو، إلاَّ إنه بعد الاستقلال أصبحت ماليزيا دولة اتحادية، يتولَّى شؤنها ملكٌ ينتخبه مجلس السلاطين لمدة خمس سنوات، أما الحكومة الماليزية التي يغلب عليها الطابع البرلماني فقد استفادت من نهاية عهد حكم السلاطين المطلق، مما أتاح لها هامشاً كبيراً للتحرُّر من العقائد الإيديولوجية المغلقة، كما أتاح الشعب الماليزي لحكوماته حرية نبذ كل ما يمتُّ للشيوعية والاشتراكية من صلة، ومثل هذا المنعطف الجديد جعل القيادة السياسية أكثر براجماتية في توجُّهاتها الإنمائية. لقد كانت الخصخصة تشكِّل إغراءً اقتصادياً للمشروعات التي تتطلَّع إلى تحقيق المزيد من المكاسب المادية،

Lumpur: Darulfikir), Vol.5, pp 34-.

(٤) برتل أولمان (٢٠٠٢)، ما حاجة الإمبراطور إلى الياكوزا؟ مدخل لنظرية ماركسية عن الدولة اليابانية، ترجمة: سعد زهران، (الكويت: مجلة الثقافة الجديدة، ع١١١، مارس-أبريل)، ص ١٣٥.

(٥) جاءت هذه الأحداث نتيجة أعمال شغب عرقية بين أبناء الملايو والصينيين، فلم يرق للعناصر الصينية المعارضة أن يسيطر أبناء الملايو على الإدارة والشؤون السياسية في حكومة تنكو عبد الرحمن. وقد اشتعلت أعمال الشغب بعد أن فاز حزب التحالف (= المنظمة الوطنية لاتحاد الملايو والاتحاد الماليزي الصيني وحزب المؤتمر الهندي) بأقل من ثلثي مقاعد البرلمان الفيدرالي سنة ١٩٦٩ وبأقل نتيجة من انتخابات ١٩٦٤؛ مما أدى بأحزاب المعارضة ذات النزعة العنصرية، والتي لم تكن ملايوية، إلى الاحتفال في

وهذا ما دفع بمحاضير محمد إلى القول إن منهج الخصخصة الذي تبنَّته الحكومة لم يصطدم بمعارضة قوية من أحد(٩).

كان المجتمع الماليزي مهيَّئاً لمثل هذه التغييرات، فرفضه للاتجاهات الإنمائية المغلقة، قد أزال الحواجز أمام القيادة السياسية للتوجُّه شرقاً. وقد نجحت الخصخصة تماماً في إنعاش الاقتصاد الياباني، ونتائجها كانت مثمرة للغاية، ولعل أبناء الملايو الذين كانوا يرزحون تحت وطأة الفقر، قد رحَّبوا بمثل هذا التوجُّه الاقتصادي، أما المواطنون غير الأصليين من الصينيين فقد شجَّعوا مثل هذه الخطوة التي كانت وراءها دوافع مادية تتعلَّق بتراكم ثرائهم، إلى جانب دوافع إيديولوجية تتعلَّق بانتمائهم للصين التي قامت بتحسين علاقاتها الديبلوماسية والتجارية مع اليابان. وتعَدُّ زيارة محاضير محمد لليابان بعد أن انتخب رئيساً للوزراء دافعاً جوهرياً إلى تبنِّي سياسة الاتجاه شرقاً، كما دفعت أحداث الشغب العنصرية عام ١٩٦٩ بالبلاد إلى تبنِّي سياسة جديدة تهدف إلى تقليص الفجوة الاقتصادية بين المواطنين الماليزيين الأصليين، وذوي الأعراق الصينية الذين يسيطرون على أنشطة الأعمال الحرة(١٠).

2.1 ماليزيا المتحدة Malaysia Incorporated

لقد عرف الاقتصاد الياباني طريقه إلى الانتعاش في ظلِّ الشراكة الذكية القائمة بين الحكومة ورجال الأعمال الأجانب. وقد أطلَق الغرب على هذا المشروع اسم اليابان المتحدة Japan Inc، لأن الرأسمالية الغربية لا تقوم على أساس الشراكة بين الحكومة والقطاع الخاص. لقد أدَّى هذا التعاون بين الحكومة اليابانية والقطاع الخاص إلى زيادة النمو الاقتصادي لليابان، وتحقيق سيولة مالية كبرى، إلى جانب جني مكاسب مادية ضخمة استفاد منها الطرفان. كما استفاد المجتمع الياباني من عائدات هذه الشراكة، في شكل تعليم وتدريب ورعاية صحية ومشاركة فعالة في قوة العمل.

لقد كانت الحكومة الماليزية بقيادة محاضير محمد قلقةً بشأن وضع الملايو الاقتصادي، مما حدا بها إلى التفكير في البحث عن شراكة اقتصادية تسهم بفعالية في تقليص التباين المادي بين المواطنين الأصليين وغير الأصليين. فالمكاسب المادية التي حقَّقها الشعب الياباني من وراء مشروعات اليابان المتحدة، إلى جانب الوضع المتخلف للاقتصاد الماليزي، كانت سبباً في ولادة ماليزيا المتحدة. ومن منطلق أن ماليزيا تؤمن بأن الأعمال الحرَّة تساعد على زيادة دخل الحكومة، فقد طبَّقت ماليزيا فكرة (اليابان المتحدة)، وتبنَّت مشروع (ماليزيا المتحدة)، وبدأت تتعامل مع كل رجل أعمال معاملة الصديق، فإذا نجح رجل الأعمال زاد دخل الحكومة، ونما الاقتصاد الوطني، واستفاد الناس بالحصول على الوظائف، وزاد رخاء البلاد(١١).

لقد اتَّخذت الحكومة الماليزية قراراً سنة ١٩٨٢ بالدخول في الخصخصة، ثم أتبعها بعد ذلك أنموذج ماليزيا المتحدة، المتمثِّل في مشاركة القطاع العام

العاصمة كوالالمبور بشكل، عدَّه الملايويون، عملاً استفزازياً لمشاعرهم كونهم أبناء الأرض الحقيقيين. وقد نجم عن ذلك فرض حالة الطوارئ وتعطيل البرلمان وتشكيل قيادة المجلس القومي للعمليات.

(6) See: Hou Kok Chung and Yeoh Kok-Kheng (2005), Malaysia, South East Asia and the Emerging China: Political, economic and Cultural Perspective, (Kuala Lumpur: Institute of china studies, University of Malaya, 1st Ed), p 7.

(7) See: Mahathir Mohamed (2001), Reflections on Asia, (Kuala Lumpur: Millennium Books), p 124.

(8) See: Encyclopedia of Dr. Mahathir Bin Mohamad (2004), (Kuala Lumpur: Darulfikir), pp 15-16.

(9) Ibid., pp 17-

والقطاع الخاص، بهدف الإسراع في النمو الاقتصادي[١٢]. ومن شروط هذه الشراكة أنه في حالة خسارة الشركة، فإن الحكومة لن تحصل منها على تعويضات مالية، مما يجعل الحكومة حريصة على نجاح الشركة ورفاهية المجتمع، وبهذا تكون الخصخصة قد أسهمت، إلى جانب ماليزيا المتحدة، في تطوُّر البلاد. لأن ماليزيا المتحدة تعني، أيضاً، الشراكة بين الملايو والأجناس الأخرى في المجتمع الماليزي. فإذا كان الصينيون قد استفادوا من الخصخصة بحكم ثرائهم وشرائهم للأسهم، فإن الملايو قد استفادوا، أيضاً، من الشراكة بين الحكومة والقطاع الخاص، والذي تحصل منه الحكومة الماليزية على ٣٠٪ من الأرباح التجارية. لقد اشترطت الحكومة الماليزية على القطاع الخاص امتلاك حصة قليلة من الشركات التي يتمُّ خصخصتها، فلم تكن ماليزيا في حاجة لبيع أصول أو ممتلكات حكومية للأجانب للحصول على عملات أجنبية من أجل سداد ديون خارجية، ومن هنا اشترط برنامج الخصخصة بيع الكيانات الحكومية للماليزيين، وخصوصاً للملايو، لكي تشجِّعهم على الدخول السريع في إنجاز المشروعات الضخمة[١٣].

وقد اتَّبعت ماليزيا في تنميتها الاقتصادية مجموعة من الخطط الإنمائية بلغت حتى الآن تسع خطط، مكَّنتها من تحقيق معدلات نمو عالية، وجنَّبتها الوقوع في شَرَكِ منطقة التغريب التي قد تنجم عن التغيير البنيوي السريع. وأهم هذه السياسات الإنمائية ما يلي:

أ- السياسة الاقتصادية الجديدة 1971-1990 (New Economic Policy)

تتميَّز الجِدَّة في هذه السياسة أنها جاءت لمحو آثار ١٩٦٩ الدامية، وهي في مجملها دعوة لطي الصفحة القديمة المشوبة بالصراعات العرقية. وقد أخذت هذه السياسة على عاتقها هيكلة المجتمع الماليزي، وجعلت من أولوياتها إعادة توزيع الثروة ومحاربة الفقر والأمية وتوحيد المجتمع، وتحفيز النمو الاقتصادي السريع، وقد كانت أهم نتائج هذه السياسة الإنمائية هو توفير الاستقرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي. أيضاً قامت هذه السياسة على التقليل من الفقر وتخفيضه من مستوى ٤٩٪ سنة ١٩٧٠ إلى ١٦٪ سنة ١٩٩٠[١٤].

ب- سياسة التنمية القومية 1990-2000 (National Development Policy)

لقد اهتمَّت هذه السياسة الإنمائية المتزامنة مع التطور التكنولوجي في العالم بالعناية بالإنسان الماليزي، أي الاهتمام بالموارد البشرية وتنميتها، إلى جانب تكثيف أساليب التعليم المتطوِّر وإدخال البرامج العالمية في مجالات العمل والتدريب. أيضاً، اعتمدت هذه السياسة الإنمائية على الاحتمالات التي يعرضها القطاع الخاص والاستفادة منه في تمويل البنية التحتية، والعمل على تعزيز مشاركة الملايو في عملية التنمية الاقتصادية. وقد أدرجت الخطَّة الماليزية السادسة (١٩٩١-١٩٩٥) Sixth Malaysia Plan ضِمن سياسة التنمية الوطنية. وركَّزت على تضييق الفجوة بين الادخار والاستثمار، بهدف تحقيق نمو اقتصادي

18.
(10) See: Mahathir Mohamad (2001), op. cit., pp 36-37.
(11) Ibid., p 35.
(12)See: Jomo K. S (ed.) (1994), Japan and Malaysian Development: In the shadow of the rising sun, (London and New York, Routledge), p 10.
(13)Mahathir Mohamad (2001), The Malaysian Currency Crisis: How and why it Happened, (Kuala Lumpur: Pelanduk Publications), p 14.
(14)See: Jomo K. S, Development Planning in Malaysia (1999): A critical Appraisal, In: B.N. Ghosh & Muhammad Syukri Salleh (eds.), Political Economy of Development in

مناسب ومستقر، وذلك بتعزيز دور القطاع الخاص، واستهدفت هذه الخطَّة ما يلي[١٥]:

١. زيادة فعالية الاستثمار، وتكثيف الجهود لتحسين الهياكل الاجتماعية، خصوصاً تنمية الموار البشرية، وتنشيط البحث والتطوير R&D.

٢. تحسين التنافسية الاقتصادية والإسراع في عملية التنمية الصناعية.

٣. تحريك الادخار في تجاه القطاعات الإنتاجية.

ج- الرؤية المستقبلية 2020 (Vision 2020)

تقوم هذه الرؤية على استشراف المستقبل، بحيث يتمُّ تصميم مجتمع متقدِّم تقنياً، بإمكانه أن يرتقي بماليزيا إلى مصاف الدول المتقدِّمة سنة ٢٠٢٠، وتحقيق أهداف هذه الرؤية رهن بنمو اقتصادي يصل إلى ٧٪ حتى غاية ٢٠٢٠. وقد تزامنت هذه الرؤية مع الدعوة إلى العمل على إنجاح مشروع المالتميديا Multimedia Super Corridor والذي يسعى إلى تحويل مدينة سايبرجايا Cyberjaya الصناعية إلى بؤرة تكنولوجية تتجمَّع حولها شركات العالم العملاقة، حيث يسهر على إنجاح هذه الرؤية كلٌّ من القطاع العام والقطاع الخاص المنضوي تحت المجموعة الصناعية الحكومية الماليزية للتكنولوجيا العالية MIGHT، التي أسَّسها المجلس الماليزي للأعمال التجارية MBC، والمجلس القومي للبحث والتطوير. وتهدف رؤية ٢٠٢٠ إلى إنجاز الأهداف التالية[١٦]:

١. بناء دولة ماليزية متحدة وقوية.

٢. مجتمع ماليزي متقدِّم.

٣. مجتمع ناضج ديموقراطياً.

٤. تنمية مستقرة.

٥. اقتصاد منافس وديناميكي وقوي ومرن.

أما استراتيجية رؤية ٢٠٢٠ فتتطلَّع إلى ما يلي[١٧]:

١. قيادة الصادرات للنمو وقوى السوق الحر.

٢. تكثيف الصناعات التكنولوجية.

٣. تكثيف المعرفة والحصول على التكنولوجيا العالية.

٤. العالمية.

٥. التصنيع السريع.

إلى جانب ذلك، عرضت الحكومة الماليزية الجديدة الخطَّة الإنمائية التاسعة (٢٠٠٦-٢٠١٠ Ninth Malaysia Plan) وبتكلفة قيمتها ٥٤ مليار دولار، متطلِّعةً في ذلك إلى تحقيق نمو اقتصادي يصل إلى ٦٪ حتى عام ٢٠١٠، وتأمل هذه الخطَّة تقليل الهوَّة بين مناطق الحضر الغنيَّة وقرى الريف الفقير. واستهدفت هذه الخطَّة الإنمائية الإنجازات الآتية[١٩]:

١. بذل الجهد اللازم لزيادة الإنتاج الزراعي.

٢. خلق موارد جديدة للنمو مع تعظيم مشاركة القطاع الخاص في عملية التنمية.

Malaysia, (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributions Sdn. Bhd), p 92.

(15)See: Teh Hoe Yoke and Goh Kim Leng (1992), Malaysian's Economic Vision: Issues & Challenges, (Selangor: Pelanduk Publications), pp 2-3.

(16)Poon Wai Ching (2004), The Development of Malaysian Economy, (Selangor: Prentice Hall, 1st Ed), p 25.

(17) Ibid., p 25.

(18) http://www.mtc.com.my/news/apr002.htm (15 January 2007)

(19) See:Poon Wai Ching (2004), op. cit., p32.

٣. توسيع قاعدة النشاطات الإنتاجية.

٤. تنويع العمل وتقوية السوق، وتعزيز المنشآت الصغيرة للفلاَّحين والصيادين.

٥. تحسين نظام الخدمات.

لقد أسهم الدخل القومي والفردي في إنجاح الخطط الإنمائية الماليزية المتعاقبة، وأنعش المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية والبيئية، حيث نلاحظ في الجدول رقم (١) المشاركة القوية للمرأة في الحياة الاقتصادية، والرعاية الصحية المتطورة، والإنفاق على التعليم، ومحو الأمية، وتداول الصحف بشكل مكثَّف، والحفاظ على مساحة الغابات. وهذا كله ناتج عن رعاية الإنسان الماليزي واحترامه إنمائياً على الأقل.

الجدول رقم (١)

الدخل القومي والفردي وأثره في التنمية الاقتصادية الماليزية
2004-1995

المؤشرات الاقتصادية	1995	2003
الناتج المحلي الإجمالي (مليون دولار)	88830	103250
الناتج المحلي الإجمالي (للفرد بالدولار)	4362	4227
الميزان التجاري (مليون دولار)	-8644	7190
السياح القادمون (بالألف)	7469	13292
البطالة كنسبة مئوية من القوى العاملة	2.8	3.5
المشاركة في قوة العمل - النساء البالغات (٪)	46.8	46.7
المشاركة في قوة العمل - الرجال البالغون (٪)	80.9	83.3
العمالة في القطاع الصناعي (٪)	32.3	32.2
العمالة في القطاع الزراعي (٪)	20.0	18.4
المؤشرات الاجتماعية		1995-2004
متوسط العمر المتوقع عند الولادة (نساء ورجال) (السنة)		71/ 76
الإنفاق الحكومي على التعليم (٪ من الناتج المحلي الإجمالي)		8.5
التسجيل في المدارس الابتدائية والإعدادية (إناث وذكور) بـ(001)		84/81
المستوى الثالث للطلاب (إناث وذكور) ٪ من المجموع		51/49
تداول الصحف (لكل ألف مواطن)		158
البيئة		1995-2004
(مساحة الغابات (٪ من مساحة الأرض		59

المصدر من: World Statistics (2006)، Pocket Book، United Nation، New York، p.116.

أما الجدول رقم (٢) فيشير إلى أن الخطَّة الماليزية الثامنة Eighth Malaysia Plan (٢٠٠٠- ٢٠٠٥) قد حقَّقت أهدافها إلى حدٍّ ما، وذلك على

الرغم من بعض التحوُّلات الإقليمية والكونية التي تزامنت مع البدايات المبكِّرة لهذه الخطَّة، حيث أثَّرت في شروطها الإنمائية، وقد تمثَّلت هذه العوائق في أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ومرض السارس SARS واحتلال العراق في مارس ٢٠٠٣. وقد استقرَّ متوسط معدل النمو السنوي عند ٤,٥٪، مع نمو في الصناعة والصادرات، إلى جانب تحسين مستوى المعيشة، وانخفاض في التضخم والبطالة. أما الخطة الماليزية التاسعة فتستهدف تحقيق معدل سنوي يصل إلى ٦٪، وزيادة دخل الفرد سنوياً إلى ١٤٠٠٠ دولار أمريكي مع نهاية ٢٠١٠.

الجدول رقم (٢)

الناتج المحلي الإجمالي الناجم عن الصناعة الأولية الماليزية، 2000-2010

	مليون رينجيت			متوسط معدل النمو السنوي (٪)		
	أسعار 1987			المخطط الماليزي الثامن		المخطط الماليزي التاسع
	2000	2005	2010	الهدف	المنجَز	الهدف
الزراعة، الغابات والصيد	18،662	21،585	27،518	2	3	5
الصناعات التعدينية والتحويلية	15،385	17،504	20،675	2.9	2.6	3.4
التصنيع	67،250	82،394	113،717	4	4.1	6.7
الإنشاءات	6964	7133	8451	2.5	0.5	3.5
الخدمات	113،408	152،205	208،086	5.2	6.1	6.1
ومنها						
الخدمات الحكومية	14،331	19،831	24،759	4.5	6.7	4.5
التجارة والخدمات غير الحكومية	99،077	132،374	183،327	5.3	6	7
القيمة الشرائية	210،557	262،029	351،297	4.2	4.5	6

المصدر من: Ninth Malaysia Plan

.See: The Report: Malaysia 2007، Oxford Business Group، p 52

3.1 مؤشِّرات الأداء الاقتصادي: العوائد والفوائد

بدأت ماليزيا تجربتها في التنمية الاقتصادية بإنتاج سلع أولية بدائية، مثل المطَّاط والقصدير وزيت النخيل والأخشاب. فنصيب الأراضي الزراعية من مساحة البلاد شكَّل ١٦٪ واستوعب ٣٥٪ من القوى العاملة. وقد تطوَّر الاقتصاد الزراعي فأصبح يسهم بنحو ٢١٪ من الناتج المحلي، أما زيت النخيل المسعَّر بالدولار، والذي تعَدُّ ماليزيا أول منتج عالمي له، كان يعادل ١٠٪ من صادرات

ماليزيا سنة ١٩٨١. فقد أسهم زيت النخيل بنسبة ٣٥٪ في القطاع الزراعي سنة ٢٠٠٥م. وأصبح القطاع الزراعي في فترة ١٩٩٦ و٢٠٠٠ يشكل القطاع الأكثر إسهاماً في تنمية الاقتصاد بعد التصنيع والخدمات التصنيعية. لقد حقق القطاع الزراعي إنجازات ضخمة، خصوصاً فيما يتعلَّق بتنمية المورد البشري في المناطق الزراعية، وأسفرت السياسة الإنمائية الماليزية في مجالات الزراعة عن الأهداف الآتية[٢٠]:

١. تعزيز الأمن الغذائي.
٢. زيادة الإنتاجية والمنافسة في هذا القطاع.
٣. تعميق الروابط مع القطاعات الأخرى.
٤. إنشاء موارد جديدة لتنمية القطاع.
٥. حفظ واستعمال الموارد الطبيعية بشكل سليم ومناسب.

وفي الوقت الذي كانت فيه ماليزيا منتجة لسلع لا تبيع منها سوى سلعتين (المطَّاط والقصدير)، قرَّرت الدخول في التصنيع، وهي تفتقد إلى مهارات التصنيع، ولكن في ظلِّ الإرادة السياسية تمكَّنت السياسة الاقتصادية الجديدة من إحراز النجاح، حيث أفرزت مجتمعاً بعيداً عن أعمال التمرُّد والفوضى، فضلاً عن أن ماليزيا نجحت في اقتحام مجالات صناعة السيارات[٢١] مثل برتون ساغا Proton Saga وهي أول سيارة ماليزية تظهر في السوق سنة ١٩٨٣، بمشاركة ميتسوبيشي Mitsubishi، إلاَّ أنَّ ٧٠٪ من أجزائها تصنع في ماليزيا، ثمَّ أعقبتها بعد ذلك برتون إسوارا Proton Iswara عام ١٩٩٢ وهي سيارة تعمل بالديناميكا الهوائية، وسيارات أخرى مثل برودوا Perodua ثمَّ تلتها برتون ويرا Proton Wira وهي متطوِّرة تكنولوجيا، وتلتها السيارة واجا Waja وهي سيارة فخمة وضخمة أثبتت ماليزيا من خلالها أنها قادرة على استيعاب التكنولوجيا والاستفادة من الآخرين الأكثر تطوُّراً [٢٢].

وقد أسهم قطاع التصنيع في الإنتاج المحلِّي الإجمالي بنسبة ١٦٪ عام ١٩٧٠ وقفز إلى ٣٤٪ عام ١٩٩٦[٢٣]. إلى جانب ذلك، احتلت الصناعات الإلكترونية مكاناً متميِّزاً في مشروعات ماليزيا المتحدة، مما ساعد على امتصاص البطالة، وتحسين إنتاجية العمل. وقد استفاد المواطنون من هذه التغييرات الجديدة، بزيادة دخولهم، وتوزيع الثروة بطريقة ترضي أبناء الملايو إلى حدٍّ ما. كما تميَّزت فترة التسعينيات من القرن الماضي بتنامي نفوذ القطاع الخاص، في ظلِّ مراقبة الحكومة الماليزية لمدخلات ومخرجات هذا النشاط الاستثماري. ونجمت عن هذه المراقبة مطالب تصبُّ في خدمة المجتمع الماليزي، وأهمُّها[٢٤]:

١. تنشيط عمليات النمو الصناعي.
٢. تعميق التوجُّه التصديري في عمليات التصنيع.
٣. تحديث البنية التحتية للاقتصاد الماليزي.
٤. مزيد من التعاون الإقليمي في إطار مجموعة بلدان كتلة الآسيان.
٥. تطوير طبقة من رجال الأعمال الماليزيين من ذوي الأصول الملايوية.

(20)See: Zawawi Bin Yosoff (2002), Malaysia, In: Takako Kojima (ed.), Human Resources Development Agriculture, (Tokyo:Institute of oriental Culture, University of Tokyo), p 178.
(21) See: Mahathir Mohamad (2000), Managing the Malaysian Economy, (Kuala Lumpur: Pelanduk Publications), p 153.
(22) See: Kit G. Machado (1994), Proton and Malaysian's Motor Vehicle Industry: national industrial policies and Japanese regional production strategies, In: Jomo K. S, op. cit., p 300.
(23) Mahani Zainal Abidin (2003), Economic Government in Malaysia and Its links with the Asia Crisis, In: Yasutami Shimomora (ed.), the Role of Government in Asia, (Tokyo: Japan Institute

من جهة أخرى أسهمت الخطط الخمسية والخطط المستقبلية الأخرى في رفع معدلات النمو، وساعدت على حلِّ كثير من المشاكل الاجتماعية والسياسية. كما باشرت ماليزيا العمل في "الخطَّة الصِّناعيَة الأم الثانية" Second Industrial Master Plan، وتتميَّز هذه الخطَّة بتطوير صناعات دقيقة، والتخطيط لتكنولوجيا المعلومات ولمعابر الوسائط المتعددة بوصفها قطاعات استراتيجية ذات أولوية في القطاع التكنولوجي الماليزي، ومن بين الخدمات والمنتجات التي يتمُّ تطويرها الإنتاج السينمائي، ووسائل النشر الإلكترونية، وأكشاك المعلومات العامة في الذكاء، وتصنيع الرقائق الخشبية وفق الطلب، وبرامج وأجهزة تشغيل الكومبيوتر عن طريق معابر الوسائط المتعددة والاتصالات[٢٥]، وكل هذا التحول الكبير في العقلية الماليزية أمكنه أن يجعل ماليزيا قاعدة تصنيعية ضخمة في القرن الواحد والعشرين.

لقد أسفرت سياسة الاتجاه شرقاً عن تطوُّر نصيب قطاع الصناعة التحويلية من الناتج المحلي الإجمالي والعمالة. فالقيمة المضافة لقطاع الصناعة التحويلية بوصفها نسبةً من الناتج المحلي الإجمالي قد ارتفعت من ١٣,١٪ عام ١٩٧٠ إلى ٣٣,١٪ عام ١٩٩٥، بينما ارتفعت العمالة في قطاع الصناعة التحويلية من ٤٤٨ عاملاً سنة ١٩٧٠ إلى ١،٩٩٧,٠٠٠ عاملاً سنة ١٩٩٥[٢٦]. كما أسفرت عن تأسيس قاعدة بشرية صلبة، تمثَّلت في تعليم أفراد الشعب، وتحريك أعداد ضخمة من المواطنين لمستويات جديدة من الطموح والأداء، في ظلِّ معدل نمو يصل إلى ٦,٧٪ سنوياً، مما ساعد ماليزيا على تشكيل اقتصادها بشكل حقيقي[٢٧]. وفي الثمانينيات شكَّلت السلع الصناعية ٢١٪ من صادرات ماليزيا، وفي عام ١٩٩٥ شكَّلت ٧٩,٥٪[٢٨]. كما نجحت ماليزيا، في ظلِّ التوجُّه شرقاً، في محاربة التضخُّم ما بين ١٩٧٠ و١٩٩٠. فعندما نما الاقتصاد بمعدل ٦,٧٪ سنوياً كان معدل التضخُّم ٢,٩٥٪. وفي فترة التسعينيات المتزامنة مع فترة النمو الكبير اقترب معدل النمو من ٩٪، ونجحت ماليزيا في تخفيض معدل التضخُّم إلى ٣,٨٪[٢٩].

ووفقاً لتقرير البنك الدولي عن التنمية في العالم سنة ١٩٩٥ و١٩٩٧ فقد ارتفع متوسط دخل الفرد من ١٩٤٠ دولاراً أمريكياً سنة ١٩٨٨ إلى ٣٨٩٠ دولاراً أمريكياً سنة ١٩٩٥، بينما ارتفعت نسبة القطاع الصناعي من الإنتاج الصناعي المحلِّي من ٢٥٪ سنة ١٩٦٥ إلى ٤٣٪ سنة ١٩٩٥، كما حقَّقت ماليزيا معدلات استثنائية للادخار، فقد وصل معدل ادخارها المحلِّي قبل الأزمة المالية إلى ٣٩,٧٪ مما جعل فجوة الموارد المحلِّية مرتفعة نتيجة لارتفاع معدل استثمارها المحلِّي، بينما بلغ معدل ادخارها ٤٣,٤٪ سنة ٢٠٠٤، وهي نسبة استثنائية في العالم[٣٠]. إلى جانب ذلك، جنَّب الادخار المحلِّي ماليزيا من الوقوع في فخِّ المديونية، بعد أن تمكَّنت من تخفيض أعباء خدمة الدين العام الخارجي بوصفها نسبةً من حصيلة الصادرات السلعية والخدمية. فقد بلغ معدل خدمة الدين الخارجي ٣٠,٤٪ سنة ١٩٨٥ ثم انخفض إلى ٧,٥٪ سنة ١٩٩٥، مما أدَّى

International Affaires), p 320.

(٢٤) محمود عبد الفضيل (٢٠٠٠)، العرب والتجربة الآسيوية، مرجع سابق، ص ٤٢.

(25) See: Mahathir Mohamad (2000), op. cit., p 192.

(٢٦) ينظر، محمود عبد الفضيل (٢٠٠٠)، العرب والتجربة الآسيوية: الدروس المستفادة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١)، ص٤٣.

(27) See: Mahathir Mohamad (2000), op. cit., pp 169-170.

(28) Ibid., p 171.

(29) Ibid., p 173.

(30)See: Key Indicators 2005: Special Chapter, Labor markets in Asia, Promoting Full, Productive, and Decent Employment, (Manila: Asia Development Bank, 2005), p 28.

بصندوق النقد الدولي إلى الإشادة بالإدارة المالية في ماليزيا. فقد حقَّقت ماليزيا ناتجاً إجمالياً محلِّياً قدره ٨٨,٨٣٠ مليار دولار سنة ١٩٩٥، وناتجاً قدره ١٠٣,٢٥٠ مليار دولار سنة ٢٠٠٣[٣١]. وإلى جانب تحقيق نمو اقتصادي نسبته ٤,٥ ٪ سنة ٢٠٠٣ أسهم قطاع السياحة الذي احتلَّ المرتبة الثالثة في آسيا بمبلغ قدره ٢٥ مليار رينجيت في الدخل القومي الماليزي لعام ٢٠٠٢، أما شركة بتروناس PETRONAS للنفط فقد بلغت عائداتها أكثر من ٢١ مليار دولار سنة ٢٠٠٣. وقد ارتفع نمو الناتج المحلِّي الإجمالي ٥,٩ ٪ سنة ٢٠٠٦ مقارنةً بـ ٥,٢ ٪ سنة٢٠٠٥[٣٢].

لقد تمكَّنت ماليزيا من تحقيق معدلات إنمائية مرتفعة على الرغم من زيادة التضخم التي نجمت عن تأثر اقتصاد ماليزيا بالحروب المشتعل أُوارها في العالم العربي والإسلامي، وارتفاع أسعار النفط، والتراجع الواضح للدولار الأمريكي. كما هو واضح في الجدول رقم (٣).

الجدول رقم (٣)

تطور الدخل القومي والفردي: ماليزيا

2006-1999

2006	2005	2004	2003	2002	2001	2000	1999	
3.61	3.06	1.45	1.10	1.8	1.4	1.5	2.7	التضخم (٪)
3.67	3.79	3.80	3.80	3.80	3.80	3.80	3.80	سعر الصرف بالدولار الأمريكي
5.90	5.10	7.10	5.20	4.10	0.3	8.5	5.8	الناتج المحلي الإجمالي (النمو الحقيقي٪)
148،941.16	130،586.81	118،318.16	103،161.05	94،910.0	87،540.0	89،659.0	79،037.0	الناتج المحلي الإجمالي (مليون دولار)
5،598.19	5،003.86	4،625.22	4،118.45	3،869.54	3،825.9	3،993.7	3،581.5	نصيب الفرد بالدولار

المصدر: اُقتطِع هذا الجدول من:

World Economic Fact book: Malaysia، 2002/2003، 2004/ 2005، 2007/2008.

وعلى الرغم من أن ماليزيا انطلقت في مشاريع ضخمة خاصة بالبنية التحتية كلَّفتها آلاف الملايين، إلاَّ أنه لم تكن هناك زيادة في القروض الأجنبية، ولأنها تمكَّنت من تمويل هذه المشروعات من مصادر وطنية فقد تخلَّص القطاع الخاص من أعباء القروض الكبيرة. فالنظام المالي في ماليزيا يفيض بالسيولة المالية، وفي ظلِّ دفع أسعار فوائد منخفضة، ساعدت القروض الوطنية على تغطية الجزء الأكبر من الاحتياجات المالية للقطاع الخاص[٣٣]. فقبل الأزمة المالية التي عصفت بآسيا كان استقرار العملة عند حوالي ٢,٥ رنيجيت ماليزي مقابل دولار أمريكي، وزاد إجمالي الناتج الداخلي بنسبة ٨,٥٪ سنوياً لمدَّة عشر سنوات متتالية، ووصل إجمالي التجارة الخارجية لأكثر من ١٥٨ بليون دولار أمريكي، مما جعل ماليزيا، وطبقاً لمنظمة التجارة الدولية، الدولة رقم ١٨ من بين أكبر

(31) See: World Statistics 2005, Pocket Book, (New York: United Nation, 2005), p 116.

(٣٢) ينظر، بحث إلكتروني حول ماليزيا http://siteresources.worldbank.org/INTEAPHALFYEARLYUPDATE /Resources/550192-1175629375615/MY-EAP-Update-April2007.pdf East Asia Update, April 2007.

(33) See: Mahathir Mohamad (2001), op. cit., p 15.

الدول المصدِّرة، والدولة رقم ١٧ من بين أكبر الدول المستوردة في العالم. لقد ظلَّت ماليزيا تتمتَّع بفائض مالي، إثر هبوط الدين الخارجي إلى ٤٠٪ من إجمالي الناتج القومي، بينما الحساب الجاري لميزان المدفوعات قد انخفض من ١٠٪ إلى ٥٪ من إجمالي الإنتاج القومي، ووصل التضخُّم أدنى حالاته بنسبة ١٪, ٢(٣٤). وفي الجدول رقم (٤) يتَّضح لنا مدى إسهام الزراعة والصناعة في الناتج المحلي الإجمالي، خصوصاً في القطاع الزراعي الذي حافظ على زيادة وتيرة إنتاجيته أمام التطور التكنولوجي الماليزي الملموس.

الجدول رقم (٤)

إسهام الزراعة والصناعة في الناتج المحلي الإجمالي: ماليزيا 1990-2006

مليون رينجيت

	1990	1995	2000	2002	2003	2004	2005	2006
الناتج المحلي الإجمالي حسب المصدر الصناعي	119082	222473	356401	383213	418769	474048	519451	572555
الزراعة	18120	28809	30647	34432	38971	43949	43361	49865
التعدين	14111	13864	37617	34169	41971	56881	73817	845444
التصنيع	28847	58684	109998	112076	125332	144007	154740	170559

المصدر:

Asian Development Bank،Manila،Key Indicators 2007: Malaysia

من جانب آخر، استفاد الماليزيون من عوائد التنمية في مجال التعليم. إذ بلغ عدد الطلاَّب الماليزيين في الولايات المتحدة الأمريكية ١٧,٠٠٠ طالب ماليزي عام ١٩٩٦، مما جعل ماليزيا في الترتيب السابع لأكبر مجموعات الطلبة الأجانب في الولايات المتحدة(٣٥)، وتحتلُّ المرتبة السادسة عالمياً في الإنفاق على التعليم الابتدائي(٣٦). لقد تمَّ تخصيص ١٣٪ من ميزانية التنمية لدى الحكومة الفيدرالية للتعليم والتدريب، وتعَدُّ هذه نسبة عالية في الإنفاق على التطوير، فهي عالية بالمقارنة مع المعايير الدولية، وتشمل تدريب المدارس والقوى العاملة والمؤسَّسات والنقابات وغيرها(٣٧).

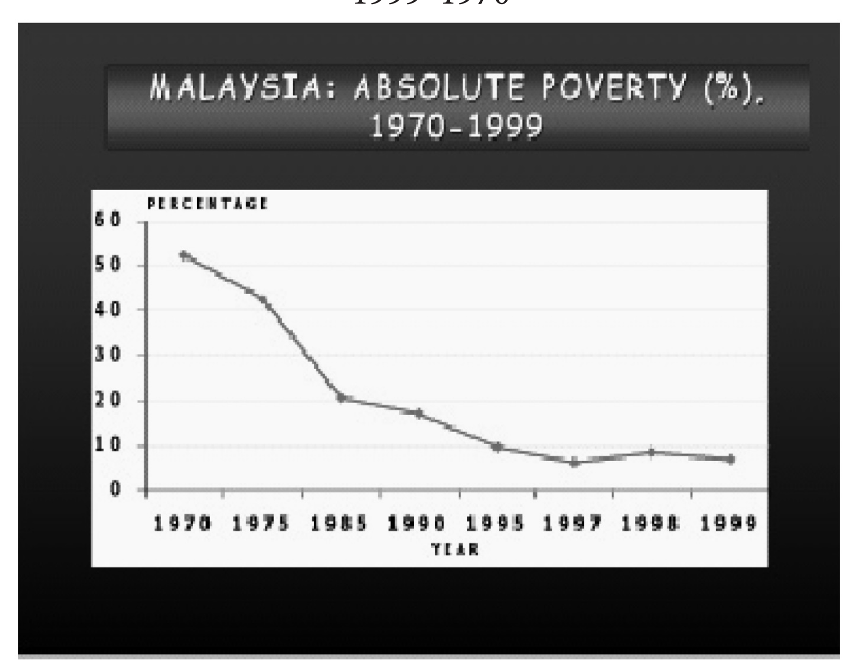
أيضاً، تحسَّن الوضع الصحي للمواطنين الماليزيين، فتوقُّع الحياة للمولود في سنة ٢٠٠٢ ستكون ٧٠ عاماً و٧٥ عاماً مقارنة بـ٦١ عاماً و٦٥ عاماً في ١٩٧٠ للرجال والنساء على التوالي(٣٨). كما انخفضت نسبة الفقر خلال ٣٠ سنة، ففي عام ١٩٧٠ كان معدل الفقر ٥٢,٤٪، وانخفض إلى ٥,١٪ عام ١٩٩٩، وعلى الرغم من التراجع في محاربة الفقر سنة ١٩٩٨، بسبب الأزمة المالية، إلاَّ أنه عاد إلى الانخفاض ابتداءً من سنة ١٩٩٩(٣٩) وفقاً للشكل رقم (١). وعلى الرغم من أن الفقر لم ينخفض بوتيرة سريعة بعد أن سجَّل ٥,١٪ سنة ٢٠٠٢، إلاَّ أنَّ الخطَّة الماليزية التاسعة (٢٠٠٦-٢٠١٠) ركَّزت على محاربة الفقر وتجنيد

(34) Ibid., p 10.
(35) See: Mahathir Mohamad (2000), op. cit., p193.
(36)See: Report Card on Primary Education, (Washington: International Fund Monetary, Finance and Development, June 2005), pp 24-25.
(37)See: Mahathir Mohamad (2000), Science Technology and Creativity, (Kuala Lumpur: Pelanduk Publications), 22.
(38) See: Poon Wai Ching (2004), op. cit., p 12.
(٣٩) ينظر، بحث إلكتروني حول اجتثاث الفقر: التجربة الماليزية: http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/APCITY/UNPAN013994.pdf Distribution Section, Economic Planning Unit, (23 April 2002)

المؤسَّسات الحكومية وشبه الحكومية والأهلية للقضاء عليه نهائياً.

كما درجت ماليزيا على تقديم مساعدات اقتصادية للدول الفقيرة، لإيمانها بأن المساعدات غير المشروطة التي تقدِّمها الدول الغنية لا تستفيد منها الدول الفقيرة فحسب، بل يستفيد منها الطرفان. فاليابانيون المستثمرون في ماليزيا لم يستفيدوا فقط، بل ساعدوا الماليزيين على الازدهار، ومكافأة على هذا الاستثمار تحوَّلت ماليزيا إلى سوق جيد للسلع اليابانية، ومن ثمَّ فإن تقديم المساعدة لتنمية الدول المحتاجة تنطوي على فائدة مزدوجة ومتبادلة. فالمساعدة مشروع ناجح ويكون الكل فيه رابحاً، وكما استفادت اليابان من رخاء ماليزيا، فإن ماليزيا تستفيد من التنمية والرخاء في إفريقيا، إذا ماكانت المساعدة موجهة بدافع الرفاهية الاقتصادية(٤٠).

الشكل رقم (١)
ماليزيا: الفقر المطلق ٪
1999-1970



المصدر: استئصال الفقر: التجربة الماليزية: Poverty Eradication Malaysia's Experience http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/APCITY/UNPAN013994
Distribution Section، Economic Planning Unit، (23 April 2002)

مثل هذه الإنجازات مجتمعة تكون قد ساعدت ماليزيا على الخروج من أزمتها المالية عام ١٩٩٧. وذلك بعد أن اتَّبعت ضوابط تمثَّلت في تجميد حسابات

(40)See: Mahathir Mohamad (2000), Globalization, Smart Partnership and Government, (Kuala Lumpur: Pelanduk Publications), p 49.

الرينجيت في الخارج، واشتراط دخول الرينجيت إلى ماليزيا قبل أن يصبح عديم الفائدة، وتثبيت الحكومة لسعر الصرف عند ٣,٨ مقابل الدولار. وقد ساعد أيضاً على تفادي الأزمة توافر احتياط كبير من النقد الأجنبي، ومضاعفة الصادرات للدول المتقدِّمة، مما أدَّى بمصدِّري زيت النخيل المسعَّر بالدولار الأمريكي إلى تحقيق أرباح ضخمة. وبهذا تكون ماليزيا قد تمكَّنت من انتشال اقتصادها من الوقوع في اشتراطات صندوق النقد الدولي الذي قد تنجم عنها مديونية كبرى، وزعزعة الاستقرار السياسي كما حدث في أندونيسيا. في ظلِّ هذا النجاح الباهر الذي حقَّقته ماليزيا نتيجة الاتجاه شرقاً - ونظراً لالتقاء التعاليم الكونفوشوسية مع التعاليم الإسلامية في أمور تتعلَّق بالالتزام بالعمل المنضبط والشعور القوي بالمجتمع وتحمُّل المسؤولية ورعاية الأجيال وتعليمهم- نلفي محاضير محمد المعجب بالثقافة الصينية وبتعاليم كونفوشيوس، يعتبر أن من بين الدروس المستفادة من أزمة العملة، هو على ماليزيا أن تكون حريصة على إدارة اقتصادها، بحيث لا تسمح أن يتسرَّب إليها الإهمال في المحافظة على قدراتها المالية والاقتصادية. فبإيقاظ الوعي والإخلاص للوطن، تستطيع ماليزيا أن تضمن معدلاً للنمو يؤهِّلها للوصول إلى مراتب الدول المتقدِّمة، كما نتصوَّره في رؤيتنا عام ٢٠٢٠[٤١]، والتي هدفها تصميم مجتمع متقدِّم من الناحية العلمية، وتسويق مجتمع مبتكر يتطلَّع إلى الأمام، ويسهم في الحضارة العلمية والتكنولوجية[٤٢].

ما من شك في أن ماليزيا حققت إنجازات معتبرة ما بعد الأزمة المالية، حيث شجعت الاستثمار الأجنبي، وهدفت من وراء ذلك زيادة عدد الشركات المحلِّية التي تستفيد من هذا التنافس الأجنبي، وتقوية حظوظها في فتح فروع لها في الأسواق الخارجية. فالاستثمار الماليزي في الخارج سنة ٢٠٠٥ بلغ ١٢,٩ مليار رينجيت، أي ما يعادل ٣,٤ مليار دولار، في كل من الصين والدول الأعضاء في رابطة جنوب شرق آسيا. وقد كانت القيادة التجارية من نصيب صناعة الأنسجة والإلكترونيات وزيت النخيل. أيضاً شهدت عمليات التصنيع في البلاستيك والتغليف ومواد البناء حركة خارجية نشيطة، خصوصاً في الصين وفيتنام والفلبين. ففي سنة ٢٠٠٦ وصل المبلغ الإجمالي للتجارة الماليزية ١,٠٧ تريليون رينجيت (٢٨١،٥٨ مليار)، حيث بلغت قيمة الصادرات ٥٨٨،٩٥ مليار رينجيت (١٥٤،٩٩ مليار دولار)، وبلغت الواردات ٤٨٠،٤٩ مليار رينجيت (١٢٦,٤٤ مليار دولار). أما قطاع التصنيع فبلغت قيمته ٢٠,٢ مليار رينجيت (٥,٣٢ مليار دولار)، وقيمة الاستثمارات إلى جانب الخدمات بلغت ٣٣,١ مليار رينجيت (٨,٧١ مليار دولار). بينما نجد الاستثمارات الأجنبية من يناير إلى سبتمبر ٢٠٠٦ قد حقَّقت ٣,٢ مليار رينجيت (٨٤٢،١ مليون دولار)[٤٣]. وتركِّز ماليزيا في تجارتها الخارجية بشكل كبير على الولايات المتحدة، وأيضاً على جيرانها الآسيويين مثل اليابان وسنغافورة والصين وتايوان وكوريا الجنوبية. وتعتمد الصادرات الماليزية على السلع الكهربائية والمكوِّنات الإلكترونية والمطاط وزيت النخيل والقصدير

(41) See: Mahathir Mohamad (2001), op. cit. p 57.
(42) See: Mahathir Mohamad (2000), op. cit., p 25.
(43) See: OBG Talks to Rafidah Aziz, Minister of Internatioanal Ttrade and Industry, In: The Report: Malaysia 2007, Oxford Business Group, p 39.

وصناعة الملابس والنسيج، أما وارداتها فتشمل المواد الغذائية والمواد الأولية والمنتوجات المعدنية والكيمياويات والأدوية والحيوانات والمنتجات الحيوانية والمنسوجات. ويعرض لنا الجدول رقم (٥) الصادرات التصديرية الكبرى وأهم الشركاء التجاريين لدولة ماليزيا.

الجدول رقم (٥)
الصناعات التصديرية الكبرى وأهم شركاء ماليزيا التجاريين، 2003

الصناعات التصديرية الكبرى			الشركاء التجاريين الرئيسيين		
الصادرات (%)		الدول	الصادرات (٪)	الدول	الواردات (٪)
الصناعات التعدينية	62	الولايات المتحدة	20	اليابان	17
الكيمياويات	9	سنغافورة	16	الولايات المتحدة	16
الصناعات الاستخراجية	8	اليابان	11	سنغافورة	12

المصدر من:
World Statistics (2005)، Pocket Book، United Nation، New York، p116.

أما فيما يتعلق بالاستثمارات فإن الوكالة الماليزية للتنمية الصناعية The Malaysia Industrial Development Authority (MIDA) هي التي تشرف على العمليات الإنمائية في هذا المجال الحيوي. وهي تضم ١٦ مكتباً في العالم، وتشكِّل نقطة اتصال بالمستثمرين في مجال الصناعات التحويلية المرتبطة بقطاع الخدمات، إلى جانب تسهيل الاستثمار في ماليزيا. ومقرها الرئيس في كوالالمبور، وتمتلك ١٠ فروع منتشرة في جميع أنحاء ماليزيا لمساعدة المستثمرين الجدد. وقد أثمرت جهود هذه الوكالة في تحويل ماليزيا إلى منطقة حيوية تتمتَّع بميزة تنافسية كبرى في القطاعات الاستثمارية الحيوية. ووفقاً لمسح آفاق الاستثمار العالمي (٢٠٠٧-٢٠٠٩) من قبل مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية (الأونكتاد) فإن ماليزيا تحتل المرتبة رقم ١٤ في ترتيب أفضل ٢٠ دولة في العالم الأكثر جاذبية للاستثمار الأجنبي المباشر. ففي عام ٢٠٠٦ اجتذب قطاع الصناعة التحويلية استثمارات قدِّرت بـ ٢٠,٢ مليار رينجيت ماليزي (٥,٨ مليار دولار)، منها ٥٧١ مشروعاً تمَّ إقراره. فضلاً عن ذلك فقد حققت الوكالة الماليزية للتنمية الصناعية إنجازاً باهراً ساعد على استمراره وجود الشركات المتعدِّدة الجنسية العملاقة مثل سوني Sony وديل Dell وبي أم دبليوBMW وفيليبس BASF Philips ودايسون Dyson وإنفينين Infineon وسيجيت Seagate وماتسوشيتا Matsushita.(٤٤)

ويشير الجدول رقم (٦) إلى الحضور المكثَّف للآسيويين فيما يتعلَّق بالاستثمار الأجنبي في ماليزيا. فما بين ١٩٩٠ و١٩٩٩ استأثرت الولايات المتحدة واليابان

(44)See: The Report: Malaysia 2007, Oxford Business Group, pp 185-186.

وتايوان وسنغافورة وكوريا الجنوبية بحوالي ٣٧٪ من مجموع الاستثمارات المعتمدة. أيضاً احتلت ألمانيا سنة ٢٠٠٢ مراتب متقدمة في الاستثمار في ماليزيا بقيمة ٥ مليار رينجيت إلى جانب الموافقة على مشاريع استثمارية أخرى بقيمة ٦ مليار رينجيت. وعموماً، فإن إجمالي تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر ارتفعت في الفترة ما بين ١٩٩١ و١٩٩٦. ولكن في سنة ١٩٩٧ حدث انخفاض حاد في طلبات الاستثمار الأجنبي المباشر من هذه البلدان بسبب الأزمة الاقتصادية التي عصفت باقتصاد آسيا. وعلى الرغم من زيادة تدفقات الاستثمار سنة ١٩٩٨ إلاَّ أنه لا يزال بطيئاً، وهذا يرجع بدرجة كبيرة إلى ظهور الصين بقوة في الساحة الاقتصادية الآسيوية. فالاستثمار الأجنبي المباشر اتخذ وجهة جديدة نحو الصين بعد انخراط هذا البلد في منظمة التجارة العالمية[٤٥]. وعموماً تظل ماليزيا بمثابة منطقة جذب للمستثمرين نظراً لما تتمتَّع به من مزايا اقتصادية وتكنولوجية واستقرار سياسي وموقع جيو- اقتصادي متميِّز.

الجدول رقم (٦)

الاستثمار الأجنبي فى ماليزيا حسب خمس بلدان رئيسة مختارة

2002-1990 (مليون رينجيت)

	الولايات المتحدة الأمريكية	اليابان	تايوان	سنغافورة	كوريا الجنوبية	مجموع الاستثمار الأجنبى المباشر	مجموع الاستثمار المعتمد
1990	567	4.213	6.339	895	650	17.629	28.168.1
1991	1.798	3.706	3.607	1.114	1.819	17.055	30.818.6
1992	3.299	2.684	1.500	442	99	17.772	27.775.2
1993	1.758	1.661	894	522	111	6.287	13.752.8
1994	1.253	1.765	2.874	1.063.5	409	11.339	22.951.4
1995	1.802	2.096	1.442	1.009	604	9.144	20.869.1
1996	2.893	4.607	776	4.766	644	17.057	34.257.6
1997	2.397	2.164	1.345	1.281	678	11.473	25.820.7
1998	6.433	1.868	1.001	968	76	13.064	26.405.5
1999	5.159	1.003	267	902	35	12.269	17.020.8
2000	7.492	2.881	916	1.778	723	19.849	33.610.3
2001	3.412	3.366	1.140	2.228	1.703	18.907	25.774.9
2002	2.632	570	227	886	368	11.578	17.876.9
مجموع الاشتثمار الأجنبى المباشر (%)	20.6	19.4	15.1	9.7	3.9	-	-
مجموع الاستثمار المعتمد (%)	11.00	10.40	8.10	5.20	2.10	-	-

المصدر:

١- Malaysia Industrial Development Authority (MIDA)

٢- See: Poon Wai Ching (2005)، The Development Malaysian Economy، p 191.

4.1 العوامل المساعدة على إنجاح نموذج ماليزيا المتحدة

أسهمت عوامل داخلية في إنجاح أنموذج ماليزيا المتحدة، وأهمُّ هذه

(45)See: Poon Wai Ching (2005), The Development of Malaysia Economy, (Selangor: Prentice Hall, 2nd Ed), p 190.

العوامل:

أ. ظلَّت القيادة السياسية الحكيمة تتعامل مع الإنسان الماليزي باعتباره القيمة الأولى لنجاح مشروعات التنمية، مما أدَّى إلى التفكير في الطريقة التي يمكن بها استغلال هذه القيمة، والاستفادة من عوائدها. وقد كان التفكير في تعليم هذا الإنسان وتدريبه على ممارسة العمل، أهمّ طريقة لمواجهة الفقر والحرمان. فضمان نجاح سياسة التوجُّه شرقاً يفرض على القيادة السياسية تحسين قدرات الشعب، وخاصة المواطنين الأصليين. لأن نهضة اليابان السريعة تعود إلى طباع الشعب الياباني، وأخلاقياته في العمل، وأساليبه في الإدارة، مما يعني أن سياسة الاتجاه شرقاً لا تنطوي على الدعوة إلى مقاطعة الغرب، بل تعني، في نظر محاضير محمد، تعلُّم أخلاقيات العمل اليابانية، وخبرات الأعمال الحرة. فالمواطنون الأصليون ينبغي أن يكسبوا هذه الأخلاقيات والخبرات. فعلى شعب ماليزيا -كما يرى محاضير- أن يطبِّق الأسلوب الياباني أولاً، ثم يحاكي أخلاقيات الغرب وخبراته ثانياً(٤٦).

لقد عدَّت سياسة القادة في ماليزيا أن إتقان الأساليب اليابانية في العمل هي بمثابة الجسر للمرور إلى ممارسة الأساليب الغربية في الحياة، وهذا ما أدَّى بمستوى المعيشة في ماليزيا إلى الاقتراب قليلاً من مستوى المعيشة في الغرب، ومما ساعد على تحقيق هذه الإنجازات، أن القيادة السياسية كانت تتَّخذ من شعار النمو والتحديث والتصنيع طريقاً إلى بناء المستقبل الاقتصادي، وبناء شبكة متقدِّمة من البنية الأساسية، مثل الطرق والسكك الحديدية والموانىء والمطارات، وتشجيع الصناعات المحلِّية بحمايتها ودعمها، ونقل التكنولوجيا إلى المجتمع الماليزي. فضلاً عن ذلك، فإن تركيز السلطة في يد الحكومة قد جعل الحرية تتحرَّك في إطار ما تمليه المسؤولية تجاه وطن متعدِّد الديانات والأفكار والثقافات.

ب. لقد كان انخفاض الأجور الذي صاحبه وجود عرض كبير في العمل سبباً في إغراء الشركات الأجنبية للاستثمار في ماليزيا. فالأجور المنخفضة كانت بمثابة الميزة النسبية لجذب الاستثمارات الأجنبية، لأن خلق وظائف جديدة يصبح أمراً صعباً في ظلِّ التزايد السريع في عدد السكان، وإذا ما فشلت الحكومة في خلق وظائف جديدة فسوف يؤدِّي ذلك إلى عدم الاستقرار السياسي، مما يجعل ماليزيا أقل جذباً للمستثمرين(٤٧). إن الانخفاض في الأجور، الذي كان محلّ نقد للتجربة الآسيوية من قبل المتشيِّعين للاشتراكية لم يدم طويلاً. فالقيادة السِّياسية في ماليزيا ترى ضرورة دفع الأجور الكافية لتعزيز أسلوب حياة يتماشى مع متوسط المستوى الموجود في الدول المتقدِّمة الأخرى، ولو ظلَّت تكاليف المعيشة منخفضة، فإن هذا سيجعل المنتجات الماليزية أقلّ تنافساً(٤٨).

ج. لقد انطلقت مشروعات ماليزيا المتحدة التي تعتبر الحكومة شريكاً استراتيجياً فيها من رؤى مستقبلية. فالتخطيط أدَّى دوراً مهماً في إنجاح

(46) See: Mahathir Mohamad (2001), Reflections on Asia, p 37.
(47) See: Encyclopedia of Mahathir Bin Mohamad, pp 58-59.
(48) Ibid., pp. 109-110.

المشروعات الاقتصادية المستقبلية، ومن بين أهمِّ العوامل التي أدَّت إلى تطوير ماليزيا هو قدرتها على الابتكار والتخطيط، وأيضاً، تنفيذ خططها بنجاح. وقد كان لماليزيا خطط خمسية منتظمة ومتجانسة، فضلاً عن خطط مدَّتها ٢٠ عاماً، ورؤية للمستقبل مدتها ٣٠ عاماً (=رؤية ٢٠٢٠). إن التخطيط بطرق مبتكرة وبأسس علمية وعملية قد أسهم في وجود مجتمع مستقر سياسياً ومتطوِّر اقتصادياً(٤٩).

د. لقد ساعدت الخلفية الزراعية المتماسكة على نجاح مسيرة التصنيع. فقد تراوحت صادرات ماليزيا في القطاع الزراعي ٦٦,١٪ و ٥٠,٦٪ ما بين ١٩٦٠ و١٩٧٨ حسب الترتيب. في الوقت الذي كان فيه قطاع التعدين يترواح ما بين ٢٢,٢٪ و٢٥,٦٪، وقطاع التصنيع ما بين ٨,٥٪ و٢١٪. ويشير الجدول رقم (٧) إلى حقيقة تنوُّع القاعدة التصديرية للاقتصاد الماليزي ما بين ١٩٦٠ و١٩٧٨، وإن حدث انخفاض في إسهام القطاع الزراعي في الصادرات إلاَّ أنه ظلَّ يسهم في العملية الاقتصادية إلى حد كبير مقارنة بالقطاعات الأخرى. فالمطاط شكَّل ٥٥ ٪ من إجمالي الصادرات الماليزية عام ١٩٦٠ وأسهم بنسبة ٢١ ٪ سنة ١٩٧٨، أما الأخشاب وزيت النخيل فقد ارتفعت إسهاماتها نوعاً ما في العملية التصديرية ما بين ١٩٦٠ و١٩٧٨م. أيضاً جرت تغييرات هيكلية رئيسية في الزياده السريعه في الصادرات البتروليه وفي تصدير المصنوعات ذات النمو المتزايد في نهاية عام ١٩٧٠، واستولت على أكثر من ٢٠ ٪ من صادرات ماليزيا.

من جهة أخرى زاد إجمالي الصادرات السلعيه بنسبة ٦,٢٪ سنوياً، أي بقيمة ٢٨،١٧٢ مليون دولار سنة ١٩٨٠ و ٣٨،٠٩٤ دولار سنة ١٩٨٥م، أي أقل من نسبة المخطط الرابع التي بلغت ٨,٥ ٪ سنوياً، إلاَّ أن هذا النمو صاحبه بعض الانتعاش القوي في الصادرات السلعية بنسبة ١٦,٦ ٪ سنة ١٩٨٣ و١٧,٩٪ سنة ١٩٨٤م. ويعود النمو القوي في الفترة بين ١٩٨٣م و ١٩٨٤ إلى ارتفاع حجم صادرات النفط الخام والإلكترونيات، نتيجة انتعاش الطلب الخارجي عليها خصوصاً من البلدان الصناعية.(٥٠) ومنذ الاستقلال ١٩٥٧ حتى عام ١٩٩٠ ظلَّ القطاع الزراعي يسهم بشكل أكبر في النمو الاقتصادي، فقد أسهم بنسبة ٣٠,٨٪ و٢٢,٩٪ في الناتج المحلِّي الإجمالي في ١٩٧٠ و١٩٨٠م على التوالي، في الوقت الذي زادت فيه الصادرات من هذا القطاع، حيث ارتفعت من ١٣,٩ مليار رينجيت سنة ١٩٨٣ إلى ٣٥,٤ مليار رينجيت سنة ١٩٩٥، وانعكس هذا التطوُّر بصورة جلية على النمو الاقتصادي بنسة ٩,٨ ٪ سنوياً(٥١).

(49) See: Mahathir Mohamad (2000), Science Technology and Creativity, p 20.
(50) See: Business and Investment Environment in Malaysia 1987, Asian and Pacific Development Centre, South Pacific Bureau for Economic Co-operation, Volume II-2, pp 22- 23.
(51) See: Raj Ratnakumar Dhairianathan, Malaysia, In: Takashi Tajuma (editor), Role of Multifunctionlity in Agriculture Policy Reforms, (Tokyo: Asian Productivity Organization, 2001), p 190.

الجدول رقم (٧)

ماليزيا: الصادرات حسب المجموعات الرئيسة،-1960 1978 (مليون دولار)

	1960		1965		1970		1975		1980	
	القيمة	%	القيمة	%	القيمة	%	القيمة	%	القيمة	%
الزراعة	2.4000	66.1	2.062	54.5	3.055	59.2	4.879	52.8	8.644	50.6
المطاط	2.001	55.1	1.462	38.6	1.724	33.4	2.026	21.9	3.601	21.1
الأخشاب	194	5.3	360	9.5	852	16.5	1.111	12.0	2.544	14.9
زيت النخيل	72	2.0	116	3.1	275	5.3	1.426	15.4	2.057	12.0
الفلفل	19	0.5	44	1.2	59	1.2	106	1.2	154	0.9
الكاكاو	–	–	–	–	–	–	35	0.4	130	0.8
آخر	114	3.2	80	2.1	145	2.8	175	1.9	158	0.9
المعادن	808	22.2	1.134	30.0	1.339	25.9	2.083	22.6	4.389	25.6
القصدير	508	14.0	872	23.1	1.013	19.6	1.206	13.1	2.022	11.8
ركاز الحديد	140	3.9	161	4.2	107	2.1	2	–	1	–
البترول	147	4.0	87	2.3	202	3.9	853	9.3	2.263	13.2
آخر	13	0.3	14	0.4	17	0.3	22	0.2	103	0.6
التصنيع	310	8.5	460	12.2	615	11.9	1.978	21.4	3.622	21.1
المنتجات النفطية	143	3.9	157	4.2	161	3.1	106	1.1	96	0.6
الغذاء	46	1.3	70	1.8	92	1.8	243	2.6	263	1.5
المنسوجات والأحذية	غ	–	غ	غ	32	0.6	218	2.4	464	2.7
المنتجات الخشبية	غ	–	غ	غ	90	1.7	205	2.2	367	2.1
الكيمياويات	18	0.5	37	1.0	35	0.7	79	0.9	103	0.6
الأجهزة الكهربائية وقطع الغيار	غ	–	غ	غ	15	0.3	304	3.3	1.568	9.2
منتجات المطاط	غ	–	غ	غ	17	0.3	43	0.5	65	0.4
آخر	103	2.8	196	5.2	173	3.4	780	8.4	696	4.1
صادرات أخرى	115	3.2	127	3.3	153	3.0	291	3.2	439	2.6
المجموع	3.633	100.0	3.783	100.0	5.162	100.0	9.213	100.0	17.094	100.0

غ= غير معروف

المصدر: See:١- Fifth Malaysia Plan.

٢- Business and Investment Environment in Malaysia، (Kuala Lumpur: Asian and pacific Development Center، 1987) Volume II-2، p 23.

هـ. استفادت ماليزيا من المعونات اليابانية منذ السبعينيات، وقد وظَّفت هذ المساعدات بشكلٍ ذكي في تنمية اقتصادها، وبطرقٍ مدروسة، حقَّقت من خلالها أهدافاً إنمائيةً كانت قد سطَّرتها لنفسها، خصوصاً في قطاعات الإنتاج والبنية التحتية. فقد قدَّمت وكالة التعاون الدولية باليابان JICA مساعدات لماليزيا فيما يتعلَّق بحماية البيئة والأحراج المطيرة في فبراير ٢٠٠٢[٥٢]، أيضاً قدَّمت هذه الوكالة اليابانية مساعدات معتبرة في مجالات نقل التكنولوجيا

(52)See: Report: Our Challenges for a Better Tomorrow, JICA's contribution to Achieving: The Millennium development goals (MDGs), Japan international Cooperation Agency, 2006, p 13.

وتعزيز المهارات[٥٣]. وما يمكن ملاحظته في الجدول رقم (٨) أن المعونات قد زادت بشكل كبير بعد الأزمة المالية التي عصفت بماليزيا، وهذا سبب من أسباب تشجيع التنمية الاقتصادية الماليزية على الاستمرار في طريق التقدُّم. فالمعونات غالباً ما تؤتي ثمارها في دولة إنمائية تحسن التصرُّف وتتمتَّع بجهاز إداري كفء. خصوصاً وأن ماليزيا تعَدُّ شريكاً تجارياً كبيراً لليابان، ولهذا تتميَّز اليابان بحضورها المكثَّف في ماليزيا عن طريق الاستثمار الأجنبي المباشر. فحسب وزارة التجارة الدولية والصناعة الماليزية استقبلت ماليزيا ما مجموعه ٣,٣١٤ مليار دولار أمريكي من الاستثمار الياباني من ١٩٩٥ إلى مارس ٢٠٠٠. ووفقاً لسفارة اليابان في كوالالمبور فإنه في سنة ٢٠٠٥ كانت معظم الشركات اليابانية متواجدة في ماليزيا، فهناك ٨٥٠ شركة من مجموع ١٤٠٠ شركة تستثمر في قطاع التصنيع، بينما ٢٠٠ شركة تستثمر في الخدمات والعلاقات التجارية، وبعض هذه الشركات التي تتميَّز بخبرة عملية تتجاوز عشرين سنة في ماليزيا، تتَّصف بالعالمية، مثل سوني وهيتاشي Hitachi وماتسوشيتا.[٥٤]

(٥٣) مقابلة شخصية مع أكيرا هارا Akira Hara، مرشد متقدِّم (تنمية الموارد البشرية) وكالة التعاون الدولية باليابان ومعهد التعاون الدولي- طوكيو، ٧ أغسطس ٢٠٠٦، وكالة التعاون الدولية باليابان- طوكيو.

(54)See: Fumitaka Furuoka, May Chiun Lo & Iwao, Japan’s Foreign Aid Policy Towards Malaysia, See: www.japanesestudies.org.uk/articles/2007/FuruokaLoKato.html (21 March 2007)

(الجدول رقم (٨
(مساعدات اليابان لماليزيا (١٩٧٣ - ١٩٩٩

السنة/ القطاع	التجهيزات الإجتماعية والخدمات	التعليم	الصحة	تحلية الماء	التجهيزات الإقتصادية والخدمات	الطاقة	النقل والمواصلات	قطاعات الإنتاج	الزراعة والغابات والصيد	الصناعة والتعدين والبناء	التجارة والسياحة	قطاعات متعددة	برامج مساعدة	المساعدات الغذائية	الدين	المساعدات الطارئة	منح غير معروفة	المساعدات الإنمائية الرسمية
1973	...	...	...	...	33.4	3.6	27.9	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	33.4
1974	...	...	...	...	45.6	45.6	...	32.6	...	-32.6	...	...	...	...	...	...	...	78.3
1975	...	...	...	...	43.8	29.6	14.1	17.1	0.1	-16.9	...	...	...	...	...	...	...	60.8
1976	...	...	...	...	32.8	28.4	4.4	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	32.8
1977	...	...	...	...	45.4	15.8	29.6	2.8	0.6	2.2	...	...	...	...	...	...	...	48.2
1978	...	...	...	...	50.6	50.6	...	0.5	0.5	...	...	...	...	...	...	...	...	51.1
1979	...	...	...	...	80.3	54.9	25.4	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	80.3
1980	0.1	...	...	...	153.4	119	34.4	3.2	...	3.2	...	...	...	...	...	...	...	156.8
1981	1.8	0.1	...	...	59.2	95.2	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	97
1982	7.3	7	...	...	66.3	40.2	26.1	138.1	2.8	135.3	...	...	...	...	...	...	...	211.6
1983	10.9	10.5	0.2	...	18.9	...	18.9	52.9	0.1	52.8	...	...	...	...	...	...	...	82.7
1984	...	...	...	...	204.3	204.1	0.2	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	204.3
1985	5.6	...	...	...	75.9	72.8	3.1	0.8	...	0.8	...	...	...	...	...	...	...	82.3
1986	0.4	...	...	...	80.5	25.9	54.6	34	5.2	28.8	...	...	...	...	...	...	...	114.8

السنة/ القطاع	التجهيزات الإجتماعية والخدمات	التعليم	الصحة	تحلية الماء	التجهيزات الإقتصادية والخدمات	الطاقة	النقل والمواصلات	قطاعات الإنتاج	الزراعة والغابات والصيد	الصناعة والتعدين والبناء	التجارة والسياحة	قطاعات متعددة	برامج مساعدة	المساعدات الغذائية	الدين	المساعدات الطارئة	منح غير معروفة	المساعدات الإنمائية الرسمية
1987	0.4	0.1	...	...	...	...	...	4.5	2.9	1.6	...	...	...	...	...	...	...	4.9
1988	3.2	3.2	...	...	327.6	327.6	...	289.6	...	289.6	...	...	...	...	...	...	...	620.5
1989	2.2	2.1	...	...	...	...	...	2.1	...	2.1	...	1.5	...	...	...	...	...	5.8
1990	0.1	...	...	...	134.8	...	134.8	12.9	6.5	6.4	...	288.8	...	...	...	...	...	436.6
1991	0.8	0.4	...	...	...	...	...	5.8	3.6	2.2	...	...	...	...	...	...	...	6.5
1992	44.1	43.7	...	...	256.6	256.6	...	113.4	0.4	112.9	...	86.4	...	...	...	...	...	5004
1993	132.5	26.2	97.6	0.3	403.6	393.1	3.6	23.9	11.4	10.9	1.6	...	...	...	...	...	4	564.1
1994	45.8	29.6	5.3	0.3	610.4	0.2	603.2	24.5	13.2	9	2.4	...	...	...	...	0.5	2.9	684
1995	48.9	33.7	4.4	0.4	11.5	3	4.9	23.5	11.3	10	2.2	...	...	...	...	...	2.6	86.6
1996	41.1	29.7	3.2	0.4	8.7	0.6	4.3	18.8	7.7	8.8	2.3	0.3	...	...	...	...	3.9	72.9
1997	32	23.3	2.6	0.4	6.8	0.6	2.9	21.2	11.4	7.6	2.2	...	...	...	...	0.1	3.2	63.3
1998	33.4	26.5	1.2	0.4	7.1	2.1	1.9	19	8.2	8.6	2.3	0.1	...	...	...	3.5	3.2	66.2
1999	466.4	362.1	1.6	97.2	439.2	433	3	160.4	8	151.3	1.1	0.4	...	...	...	0.2	6.3	1072.7

المانح: اليابان، المستلم: ماليزيا، دولار أمريكي، المصدر:من:
١-International Development statistics، OECD CD-ROM، 2001.
2-See: Trends on ODA Commitments in Ten Asia Countries، (Tokyo: International Development Research Institute، 2003)، pp. 62-63.

2 الاتجاه إسلامياً Implementation of Islamic values

لا شكَّ أن الاتجاه نحو الإسلام، كما سنرى، قد أسهم بفعالية في إنجاح سياسة الاتجاه شرقاً، في بلد يدين فيه أكثر من ٦٠٪ من السكَّان بالإسلام، ونسبة أخرى تدين بتعاليم الكونفوشوسية، التي تلتقي مع الإسلام في أمور فرعية من مجالات الحياة.

لم يكن الاتجاه نحو الإسلام عملاً استراتيجياً مخطَّطاً له من قبل حكومة ماليزيا، مثلما كان الأمر متعلِّقاً بالاتجاه شرقاً، ولكن باعتبار أن الملايو يدينون بالإسلام، وهؤلاء يشكِّلون مصدر اهتمام الحكومة ورعايتها - ومع تواجد معارضة إسلامية في الداخل تختلف مع التوجُّهات الإنمائية للحكومة- فمن الضروري، في ظلِّ هذه التحديات التي تواجه الحكومة الماليزية، أن يكون للإسلام دور أساس في تشكيل ملامح التنمية الاقتصادية.

وقد بدأت تتَّضح معالم هذا التشكُّل الإسلامي للتنمية الاقتصادية إثر افتتاح محاضير محمد لشركة التكافل الماليزية سنة ١٩٨٥، وهي شركة تابعة للبنك الإسلامي الذي أسِّس سنة ١٩٨٣، وقد شكَّل هذا المشروع الإنمائي بديلاً إسلامياً للمسلمين وغير المسلمين الذين يرغبون في المشاركة في التأمين الإسلامي. أيضاً حقَّق البنك الأهلي التعاوني الذي تأسَّس سنة ١٩٥٤ نجاحاً في توسيع دائرة المعاملات الشرعية في جميع فروعه الموزَّعة على الأراضي الماليزية، ففي التسعينيات صرَّح عفيف الدين بن عمر رئيس البنك الأهلي التعاوني بكوالالمبور بأن "أرباح البنك بلغت ٣٦,١٥ مليون رينجيت ماليزي منذ بدأ البنك في اتباع الشريعة الإسلامية في معاملاته مع المواطنين وجهات الاستثمار في أربع ولايات ماليزية. وأشار عفيف إلى أنَّ موظِّفي فروع البنك وعددها ٣٩ فرعاً بأنحاء ماليزيا أسهموا بمبلغ ٣٠ ألف رينجيت تبرّعاً لمسلمي البوسنة والهرسك"[٥٥]. هذا إلى جانب، مؤسَّسة صندوق الحج أو "تابونغ حاجي" Tabung Haji في ماليزيا، وهي مؤسَّسة إسلامية مصرفية كبرى، ومتخصِّصة أقيمت لتمكين المسلمين من الادخار لأداء فريضة الحج[٥٦].

أيضاً تسهم مؤسَّسة الزكاة والأوقاف الماليزية وغيرها في التنمية الاقتصادية. فالمصارف الإسلامية في ماليزيا تستند إلى تشريعات تنظِّم عملها وتكفل تطويرها، وتشير البيانات الرسمية الماليزية إلى أنَّ إجمالي ودائع المصارف الإسلامية بلغت في نهاية ٢٠٠٢ حوالي ١٣ مليار دولار أمريكي،كما بلغ إجمالي

(٥٥) ينظر، المحرر (١٩٩٣)، مجلة الاقتصاد الإسلامي، دبي، س١٣، صفر ١٤١٤هـ، يوليو- أغسطس، ص ٢١.
(٥٦) ينظر، أوصاف أحمد، التنمية الاقتصادية من منظور إسلامي، مرجع سابق،ص٦٩.

الأصول نحو ١٧ مليار دولار(٥٧). أما البنك المركزي الماليزي Bank Negara Malaysia فيسعى إلى استقدام العلماء من حول العالم إلى كوالالمبور من أجل تحسين المعرفة العلمية الدينية، وإقامة حوارات فكرية حول قطاع المالية الإسلامية، وقد استضافت ماليزيا مؤخَّراً بنكين من أكبر البنوك الإسلامية في العالم هما (الراجحي وبيت التمويل الكويتي) للعمل في ماليزيا(٥٨).

إن الزكاة التي تنطوي على (دعوة عالمية)(٥٩) لحلِّ مشكلة الفقر غالباً ما تؤدِّي دوراً بارزاً في تلبية تطلُّعات المحتاجين، والذين فقدوا القدرة على النشاط بسبب الفقر. فمؤسسة الزكاة في ماليزيا قد أسهمت في القضاء على الفقر إلى حدٍّ ما، وتحفيز الطلبة المحتاجين، ونشر الثقافة الإسلامية، ومساعدة المنكوبين، وتمويل المدارس الدينية الداخلية(٦٠). فتوزيع أموال الزكاة في السنوات ١٩٩٧-٢٠٠٣، التي جمعت بواسطة البنك الإسلامي الماليزي، قد ارتفعت من سنة إلى أخرى، وساعدت على إزاحة الفقر، وتسوية الأوضاع الاجتماعية الحرجة للمحتاجين. فالزكاة في ماليزيا تضاعفت سبع مرات، من ٦١ مليون رينجيت ماليزي سنة ١٩٩١ إلى ٤٧٣ مليون رينجيت ماليزي سنة ٢٠٠٤(٦١).

تشكِّل ماليزيا قاعدة غنية بالمفاهيم الإسلامية للتنمية، تختلف في تصوراتها للحياة عن المفاهيم الإسلامية كما هي مبسوطة في دول العالم الإسلامي الأخرى. فالأنموذج الماليزي يتميَّز بأنه عملي، وفلسفته تقوم على منطق الأخذ والعطاء. وهذا ما يؤدِّي إلى إغناء هذه التجربة بالممارسة اليومية للتنمية في إطارها الإسلامي، ويستدعي منها الاستفادة من الأخطاء والفشل والتعثُّر، ومن ثمَّ البحث عن كل ما هو إيجابي ومفيد وصالح للمجتمع الماليزي، أما التنمية في إطارها الإسلامي كما هو عليه الأمر في دول العالم الإسلامي الأخرى، فقد ظلَّت حبيسة النظريات والرؤى الضيِّقة، مما حدا بمحاضير محمد إلى الاعتراف بأن الدول العربية التي حلَّت فيها الأفكار الاشتراكية والشيوعية محلَّ الإسلام والقيم الروحية، تمَّ فيها تخفيض عدد المساجد والمدارس الدينية ولم يعد اسم الله يذكر، ولم يؤدِ بهم هناك إلى رفض التنمية في إطارها الإسلامي فحسب، بل إلى رفض الإسلام صراحةً، وينادون بأفكار مناقضة وفوضوية، في الوقت الذي نلفي فيه أن القيم الروحية يمكن أن تساعدَ المسلمين على الصمود أمام الماديين، والحصول على السعادة أيضاً(٦٢).

يعَدُّ التفسير الخاطىء للتنمية داخل الدوائر الإسلامية سبباً وراء فشل حكومات العالم العربي والإسلامي في ربط الإسلام بالتنمية، وكما قد تتَّجه بعض التفسيرات في اتجاهها الصحيح إلاَّ أن حَرفية المذهب الاقتصادي للدولة يتعارض مع طروحات هذه التأويلات، وهذا يرجع أيضاً، إلى ضعف الإرادة السياسية، وانتشار القابلية للاستعمار لدى النخبة والطبقة شبه المتعلمة، مما حدا بمحاضير مرة أخرى، إلى القول إنه كلَّما سعى مجتمع إسلامي لإحداث التنمية ثار الجدل الديني حولها، الأمر الذي يؤدِّي إلى صرف العقول وتبديد طاقات المجتمع(٦٣). وحرصاً من حكومة ماليزيا على عدم تبديد هذه الطاقات

(٥٧) ينظر، مقالة إلكترونية حول: ازدهار القطاع المصرفي الإسلامي في ماليزيا. http://www.alaswaq.net/articles/2004/06/06/230.html (06/06/2004)

(٥٨) ينظر، محافظة "المركزي" الماليزي: اتفاق مع دول الخليج بشأن منتجات إسلامية قريباً: http://www.alaswaq.net/articles/2007/04/21/7426.html(21/April/2007)

(٥٩) ينظر، محمد صالح هود (٢٠٠٦)، النظام العالمي للزكاة: رؤية مستقبلية لتفعيل الدور الاقتصادي والاجتماعي للزكاة، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ط١)، ص٧٧.

(٦٠) مقابلة شخصية مع زين العزام عبد الرحمن Zainal Azam Abdul Rahman، مدير سابق لمركز الشريعة والقانون والعلوم السياسية- معهد الفهم الإسلامي بماليزيا (إكيم)، ، كوالالمبور، ١٥ جوان ٢٠٠٧.

(61) See: Article Summary: Bank Islam, MAIS Offer Online Zakat Payment http://www.bankislam.com .my/cms/default.asp?cms_articleID=206&languageID=0 (21 April 2007).

(62) See: Mahathir Mohamad (1986),

فقد سعت بنفسها إلى التقعيد الإسلامي للتنمية، بعيداً عن تأويلات الحركات الإسلامية المعارضة، إلاَّ أن مثل هذا الإقصاء لهذه الحركات الإسلامية لم يمنع الحكومة من الاستفادة من مطالب المعارضة الملايوية، التي تصبُّ في الاتجاه الذي لا يتعارض مع أهداف المجتمع الماليزي. فالتنمية الاقتصادية في إطارها الإسلامي- الملايوي ظلَّت موضع جذب بين الحكومة الماليزية والمعارضة الإسلامية. وإن لم توجد تفسيرات إسلامية عملية للتنمية ترضي تطلُّعات الملايو، فإن ذلك سيؤدِّي إلى انفجار داخلي، قد يعجِّل بانهيار التحالف الوطني.

إن الاتجاه إسلامياً، كما تبيَّن لنا، في مجال التنمية الاقتصادية قد أملته الضغوطات السياسية في الداخل، على خلاف الاتجاه شرقاً الذي فرضته التحدِّيات الاقتصادية في المنطقة. ومن ثمَّ فإن التفسير الإسلامي للتنمية هو تفسير سياسي منفتح بمفاهيمه الإسلامية على المجتمع كله، وليس تفسيراً دينياً منغلقاً بسياسته على الأجناس الأخرى. داخل هذه الجدلية إذاً يكمن سرّ النجاح النسبي لهذا الأنموذج في مجتمع متعدِّد الأديان،كما يشكِّل سرّ الصراع، أيضاً، بين الاتجاهات السياسية المتداخلة والمتناقضة.

يختلف محاضير محمد، في رؤيته للتنمية في إطارها الإسلامي عن أسلافه الذين استخدموا الإسلام بوصفه شعاراً في عملية التنمية الاقتصادية، وذلك للحدِّ من تفسيرات الحركات الإسلامية المعارضة للمنظور الإنمائي الوطني. ففي نظر محاضير محمد، فإن الطريقة المشروعة لامتلاك التفسير الإسلامي الأكثر براجماتية للتنمية، في شكل أفكار مقبولة للتداول والاستهلاك في المجتمع الماليزي، تتطلَّب البحث عن الفاعل الإنساني (=الشخص)، الذي أمكنه أن يترجم هذه الأفكار إلى حقائق، ويجتهد في إخراجها من الحيِّز الضيق للشعارات. لأن وجود الشخص (= الفاعل الإنساني) يشكِّل تهديداً للشعارات التي تعرضها الحركات الإسلامية، في غياب إرادة سياسية تحوِّل شعارات هذه الحركات إلى حقائق ملموسة.

لقد كان أنور إبراهيم Anwar Ibrahim في نظر محاضير محمد، هو الشخص المناسب لإحداث هذا التحوُّل السياسي. لأن قَدمَ أنور إبراهيم الأولى كانت تقف في قلب حركة الشباب الإسلامي بماليزيا Muslim Youth Movement Malaysia (ABIM) بوصفه رئيساً لها، وتجمعه علاقة طيِّبة بالحزب الإسلامي المعارض (PAS) ، أما قدمه الثانية فكانت تقف على أعتاب المنظَّمة الوطنية الملاوية المتحدة UMNO، ثُّم التحالف الوطني NASIONAL BARISAN، ومن هنا كانت أول تحرُّكات محاضير في هذا الصدد "هو استقطاب أنور إبراهيم رئيس حركة الشباب الإسلامي الماليزي، الذي ترك قيادة الحركة وانضمَّ إلى حكومة التنظيم القومي بزعامة مهاتير محمد عام ١٩٨٢"[(٦٤)].

إنَّ الاتجاه إسلامياً في مفهوم عالم الأشخاص يجعلنا نجزم بتوجُّه الحكومة

The Challenge, (Kuala Lumpur: Pelanduk Publications), p 115.

(٦٣) ينظر، محاضير محمد (٢٠٠٢)، الإسلام والأمة الإسلامية: خطب وكلمات مختارة، ترجمة: دار الفكر المعاصر، (بيروت: دار الفكر المعاصر)، ص٥١.

(٦٤) محمد السيد سليم (١٩٩٩)، مرجع سابق، ص١٢٤.

الماليزية نحو شخص أنور إبراهيم، الفاعل في مجتمع الملايو، والمؤثِّر في شبابه الذي أسهم بفعالية في رسم ملامح المستقبل الاقتصادي في ماليزيا. "فعلى إثر انضمام أنور إبراهيم إلى الحكومة بدا واضحاً أنها تتَّجه نحو بناء تصوُّر جديد للعلاقة بين الإسلام والتنمية في ماليزيا"[٦٥]. ينطوي هذا الانضمام على إشارة مفادها أن التفسير الإسلامي للتنمية اتَّخذ بعداً سياسياً محضاً، لأن أنور إبراهيم باعتباره مفتياً لحكومة محاضير محمد، فيما يتعلَّق بالتنمية الاقتصادية، يعدُّ رجل سياسة وليس رجل دين، ولعل هذا ما أدَّى بالوزراء من أصل صيني وهندي في حكومة محاضير محمد إلى التريث والترقُّب، وربما لأنهم كانوا على يقين أن محاضير محمد يزن أدواره ويعي أفعاله. فضلاً عن أن مثل هذه التوجُّهات الجديدة لا تتعارض مع مدى إعجاب محاضير بالأنموذج الصيني في العمل الجاد والمنضبط. وأيضاً، إذا كان هذا الاتجاه يؤثِّر سلباً في تنمية البلاد، فإن محاضير محمد سيكون أول من ينقده ويحجر عليه، على النحو الذي حدث فيما بعد.

إذا خمَّنا قليلاً، وقمنا بعملية ربط بين أنور إبراهيم ومدى اهتمامه المتزايد بأفكار مالك بن نبي، سنكتشف أن أنور إبراهيم يميل إلى التحليل البنيوي الحضاري للتخلف، فهو يُرجِع تخلف المسلمين إلى أسباب داخلية، مما يستدعي التغيير الكامل والجذري في بنية اقتصاد ومجتمع ماليزيا. ومن هنا يخامرنا الشكّ في أن تكون أداة التغيير، التي يدعو إليها أنور إبراهيم، إسلامية خالصة، لأن المجتمع الماليزي يشكِّل ما نسبته ٦٠٪ من السكَّان، في الوقت الذي نلفي فيه ٤٠٪ تعارض هذا التوجُّه الجديد، وهذا بدوره سيكون سبباً في فشل التجربة الإسلامية في التنمية الاقتصادية. خصوصاً، وأن أنور إبراهيم يربط نجاح السياسة الاقتصادية بمدى ما تحقِّقه من تناغم مع الحقائق الاجتماعية والحاجات الخصوصية لكل مجتمع. فالعمل الجماعي مهم للغاية في نظره[٦٦].

إن التحليل البنيوي الحضاري للتخلف، قد يجعل من أداة التغيير الرئيسة في التفسير الإسلامي للتنمية عائقاً في مجتمع متعدِّد الأديان والأبعاد. ولعل مثل هذا التحليل البنيوي هو ما كان يميل إليه محاضير محمد في مؤلَّفه معضلة الملايو The Malay Dilemma الذي شخَّص فيه مشكلة شعب الملايو، متعرِّضاً فيه بالنقد إلى أساليب الملايو الاسترخائية في ممارسة العمل مقارنةً بأسلوب العمل الصيني المنضبط. إن علاقة التنمية بالإسلام من منظور التحليل الحضاري البنيوي قد يجانبها الصواب في مجتمع إسلامي متجانس ومتناغم، من منطلق قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوم حَتَّى يُغَيِّروا مَا بِأَنْفُسِهِم﴾ (الرعد:١١)، لكن في مجتمع متعدِّد الأديان والأبعاد لا يمكن للصينيين والهنود وغيرهم أن يغيِّروا أنفسهم بتعاليم الإسلام وأخلاقياته، في الوقت الذي كفل فيه الدستور الماليزي، حقّ التغيير بما تمليه ثقافات الأجناس في ماليزيا. الأهم في نظر محاضير وأنور أن يغيِّر هؤلاء أنفسهم بأساليب أخرى غير إسلامية، شرط أن يصبَّ هذا التغيير في خدمة إسلام الملايو. ومن هنا "يمكن القول إن التصوُّر

(٦٥) المرجع نفسه، ص١٢٤.

(66) See: Anwar Ibrahim (1996), The Asia Renaissance, (Singapore: Times Books International), p 80.

الذي قدَّمه محاضير وأنور يدور حول فكرة محورية مؤدَّاها أن نقطة البدء في عملية التنمية ينبغي أن تكون هي الانطلاق من واقع المجتمع الماليزي، مع الانفتاح على كل الأفكار والثقافات والسياسات التي يمكن أن تفيد هذا المجتمع. ويعدُّ الإسلام هو (أحد مكوّنات واقع المجتمع الماليزي)، (أحد) التيارات التي ينبغي الاستفادة منها في تنمية هذا المجتمع، ولكنه بالقطع ليس العنصر الوحيد الذي ينبغي الانطلاق منه لتحقيق التنمية"(٦٧).

إن التفسير الديني لعلاقة الإسلام بالتنمية بدا مرفوضاً في مجتمع يتَّخذ من ديانته سلاحاً للاحتفاظ بهويته ومكانته، وتالياً لم يكن من السهل إدراجه في أجندة حكومة التحالف الملايوي-الصيني-الهندي. فضلاً عن أن هذا الرفض قد نسخ كل تفسيرات الحزب الإسلامي المعارض التي كانت تبدو متناقضة مع التركيبة المتناغمة للمجتمع الماليزي، وذلك، طبعاً، في ظلِّ تواجد أنور إبراهيم في دائرة الفتوى الاقتصادية. فسلطة (عالم الأشخاص) كانت أقوى من معارضة (عالم الأفكار). لقد بدا محاضير محمد مهتماً بمسألة القيم في ماليزيا، فهو يرى أن القيم قد تكون عامل تغيير، ويمكن أن تكون عامل تدمير إذا ما أسيء تطبيقها، فالقيم الآسيوية هي قيم مشتركة، أما القيم الإسلامية، ونظراً لأهميتها لأبناء الملايو، فليست قيماً مشتركة، ومن ثمَّ يرى أن نظام القيم مهم في تحديد مصير المجتمع. التغييرات- في نظره- لا ينبغي أن تحدث على نحو عشوائي وفوضوي، فأصحاب السلطة الذين يمتلكون خبرة واسعة في المجتمع، هم الذين يقومون بدور مهم في اختيار القيم الجديدة ومن ثمَّ إعادة تشكيلها. إن أي وضع يتمكَّن فيه أي شخص القيام بتغيير يتصوَّره من تلقاء نفسه، حتماً سينجم عنه عواقب غير محمودة(٦٨).

لكن من جهة أخرى عُدَّت هذه القيم، التي يدافع عنها محاضير، قيماً مادية في نظر صديق فاضل Siddiq Fadil، الرئيس الأسبق لحركة الشباب الإسلامي بماليزيا. فهو يرى أن الرؤية المحاضرية (Vision 2020) تثير القلق، لأنها جاءت مثقلةً بالأفكار الاقتصادية والقيم المادية على حساب الأبعاد الأخرى بشكل اختزالي(٦٩). ويرى، أيضاً، أنه في غياب قيم ثقافية أصيلة تفتقد إلى التخطيط الثقافي، حسب اصطلاح مالك بن نبي، فإن مستقبل المجتمع الماليزي الذي تستشرفه خطَّة ٢٠٢٠ سيكون مآله التعثُّر والفشل، لأنه مجرَّد يوتوبيا جديدة(٧٠).

إن هذا القلق الذي يبديه محاضير محمد تجاه دور القيم في تشكيل المجتمعات، أدَّى به إلى حظر أنشطة جماعة دار الأرقم ذات الطابع الصوفي التي كانت تدعو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، وقد زجَّ محاضير بزعيمها في غيابات السجن، كما عدَّ محاضير محمد جماعة دار الأرقم- التي كانت تسعى إلى إنشاء قرية تجارية ذات طابع إنمائي إسلامي- عملاً إسلامياً يتَّجه نحو تشكيل قيم مسيئة للمجتمع الماليزي الموحَّد. فمثل هذه الجماعة- في نظر محاضير- كانت تروِّج لأفكار غريبة على المجتمع الماليزي المتعدِّد الأديان،

(٦٧) محمد السيد سليم، مرجع سابق، ص١٢٤.

(68) See: Mahathir Mohamad (1986), The Challenge, p 103.

(٦٩) ينظر، صديق فاضل (١٩٩٣)، الحركة الإسلامية الماليزية في التسعينات: رؤية وآفاق، ترجمة: محمد الطاهر الميساوي، (باريس: مجلة الإنسان، س٢،ع١٠، شوال ١٤١٣/ أبريل- نيسان)، ص ٤٥.

(٧٠) المرجع السابق، ص٤٤.

ومفادها أن مؤسِّسها الأول في بداية القرن العشرين لا يمكن أن يكون إلاَّ الإمام المهدي المنتظر الذي يوشك أن يعود. مثل هذه المعتقدات المنحرفة كانت ترى فيها الحكومة الماليزية خطراً على عقيدة الملايويين، وتالياً هي تشكِّل خطراً على الاستقرار الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. ففي "تقدير محاضير محمد فإن الإسلام لا يقدِّم أنموذجاً محدَّداً للتنمية، ولكنه يقدِّم مجموعة من القيم الفكرية التي تدفع نحو التنمية"(٧١). أما حرص أنور إبراهيم على ضرورة التحليل البنيوي الحضاري للتخلف قد مكَّنه من الإسهام المادي والأدبي في إنشاء مدارس ومعاهد وجامعات وبنوك تتميَّز بالطابع الإسلامي.

لقد انطلقت رؤية محاضير وأنور للتنمية في إطارها الإسلامي، من أن التفسير الإسلامي للتنمية في مجتمع متعدِّد ومتباين ستنجم عنه عواقب وخيمة. إن التنمية السليمة، في نظرهما، هي التي تحقِّق الأهداف العامة للإسلام. فالتنمية في ماليزيا يجب أن تكون في خدمة الإسلام الذي ينتمي إليه ٦٠٪ من السكَّان، ومن هنا لا مانع من الاستفادة من تجارب الآخرين، وبما يحقِّق الأهداف العامة لإسلام الملايو، أما إذا كان الإسلام في خدمة التنمية فإنه سيؤدِّي إلى تهميش ٤٠٪ من سكَّان ماليزيا، مما لا يعدُّ عملاً إنمائياً، ولا يجلب العدالة الاجتماعية التي يحرص عليها الإسلام. فالإسلام في نظر محاضير وأنور لا ينبغي أن يكون قائداً للتنمية في مجتمع مختلف لا تعرف أطيافه الأخرى عنه إلاَّ القليل، ولكن الإسلام الفاعل في التنمية، في نظرهما، هو الذي يفرض قيمه، وهذا ما لاحظناه في التأمين الإسلامي الذي وفَّر بديلاً إسلامياً للمسلمين وغيرهم من الذين يرغبون في المشاركة.

إن هذا التحالف بين الاتجاه الآسيوي المنفتح على القيم الإسلامية وبين الاتجاه الإسلامي المنفتح على القيم الآسيوية لم يستمر طويلاً، وتالياً لم يُكتَب له النجاح. فقد ظلَّ لعقد من الزمن يتأرجح بين التناقض والتعارض.

لقد شكَّل مفهوم "السوق" نقطة التقاء أفكار الرجلين، ومن الطبيعي أن تنفك عرى هذا التحالف إذا اختلفت أفكارهما حول هذا المفهوم. يرى محاضير محمد أن السوق الحر نظام يتميَّز بعظمته وبإمكانه أن يسهم في النمو الاقتصادي، وتحسين حال المجتمع(٧٢). ويتَّفق أنور إبراهيم مع أفكار مهاتير في قوله إنه لا يوجد دين آخر يضع كامل ثقته في السوق مثل الدين الإسلامي(٧٣). إلاَّ أن أزمة العملة سنة ١٩٩٧ كانت بمثابة الامتحان النهائي لآراء الرجلين. ففي ظلِّ هذه الأزمة عدَّ محاضير محمد أن نظام السوق الحر ليس ديناً من الأديان، إنه مجرَّد نظام اقتصادي ابتدعه بشر، فإذا كان لنا أن نلتزم بقواعده، فإننا لا نجد أي شيء يتمُّ باسمه، ونحن لم نعد نجني من ورائه فوائد كثيرة(٧٤). بينما أنور إبراهيم الذي كان يوافق محاضير محمد في الضوبط التصحيحية للتعامل مع تجار العملة، كان في الوقت نفسه متردِّداً، وهو يسترجع ما خطَّه مؤلَّفه" نهضة آسيا" سنة ١٩٩٦، وقبل الأزمة المالية بسنة. فهو يرى أن الله هو المسعِّر وليس الحاكم، مشيراً إلى قضية التسعير المشهورة(٧٥). فقد روى أنس رضي الله عنه،

(٧١) محمد السيد سليم (٢٠٠٠)، محاضير محمد، في: ماجدة صالح (محررة)، عظماء آسيا في القرن العشرين، (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية) ص ١٢٥.
(72) See: Mahathir Mohamad (2000), Managing the Malaysian Economy, p 29.
(73) See: Anwar Ibrahim (1996), op. cit., p 80.
(74) See: Mahathir Mohamad (2000), op. cit., p 29.
(75) See: Anwar Ibrahim (1996), op. cit., p 80.

قال: "غلا السعر على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: يارسول الله لو سعَّرت لنا؟ فقال: «إن الله هو القابض الرازق، الباسط المسعِّر. وإني لأرجو أن ألقى الله ولا يطالبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال»"(٧٦).

لم يكتشف محاضير محمد تردُّد نائبه أنور إبراهيم الذي كان في بداية الأزمة موافقاً على الضوابط التصحيحية، إلاَّ بعد أن حان الوقت لفرض الضوابط، حيث أعلن محافظ البنك المركزي ونائبه إفساد القرار بتقديم استقالتيهما. ولأن البنك المركزي هيئة تنفيذية وحَّدت الأزمة المالية تصوُّراتها برؤى وزارة المالية التي يرأسها أنور إبراهيم، فقد عدَّ محاضير محمد أن هذه الاستقالة جاءت تحت ضغط جهات غربية محرَّضة من قبل صندوق النقد الدولي وتربطها علاقة غريبة مع وزير المالية، والتي ليس من مصلحتها بقاء محاضير محمد في رئاسة الحكومة(٧٧)، ومن هنا نعتبر هذا التصرف يشكِّل السبب المادي في إقالة أنور إبراهيم، وإن كان محاضير محمد ينفي ذلك بقوله: إن نائب رئيس الوزراء كان على رأس الحكومة عندما اتخذنا القرار بالتحكُّم في سعر التحويل وتدفق رؤوس الأموال ذات الأجل القصير، ولم يعترض على هذه القرارات، ولهذا لم يكن للأسباب الاقتصادية دور في إبعاده من وظيفته(٧٨). إلاَّ أن صديق فاضل الذي يربط بين المسألة الاقتصادية وقضايا العدل الاجتماعي، وبين طرح أنور إبراهيم لهذه المسائل والقضايا على ملأ من الناس، يرى أن مثل هذه المواقف الجريئة كانت السبب الحقيقي الذي قاد أنور إبراهيم إلى السجن(٧٩).

يشكِّل ما أشرنا إليه آنفاً أحد أسباب الخلاف الإنمائي الإسلامي بين محاضير وأنور. فمحاضير أدرج الاتجار في العملة - بالطريقة التي صنعت الأزمة- في خانة المؤامرة، بينما أدرجها أنور في إطار المضاربة. فمحاضير محمد دافع عن القيم الآسيوية بما يخدم القيم الإسلامية، وهو الحفاظ على المكاسب المادية التي حقَّقها الصيني الآسيوي جنباً إلى جنب مع الملايوي المسلم، بينما أنور إبراهيم كان يسعى إلى تعزيز دور القيم الإسلامية التي لا يوجد ما يبرِّر دوافعها لدى القيم الغربية.

مرة أخرى، لم يفلح أنور إبراهيم في اختياره، لأنه وضع يداً على أرضية الفهم الإسلامي للسوق (=الله هو المسعِّر)، ووضع يداً أخرى على أرضية فهم الغرب للسوق (= دعه يعمل). داخل هذا التناقض بين محاضير وأنور إبراهيم باتت العلاقة بين التنمية والإسلام في ماليزيا المتعدِّدة الأبعاد، معقَّدة وغامضة.

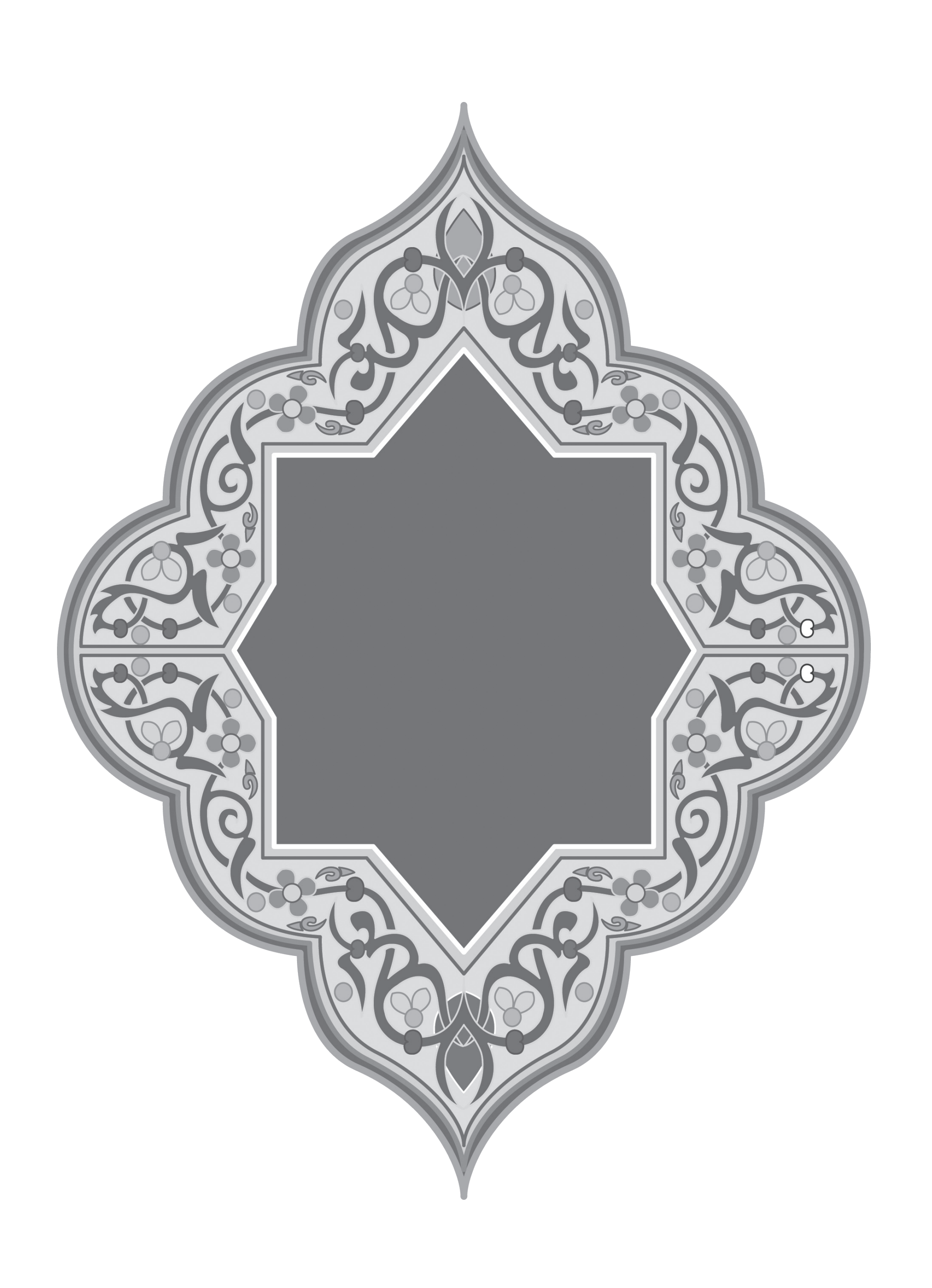
عموماً، قدَّمت ماليزيا فهماً ناضجاً لعلاقة الإسلام بالتنمية في مجتمع متعدِّد الأديان، والثقافات، واللغات، والاهتمامات. وأن القلق الغربي على الأجناس الأخرى، في ظلِّ هذه العلاقة، قد تتبدَّد هواجسه إذا ألفينا أن هؤلاء الأجناس يُقبلون على التعامل مع البنوك والمؤسَّسات الإسلامية بأريحية، ويحرصون على الالتحاق بدور الحضانات والمعاهد والجامعات الإسلامية. إن أهمَّ شيء يجمع بين فكر الرجلين محاضير وأنور، ويضفي عليهما بعداً حضارياً، هو الاتفاق على أن القيم الإسلامية لا ينبغي أن تمارَس على هؤلاء الناس بطريقة متعسِّفة ومبتسرة.

(٧٦) ينظر، كتاب البيوع (١٢)، باب ما جاء في التسعير (٧٣)، رقم الحديث ١٣١٤، في: أبو عيسى الترميذي (٢٠٠٠)، الجامع الصحيح: سنن الترميذي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠)، مج٢، ص٣٣٢.

(٧٧) يغلب التفسير التآمري على جلِّ خطابات محاضير محمد وتصريحاته، وذلك كلما تعلَّق الأمر بحصول أزمة اقتصادية في ماليزيا خصوصاً، وآسيا عموماً.

(78) See: Mahathir Mohamed (2001), Reflections on Asia, p 49.

(٧٩) صديق فاضل (١٩٩٣)، مرجع سابق، ص ٤٥.



السياسة التنموية في تونس والحوار الاجتماعي
بحث في المنوال التعاقدي ومساهمة الفاعلين الجماعيين



*د. المولدي قسومي

* باحث في علم الاجتماع - جامعة تونس

قد لا يسعفنا أحد بتعريف بليغ للتنمية ووثيق الصّلة بالمقاربة السّوسيولوجيّة أهمّ ممّا فعل توران حين ذهب إلى أنّ «التغيّر التاريخي الشامل الذي نسميه تنمية لا يمكن فهمه على أنّه نتيجة النّمو. إنّ المصطلحين متداخلان دوماً وينتميان إلى نظام مختلف من التحليل. التغير التاريخي لا يحصل دون قطيعة. فهو مرور من نسق إلى آخر وليس الصّعود على سلّم الحداثة أو الإنتاجيّة»(١) وهو يرى أيضا أنّ التنمية «ليست صعود مجتمع إلى مستوى أعلى من الإنتاج أو العقلانية ولكن المرور إلى مستوى أرفع من التاريخانية وإلى نسق من الفعل التاريخي المختلف، لذلك فإنّ نظرية التنمية ليست هي نظرية النّمو، كما أنّها لا تفسّر آليات التطوّر ولكن آليات المرور من مجتمع إلى آخر»(٢). وفي إطار تعميق فهمه للتنمية وجد توران أنّه في بداية هذا القرن «تبدو التنمية غريبة على مشاغل الجميع. فإذا كنا نفهم من هذه الكلمة فكرة تحوّل اجتماعي واقتصادي لمجموعة يمكن أن (يقصد القرن٢٠) لا تبدو قادرة على إنتاج فاعلين إجتماعيين، وإن حصل فيكونون مراقبين مباشرة سميها المجتمع فإنّه في الجزء الأكبر من العالم لا تمثل المجتمعات الشخصيات الرّئيسيّة وحتى في الأماكن الأكثر إنارة في الحياة العامّة فإنّ السلطة كلّها للدّولة. الدّولة التي تعرف من ناحية بمقاومتها للأعداء والتهديدات الخارجيّة ومن ناحية أخرى تمارس المهمّة الصّعبة من أجل تأمين الاندماج الاقتصادي والاثني. ويضاف إلى ذلك أنّ الفرد والإغراءات الاستهلاكية هي التي تحرّكها. وفي الحالتين فإنّ الضحيّة الكبرى هي الحركات الاجتماعيّة. إنّ نهاية قرننا من طرف السلطة المركزيّة أو يتم تحجيمهم إلى تيار فكري أو موجة فكريّة»(٣). يرى توران ذلك رغم أنّه يعلم أنّ النقابات، كفاعلين جماعيين، قد لعبت في عديد البلدان نوعين من الأدوار: من ناحية أولى لعبت دوراً في اتخاذ القرار السياسي للتنمية وتحديد منوال التنمية، ومن ناحية ثانية لعبت دوراً في إعادة تأسيس المجتمع المدني باستقلالية عن الدّولة على مدى تاريخ هذه النقابات. أمّا اقتصاديا فكان دورها أقل تأثيراً وأكثر اقتضاباً نظراً لوجود خصائص أربع تميّز اقتصاديّات بلدان الجنوب بالأساس وهذه الخصائص هي التفكك واللاتمفصل والتبعيّة واللاثبات(٤). لذلك شكل ظهور دول العالم الثالث على حساب الحركات الاجتماعية والفاعلين الجماعيين طلباً قويّاً للتنمية الاقتصادية المسرّعة، وضع الدّولة أمام مهمّة إجرائيّة تحرّكها النظرية الاقتصادية للتنمية التي تعيد قراءتها المقاربة السّوسيولوجيّة للدّول في طريق النّمو، وذلك بمحاولة المطابقة بين أنماط تلك الدّول وأنماط التنمية التي تسعى إلى تحقيقها(٥). ففي منعطف الستينات والسبعينات وأمام تجارب الفشل الأولى للتنمية انشغل حقل التحليل الاقتصادي بشكل تصاعدي بأطروحات

(1) Touraine, Alain : La voix et le regard. P.137.

(٢) نفس المرجع ص١٤١.

(3) Touraine, Alain: «modernité et spécificité culturelle». In RISS. N°118 Novembre 1988. p.504.

(4) Doucy, Arthur et Bouvier, Paule : Introduction à l’économie sociale du tiers monde. Editions de l’institut de sociologie de l’université libre de Bruxelles 1970. p 219.

(5)Petiteville, Frank : «Trois figures mythiques de l’Etat dans la théorie du développement». In RISS N°155 mars 1998. p.119

نقدية ترفض فرضيات التنمية الممكنة بالنسبة إلى بلدان العالم الثالث دون إعادة تهيئة معمّقة لعلاقاتها الاقتصاديّة مع البلدان المصنّعة. إنّها الأطروحات الشهيرة لمدرسة التبعية التي تتخذ مسلك تجذير براديغم المركز التي صيغت خلال الخمسينات تحت تأثير Raul Prebisch. هذا الأخير الذي توغّل في تحليل الاقتصاد العالمي القائم على قطبين: المركز الرأسمالي المتمثل في الأمم الغربية الصناعية ومحيطها المكوّن من بلدان العالم الثالث المسلّطة عليها عقوبة تراجع قيم التبادل مع المركز. Prebisch اتجه حينئذ بالنسبة إلى بلدان المحيط إلى ضرورة تكوين قطاع صناعي محمي باستراتيجية تعويض الـواردات(٦). وهـذه الأطروحة تفضي إلى أنّ دول العالم الثالث كان لا بدّ لها أن تفضّل استثماراً عمومياً إرادويّا وانتقائياً لمصلحة القطاعات الصّناعيّة التي تعتبر أكثر استراتيجيّة. أمّا بالنسبة إلى البعد الذي ينبغي تبنيه بالنسبة إلى السّوق العالميّة فإنّ التنمية الصّناعية الموجّهة اُعْتُبِرَت في أغلب الأوقات غزواً ذا أولويّة للسّوق الدّاخليّة من طرف سياسات تعويض الواردات وهو ما يتيح للدّولة التدخّل عبر التخطيط والسيطرة على حركة المراكمة وامتلاك مردودية فائض الإنتاج بفعل سياسة احتكارها للقطاعات الإنتاجية الإستراتيجيّة، حتى وإن ظهرت ملامح الاقتصاد اللّيبرالي لأن حضور الدّولة لا يزال أساسيّا في مختلف مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعيّة. «فخلال الستينات والسبعينات مرّت تونس من اشتراكية تسلطيّة إلى ليبراليّة تفتح أبوابها الكبرى إلى المبادرة الخاصّة المحليّة والرأسمال الأجنبي. إنّ سياسة «اغتنوا بسرعة» هذه سجّلت نسبة نموّ مرتفعة خاصّة في القطاعات الصّناعية التصديرية والسياحة. ولكن تكلفتها الاجتماعية والسياسية كانت ثقيلة وتمثلت في قلب البنية الاجتماعية وتفكيك الطبقات. «إن الظاهرة البارزة آنذاك تمثلت في المراكمة السّريعة للثروة المرتبطة بأولوية الحصول على قروض والاحتكار والمضاربة والقدرة على البعث والمقاولة، في حين أن زيادات الأجور كانت بطيئة ولا تقارن بمداخيل أصحاب المؤسّسات»(٧). وهذا كفيل بأن يبيّن فشل منوال التنمية لأنّ السّياسة الاقتصادية أدت إلى تصاعد سلّم الإنتاجيّة والنّمو ولم تفض إلى مرور المجتمع من نسق إلى آخر ولا إلى مستوى أرفع من التاريخانيّة حسب مقاييس توران. والأسباب مرتبطة جذريّاً بطبيعة النخبة المسيّرة. فإذا كانت قريبة جدّا من البرجوازية الوطنيّة كما كان الحال في بريطانيا وفرنسا فإن مسار بناء التنمية يكون ذاتياً ومحليّاً، بحيث يكون الفعل البرجوازي الوطني مرتكزا على جملة التحوّلات السّابقة. أمّا إذا كانت الإرادويّة تدير التنمية فإنّ العلاقات بين المواطنين والدّولة وبينها وبين النسق العالمي يلعب دورا مركزيا في اشتغال المسار التنموي(٨). وفي قراءة نسقيّة يقدّم بارسونز أربع وظائف لا بدّ لكل نسق أن يلتزم بها وهي أنّ يحتكم على بنياته الخاصّة ويتأقلم مع محيطه وأن يحقق أهدافًا معيّنة وأخيراً أن يدمج مختلف وظائفه فيما بينها. إلى هذه الوظائف الأربع يقترح كارل دوتش إضافة: أوّلا تغيّر الأهداف الخاصّة بالنسبة إلى الدّول والأنساق السّياسيّة. وثانياً

(٦) نفس المرجع ص ١٢٥.

(7)Hermassi, Elbaki : «la société Tunisienne au miroir islamiste». In Revue Maghreb-Machrek N°103 Janvier/ Mars 1984. p.50.

(8)Touraine, Alain : la parole et le sang. P.40.

القدرة على التبدّل الذاتي. فالنسق يمكن أن يتحوّل ذاتيا تحت أبعاد متعدّدة مع المحافظة على إمكانيات التواصل بالشكل الذي لا يفقده هويّته[٩]. ولكن هذا لا يمكن أن يكون صالحاً بالنسبة إلى كل الأنساق خاصّة تلك التي تدخّلت في إنجازها عوامل خارجيّة. فإنّ مثل هذه الأنساق تكون سريعة الخلل والتفكك. فأمام حركة الاندماج في الاقتصاد العالمي فإن الأنساق المحلية المترابطة تبعياً مع الأنساق الخارجيّة محكوم عليها بتغيير أنماط اشتغالها، وأكثر الظواهر تبليغاً يتمثل في كون المؤسّسات العموميّة في سياق برنامج تنموي يحتكم فاعلوه إلى النسق العالمي، «سواء انحصر هؤلاء الفاعلون في الدّولة أو في المنظمات أو في الأحزاب، محكوم عليها بتغير أنماط إدارتها. الأزمة المالية والمحيط التنافسي للإنتاج الذي يؤثر على أغلب البلدان في طور النّمو هي من العوامل المؤثرة في المؤسّسات أكثر ممّا تلزمها به الدّولة»[١٠]. لقد استحضر ميشال كامو عن Jean Poncet منذ ١٩٧٤«أن الغرب أراد أن يجعل من تونس واجهة لمّاعة وانطباعيّة للتنمية ممكنة التحقيق بفضل رؤوس الأموال والفنّيين القادمين من العالم الحرّ دون ثورة عمّاليّة ولا ثورة الفلاّحين ولا شيوعيين في السّلطة»[١١]. فمن غير شكّ أنّ منطق الاقتصاد الليبرالي- اقتصاد يعلن أنّه أصبح لا سياسيا- لم يعد فقط يمثل مساراً من أجل فك الرّباط السّياسي والانخراط في منظومة الكفاءة والنجاعة والإمكانيّة، ولكنه في حالة بلدان الجنوب يخفي بالضرورة سياسة عموميّة بالمعنى الذي تكون فيه مدفوعة من طرف الدّولة في إطار استنفاذ دورها الخاص. إنّها حالة تونس حيث إن دور القطاع الخاص في التنمية هو هدف وليس أداة الليبراليّة. « لأن إمكانية تبنّي منوال تونسيّ بالرّجوع إلى محاور الاستقرار والنموّ لا يمثل بالمعنى الحقيقي تجديداً. نتذكر جيّدا النّمو السّريع وميثاق الرّقي والمفاوضات الاجتماعية والحوار الاجتماعي... هذه المعطيات التي اقترنت باسم الهادي نويرة خلال السبعينات. نذكر أيضاً الحملة الإنتخابية الرئاسيّة والتشريعيّة في مارس ١٩٩٤م وشعارها :»البلد الأمين« كُتب بنفس الحبر الذي كُتب به شعار السبعينات. إن الاستقرار والنمو خلال التسعينات كان شعارا أساسيّا متجدّدا على قاعدة الانتقال من الاقتصاد الرّيعي إلى الاقتصاد الإنتاجي وصولا إلى استئصال الإسلام السّياسي... إن السياسة في تونس دائمة الحضور إذا اعتبرنا تواصل أهميّة دور الدّولة في مختلف مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعيّة رغم الليبراليّة الاقتصاديّة »[١٢].

هذه الإشارات التي توحي بتواصلية دور الدّولة عبر مختلف التجارب هي التي تمثل دافعية قويّة للبحث عن أصول التشكل التعاقدي للعلاقة بين السلطة والمجتمع والأطر التنظيمية للفاعلين الجماعيين. وذلك بالعودة إلى التجارب الأولى التي برزت فيها هذه البنية التعاقديّة من أجل صياغة نهج تنموي وسياسة اجتماعيّة واقتصادية. هذه البنية التي تكوّنت وظيفيا من أجل إثبات مكانة الدّولة ودورها رغم تبدّل أنماطها إلى حدّ التغاير. وهي بنية مكتملة البعد المعرفي إذ تمثل حقلاً خصباً لإشغال العلوم الاجتماعية.

(9) Deutsch, Karl. W. : « la théorie des systèmes et la recherche comparative ». In RISS 1985. N°1. P06.

(10)Plane, Patrick : « Entreprises publiques et développement économique, évolution de la performance revisitée ». In Economie appliquée N°1 CERDI- CNRS. 1996. P161.

(11) Camau, Michel : « ou va la Tunisie ? » in Maghreb-Machrek N°103 Janvier/ Mars 1984. p 06.

(12) Camau, Michel : « d'une république à l'autre, refondation politique et aléas de la transition libérale ». In monde arabe Maghreb-Machrek N°157 juillet/ septembre 1997. p 08-10.

أولا: الخيارات التنموية الأولى لدولة الاستقلال

I- من الاستقلال إلى تعطّل الاشتراكية الدستورية

إن الاستقلال يعني القطع نهائيا مع كل أشكال التبعية. ولكنه إذا ما عبّر عن نهاية الأشكال القديمة للتبعية مع فرنسا بين ١٩٥٦ و ١٩٦١ فإنّ هذا الاستقلال الجديد بالنسبة إلى الميتروبول يصاحبه رباط تبعي جديد تجاه رأس المال الأمريكي الجاري التطبيق لحظة استقلال تونس، بتمكين كل بلد مستقل يوجد خارج العالم الشيوعي من مساعدة اقتصادية، خاصة بلدان الأطراف بالنسبة إلى العالم الحر، التي تمثل مصلحة استراتيجية هامّة بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأمريكية. «فلقد كانت المساعدة الأمريكية التي تدفقت إلى تونس بين ١٩٥٧ و ١٩٦١، لحظة القطيعة مع فرنسا، في مستوى الإعانة المالية ذات اعتبار. فقد بلغت ٢٣٩,٢ مليون دولار، واحد على خمسة فقط منها في شكل قروض والبقية في شكل إعانات. وحتى نعطي فكرة عن أهمية هذا التدخل الأمريكي وحجمه، فقد مثلت تلك الدفوعات ٤٧٪ من الاستثمار الخام الجملي خلال خماسية ١٩٥٧-١٩٦١. وإن كان النصيب الأكبر من هذه المساعدات الأمريكية قد وجّه إلى تمويل حظائر مقاومة التخلّف، وميزانية الدولة ومشاريع حكومية فمن المهم التأكيد على أن هذه المساعدات لم ترصد إلاّ لتمويل مشاريع خاصّة تحت مراقبة بعثة أمريكيّة. وخلال سنة ١٩٦١ أعطيت التمويلات الأمريكية لبنوك التنمية وبلغت ١٣,٥ مليون دولار أي ٧٠٪ من موارد التمويل القار للبنوك»[١٣].

يعني كلّ ما تقدّم أن تدخل رأس المال الأمريكي كان له هدفان:

I- مساعدة النظام الجديد على مجابهة مشاكله الأكثر إلحاحاً من خلال نموذج تونس ليعمّم على بقية بلدان العالم الثالث.

2- تدعيم تطوّر البرجوازية المحليّة بوضع الوسائل المالية الضرورية على ذمّتها. وقد كانت هذه الأهداف في تطابق تام مع استراتيجية الدّولة الجديدة التي سعت سياستها الاقتصادية إلى وضع الوسائل المادية الضرورية من أجل تنمية البرجوازية المحليّة.

نتيجة لذلك، اتجهت الإدارة السّياسية لدولة الاستقلال من أجل مزيد التحكم في جهاز الدّولة إلى تحقيق ثلاث غايات كانت ضرورية:

■ تحقيق استقلالية نسبيّة بالنسبة إلى رأس المال الفرنسي والبحث عن تدعيم حضورها الوطني باسترجاع مقومات البنية التحتيّة والتحكم فيها.

■ استرجاع الإرث الاستعماري جزئياً وتقوية الدّعائم الاقتصادية للبرجوازية الصّغرى المهيمنة على حزب الدستور الجديد.

■ إقصاء الشق التقليدي (اليوسفي) من الحزب والدّولة لتمكين الأيدولوجيا الليبرالية التحديثية من تدعيم البرجوازية الصغرى (داخليا) في إطار التقسيم العالمي للعمل مع إعطاء بعض الضمانات الخارجيّة لرأس المال العالمي سواء في علاقة بالولايات المتحدة أو في علاقة بمؤسّسات بريتن وودز Bretton Woods التي التحقت بها تونس منذ ١٤ أفريل ١٩٥٨.

(13) Ben Romdhan, Mahmoud : « Mutations économiques et sociales et mouvement ouvrier en Tunisie de 1956 à 1980 ». In : Annuaire de l'Afrique du Nord. CNRS. Paris 1982. p 263.

ونظراً إلى أنّ الاقتصاد التونسي غداة إعلان الاستقلال يوم ٢٠ مارس ١٩٥٦ كان يسجّل هيمنة قطاع رأسمالي زراعي ومنجمي بإدارة مباشرة من رأس المال الفرنسي، إلى جانب قطاع ما قبل رأسمالي مرتبط بالقطاع الأوّل عن طريق تزويده بالمواد الأوّلية واليد العاملة والمواد الحيويّة الضرورية لإعادة إنتاج قوّة العمل، ونظرا إلى هيمنة البرجوازية الصغيرة على كل التنظيمات المهنيّة وعلى أجهزة الدّولة، فإنّ هيمنة هذه البرجوازية قد لا تكون سوى ظرفية إذا لم تحقق دعائمها الاقتصادية. ولهذا السّبب كان لا بدّ من اتباع سبيلين اثنين[١٤]:

السّبيل الأولى تفترض الحفاظ على نفس إمكانيات اندماجها في التقسيم العالمي للعمل الجديد وهو أمر غير ممكن بالنسبة إلى البرجوازية الصغيرة التي أمّنت استمرارية الامتياز بالنسبة إلى رأس المال التجاري الناشئ في إطار التقسيم العالمي للعمل السابق.

السّبيل الثانية تتمثل في رسم مسار للتصنيع من أجل تحقيق نمو ومراكمة القيمة المضافة ومراقبتها، وهذه السّبيل مطابقة بالتالي للإيديولوجيا التحديثية والإصلاحيّة من ناحية وتمكّن من ناحية أخرى من خلق إمكانيات إعادة سيطرة البرجوازية الصغيرة على المراكز الاستراتيجية للمراقبة والتسيير وإحكام السّيطرة على مراكمة القيمة المضافة.

وهذا المنوال من الخيارات التى تم تطبيقها على بعض التشكيلات الاقتصادية والاجتماعية بتدخل رأس المال العالمي وخاصّة مع بداية الهيمنة الأمريكية التي تبحث عن موطئ قدم ضمن الإمبراطوريات الاستعمارية القديمة لتحقيق التطلعات التصنيعية للبرجوازية الصغيرة..

تونس، هذا البلد الصغير الذي أحرز استقلاله دون عنف، والمنخرط في مؤسسات Bretton Woods منذ بداية الاستقلال (١٤ أبريل ١٩٥٨) والحائز على انطباعات جيّدة من طرف الغرب والمتميز بقيادة سياسيّة مجسّدة في الكاريزما البورقيبيّة التي تعكس مواصفات الرّجل المعتدل المناهض للشيوعيّة وللأصوليّة وللقوميّة، والباحث في آن عن تحقيق الإجماع الدّاخلي على خياراته الهادفة إلى تمتين مؤسسات الدّولة على المنوال الغربي وعلى هدى من توجيهاته من أجل تكريس الوفاق الوطني وكسب ثقة الدّول الكبرى القادرة على الحماية، انتهجت ككلّ الدّول المستقلّة حديثا نهج الاقتصاد المسيّر من أجل إرساء رأسماليّة الدّولة. هذه الرأسمالية«المتوافقة مع اتجاهات عميقة: إنّها ترمي جذورها داخل المنطقة العربيّة في مستوى التنمية الاجتماعية الدّاخلية وترمي جذورها خارجها في نسق من التوازن العالمي والسيطرة على العالم الثالث. وإذا كنا بيّنا خلال سنوات، التناقض بين رأسمالية الدولة والرأسمالية اللّيبراليّة دون أن نخلط بين رأسمالية الدّولة (لأنها تابعة) والاشتراكية، ودون أن نعتبرها مرحلة للانتقال نحو الاشتراكية، فإنّ السنوات الأخيرة تؤكّد أنّ هذا التناقض هو خاصيّة ثانويّة»[١٥].

إنّ صفة التبعيّة التي تتصف بها رأسماليّة الدّولة في تونس تحول دون اعتبار

(14) Bedoui, Abdeljelil et Mannoubi, Khaled : Economie Tunisienne et capital mondial. P 58.
(15) Amin, Samir : La Nation arabe.P 144.

وجود مشروع برجوازي وطني. فعلى مستوى العلاقات المالية تمثلت المبادرة الأولى في تأسيس البنك المركزي بتاريخ ١٩ سبتمبر ١٩٥٨ ليعوّض البنك الجزائري التونسي الذي كان حجر الزاوية بالنسبة إلى الهيمنة الاستعمارية، ثم بعث وحدة نقديّة (الدّينار) عوضا عن الفرنك الفرنسي وفصله عنه ومراقبة التحويل المالي خلال ديسمبر ١٩٥٨ وجانفي ١٩٥٩[١٦]. وعلى مستوى مظاهر النشاط الاقتصادي اتجه إلى التركيز على القطاعات التقليدية (النسيج والملابس، الصناعة الفلاحية الغذائية، البناء والأشغال العامّة...) ولكن أيضاً تجاه قطاع جديد في تونس هو قطاع السّياحة الذي تطوّر بوتيرة بارزة. والدّولة من جهتها ركزت اهتمامها على البنية الأساسية(ماء، نقل، كهرباء...) إضافة إلى الصناعات التي مثلت حتى المرحلة خللاً وتطلبت استثماراً قوياً، وخاصة الأقطاب الصناعيّة فكلفها هذا القطاع الأخير بين ١٩٦٢ و١٩٦٩ ما يزيد عن ٩٠ مليون دينار. إلاّ أنّ هذه الوحدات الصّناعية لا يمكن أن تتحمل منافسة أجنبيّة. فالمنطق الذي دعا إلى تأسيسها ليس المردود الفوري بل منطق رأسمالية الدولة وإرادة البحث عن طرق تمكّن الدّولة من تحقيق المراكمة وتعويض الواردات بإنتاج محلّي. «الاقتصاد التونسي عرف منذئذ منعرجاً نسبيّاً ولكن يظلّ تابعاً مالياً لرأس المال العالمي والأمريكي بالأساس، فهذه السّياسة المتمحورة على ذاتها نسبيّا في الظاهر، هي محاطة بالولايات المتحدة: فعندما زار بورقيبة واشنطن سنة ١٩٦١ وقدّم للرئيس كندي Kennedy مشروع «آفاق العشرية» (الذي يستعرض المحاور الكبرى للسياسة الاقتصادية الجديدة)، حظي باستقبال هام لأنّ الحكومة التونسية استجابت للنداء الأمريكي الذي وعد بمساعدة البلدان التي تثبت إرادتها التنموية خارج المدار السوفييتي. منذ تلك السنة، وافقت الولايات المتحدة على تقديم مبلغ١٨٠ مليون دولار من أجل تمويل المخطط الثلاثي الأوّل»[١٧]. إنّ الإحاطة الأمريكية لتلك السّياسة الاقتصادية جعلت من الممكن أن تمثل تونس مصلحة أمريكية استراتيجيّة وليست اقتصادية، ومن ناحية أخرى لا تهدف بأي شكل من الأشكال أن تحطّم الملكية الخاصّة ولا دعائم البرجوازية المحليّة ولكن إلى توجيه تلك الأخيرة تجاه الأنشطة الإنتاجية الكفيلة بضمان هيمنتها على أسس صلبة.

في إطار قراءة أكثر شمولاً لواقع العالم الثالث يرى سمير أمين أنّ البرجوازية الوطنية في هذه البلدان كان يمكن أن تحقق وجودها وتتطوّر منذ مؤتمر باندونغ (أفريل ١٩٥٥) لأنه المؤتمر الذي خُلق أساساً للدفاع عن المسائل الاقتصادية في مواجهة بلدان الشمال و رأس المال العالمي، خاصّة وأن الرّؤية السياسية لقيادات المؤتمر الراديكالية (عبد الناصر، سوكارنو، نكروماه، موديبوكايتا...) كانت تزعج رأس المال الإمبريالي. ولا يتردّد سمير أمين في أن يسمّي مؤتمر باندونغ بالمشروع البرجوازي الوطني للعالم الثالث لأنّه كان يعبّر عن جملة من المواقف أهمّها[١٨]:

■ إرادة تنمية القوى الإنتاجية وتوزيع الإنتاج (خاصة التصنيع).

(16) Ben Romdhan, Mahmoud : « Mutations économiques et sociales et mouvement ouvrier en Tunisie». P 262
(17) Ben Romdhan, Mahmoud : « Mutations économiques et sociales et mouvement ouvrier en Tunisie». P 269
(18) Amin, Samir : le grand tumelte ? Les mouvements sociaux dans l'économie -monde. La découverte. Paris 1991. P 123-124.

■ إرادة تأمين الدّولة الوطنية لإدارة ومراقبة هذا المسار.
■ الاعتقاد بأنّ هذا المسار لا يقحم في المقام الأوّل المبادرة الشعبيّة ولكن فقط الإحاطة الشعبية بإنجازات الدّولة.
■ الاعتقاد بأنّ هذا المسار ليس متعارضاً أساساً مع التقسيم العالمي للعمل حتى وإن أدّى إلى نزاعات آنية مع الدّولة الرأسماليّة المتطوّرة.

على أنّ المشروع يتطلّب من البرجوازية الوطنيّة عبر دولتها:
■ التحكم في إعادة إنتاج قوّة العمل.
■ التحكم في الموارد الوطنية.
■ التحكم في السّوق الدّاخلية والقدرة على الدخول في السّوق العالمية بالشروط التنافسيّة.
■ التحكم في الدّورة الماليّة التي تمكن من تركيز فائض القيمة.
■ التحكم في التكنولوجيا واستعمالها من أجل تطوير قوى الإنتاج.

ولكن أمام هذه الشروط الملزمة لإنجاز المشروع البرجوازي الوطني فضّلت السياسة الاقتصادية في تونس رعاية رأس المال العالمي لها وتجنبت مواجهته، وحققت لها هذه الإحاطة الرأسماليّة العالميّة بين ١٩٦٢ و١٩٧٠ ما يقدّر بـ ٦٢٠ مليون دينار أي ما يزيد عن نصف التشكل الخام لرأس المال القار[١٩] (FBCF) الإجمالي. وبالتأكيد هذه الرّساميل لا تكون في شكل استثمارات ولكن في شكل قروض. وهذا ما فرض على تونس انفتاحاً كبيراً على الأسواق الخارجية تطابقا مع الاستراتيجية الجديدة التي رسمها البنك الدولي للإنشاء والتعمير(BIRD). لذلك كان التصريح الحكومي ليوم ١٧ نوفمبر ١٩٧٠ يؤكد على ضرورة البحث عن النمو الصّناعي من خلال تحسين الإنتاجية وتوسيع الأسس التصنيعيّة والاندماج في السوق الخارجيّة وهو الأمر الأسهل بفعل التجاور مع أوروبا خاصّة، وكذلك بفعل اختيار الانخراط في اقتصاد استبدال الواردات بالدخول في رهان الصّناعات التصديرية المرتبط حتميا بالسوق الخارجيّة. ولكن هذا الخيار الاقتصادي المتبع لا يمكن تحقيقه إلاّ إذا التزم به الشركاء الاجتماعيون من رجال أعمال (أعراف) وأجراء بشكل تعاقدي.« وقد فقدت المنظمات النقابية (في صفوف الشغالين والأعراف) المبادرة على المستوى الاجتماعي ثمّ بشكل خاص خلال ست(٠٦) سنوات (١٩٦٤-١٩٧٠) تمكّن خلالها حزب السلطة من تعزيز مكانته في البلاد وتدجين المنظمات الوطنية وخاصّة اتحاد الشغل واتحاد الأعراف "اتحاد رجال الأعمال" واتحاد الطلبة»[٢٠]. ولعلّ هذا الأمر ليس جديداً بالنسبة إلى منظمة الأعراف (اتحاد رجال الأعمال) التي نشأت وتطورت في ركاب حزب الدّستور، ويكفي أن نعود إلى إحدى أهم وثائقها الرّسميّة لنقف على التقارب الكبير بين نقابة الأعراف وحزب الدّستور. فالاتحاد التونسي للصّناعة والتجارة«بوصفه منظمة قومية مختصّة تعمل في الميدان الاقتصادي كان في طليعة الهيئات القومية العاملة تحت راية الحزب لتحقيق الأهداف التي ارتضاها قادته ورأوا فيها المنهج القويم المؤدّي إلى الاستقلال والحرية. ولذلك كان

(١٩) انظر تقارير البنك المركزي التونسي المتعلقة بالسنوات المقصودة

(20) Karoui, Hachemi et Massaoudi, Mahdi : « le discours syndical en Tunisie à la veille du 26 janvier 1978 : l’élan suspendu ». In: Annuaire de l’Afrique du Nord. CNRS. Paris 1982. P 285

الاتحاد التونسي للصّناعة والتجارة أوّل المتحمّسين لبرنامج المجاهد الأكبر "بورقيبة" ولموقفه إزاء سياسة المراحل والتفاوض مع فرنسا ومن المؤيدين لاتفاقيات سنة ١٩٥٥ ولحكومة المفاوضات الأولى التي أيّدها الحزب وشارك فيها ليستعملها كمرحلة أولى لاسترجاع السّيادة القوميّة. ونتيجة لهذا التقدير البالغ الذي تلقاه منظمتنا وقادتها المخلصون أشرّكها فخامة الرئيس الجليل في مسؤوليّة الحكم وأوكل لأمينها العام وزارة الاقتصاد القومي في الوزارة الشعبية الأولى التي ترأسها فخامته إثر إعلان الاستقلال سنة ١٩٥٦ كما وقع تمثيل الاتحاد في الهيئات النيابيّة سواء في المجلس القومي التأسيسي أو في المجالس البلدية أو في مجلس الأمّة»[٢١].

لا يمكن أن نضيف شيئاً مهمّاً إذا ذكرنا بأنّ اتحاد رجال الأعمال "الأعراف" إلى حدود الفترة المشار إليها آنفاً من عمر الاستقلال لم يخرج عن قاعدة كونه هيئة تمثيلية وتنفيذية لجهاز الدّولة. وحتى حينما اختارت الدّولة غداة الاستقلال طريق التنمية وفق النهج الرأسمالي المرتبط بالنظام الرأسمالي العالمي لم يقدم الأعراف على القيام بما كانت تنتظره منهم الدّولة، رغم أنّ الدّولة عملت على توفير الإطار الملائم لنمو رأس المال الخاص حيث وفرت لهم جملة من الامتيازات الجبائيّة (أمر ٣١ مارس ١٩٥٦ و قرار ١٢ جوان ١٩٥٦ وأمر ٤ جوان ١٩٥٧ وقانون ١٠ فيفري ١٩٥٨) والجمركيّة (٢٩ ديسمبر ١٩٥٥). وإذا كان قصور أصحاب الثروات يعود بنسبة معيّنة إلى ضيق السّوق الدّاخليّة الناتج عن المكانة الكبيرة التي لا تزال تحتلّها علاقات الإنتاج ما قبل الرأسماليّة وإلى مواصلة فرنسا الحفاظ على مواقع اقتصادية هامّة في القطاع المنجمي والصّناعي والبنكي، فإنّه ناتج كذلك وبنسبة كبيرة عن أسباب هيكليّة متأصّلة في كيان هذه البرجوازية المحليّة التي لم تولد ولادة طبيعيّة وإنّما ولدت في ركاب الغزو الاستعماري للبلاد ولم تكن بالتالي تتحلّى بما كانت تتحلّى به البرجوازية الغربية من صفات مثل روح المبادرة والعقلانية والتخطيط، فهي لم تستغل كما ينبغي الفراغ الذي خلفه الأوروبيون واليهود الذين غادروا البلاد ولم تستفد من السلم الاجتماعيّة والمزايا والتسهيلات الكثيرة التي وفرتها الدّولة[٢٢].

إنّ هذا الغياب البارز للبرجوازية التونسيّة في مجال الاستثمار وتفعيل التنمية دفع الحكومة إلى تشجيع الاستثمار الأجنبي ورصد جملة من الضمانات لرأس المال الأجنبي أكدها أحمد بن صالح في محاورة له مع إحدى الدوريات الفرنسيّة[٢٣]: «إن المستثمرين الأجانب يتلقون ضمانات وتشجيعات متعدّدة. أوّلا نحن نعتمد مبدأ عدم التفرقة بين المستثمرين الأجانب والمستثمرين الوطنيين. يعني أن الامتيازات التي نخصّصها للقطاع الخاص لتحفيز مساهمته في التنمية تمتدّ لتشمل المؤسّسات الأجنبيّة وأهمّها الإعفاءات الجبائية لمدّة تتراوح بين خمس سنوات وخمس عشرة سنة، واستقرار النظام الجبائي لمدّة عشرين عاماً بالنسبة إلى المرابيح التي يعاد استثمارها... إن الاشتراكية الدستوريّة لا تعني أبدا الدّولتية ولا تعني أيضا البيروقراطيّة، إنّها تسعى إلى الرّقي بالإنسان عن

(٢١) التقرير الأدبي للمؤتمر الخامس للاتحاد التونسي للصّناعة و التجارة.

(٢٢) الهادي التيمومي: الاستعمار الرأسمالي والتشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية. دار محمد علي الحامي. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعيّة. تونس ١٩٩٩ الجزءII. ص ٢٥٨.

(23) Revue : Entreprise : le 07 Mai 1966 : « déclaration par Mr Ahmed, Ben Salah secrétaire d'Etat au plan et à l'économie nationale ».

طريق الفعل المنسّق بين القطاع العام، والقطاع الخاص والقطاع التعاضدي. وهذا يتحقق عن طريق التخطيط».

رغم هيمنة الدولة على أهم القطاعات الاقتصادية باسم الاشتراكية الدستورية الرامية إلى بناء رأسمالية الدّولة، فإنّها بفضل عديد الإنجازات لصالح المبادرة الخاصّة في القطاعات غير التجارية، وبفضل سياستها الاقتصادية نجحت في عمليّة بناء وتدريب البرجوازية المحلية وبعث دعائم اقتصادية على أسس أكثر متانة. فخلال ثماني سنوات، كانت البرجوازية قد تغيرت بشكل ملحوظ وغيرت دعائمها الاقتصادية بفعل وجود الاستثمارات الخاصّة. ولكن رغم المردود الذي سجلته استراتيجية المراكمة تلك فقد فسحت المجال لظهور تناقضات اجتماعية حادّة بفعل انقلاب مكانة عديد الطبقات والشرائح. أمّا بالنسبة إلى برجوازية الدّولة فإنّ هذا الطريق الأوّل يعني تحطيم أهم دعائمها والعمل على تفعيل دور البرجوازية الخاصّة. أمّا الطريق الثاني فيمثل حلاً ظرفياً لأزمة النّسق التعاوني. ولا يخفى أنّ ارتباط البرجوازية الخاصّة ببرجوازية الدّولة من العوامل التي تجعلها مهدّدة، باعتبار أنّ هذا الارتباط الخفي هو التزام بتوجيه أنشطتها نحو القطاعات المنتجة من أجل التصدير بغية الدّخول في مرحلة اقتصاد استبدال الواردات. وفي النهاية يمكن التوصّل إلى أنّه وقع تقسيم مهام الإنتاج بين القطاع العام والقطاع الخاص(٢٤): الأوّل يأخذ على عاتقه قطاعات المناجم والصناعات المعملية الثقيلة (البتر وكيمياء – الأسمنت...) والنقل، والثاني يتولى أمر الصّناعات المعمليّة الخفيفة. من هنا يظهر أنّ القطاع الخاص بدأ يظهر من داخل نسق الاشتراكية الدستورية وفي إطار أزمة هذا النسق ونظراً لعجز برجوازية الدّولة عن مواصلة الاضطلاع بمهامها الاقتصادية.

II- الخيار الليبرالي للتنمية

لقد بدأ الإعداد منذ ١٩٦٩ لسنّ تشريعات اقتصادية تدفع الاستثمار الخاص وتعطي أولويّات وأفضليّات للبرجوازية الخاصّة من أجل تدعيم الصناعات التصديرية القادرة على تعديل الميزان التجاري. وقد صدر القانون عـ٣٧ـدد المؤرّخ في ٢٧ أفريل ١٩٧٢ لهذا الغرض. وقد لعبت مؤسسات الدّولة دوراً مهمّاً في هذا البرنامج، فحكومة الهادي نويرة الليبرالية المنتصرة إلى مبادئ اقتصاد السّوق جعلت الأعراف شريكاً اقتصادياً فعلياً للدّولة. وقد تعزّزت مكانتهم بظهور الاتفاقية الإطارية منذ ١٩ مارس ١٩٧٣ التي رسمت الملامح الأولى للتعاقد الاجتماعي الذي أسس الشراكة بين الدّولة والأطراف الاجتماعية (اتحاد الشغل واتحاد الأعراف). وهذا يعني أن بداية السبعينات أعادت منظمة الأعراف إلى وضعها الطبيعي ووفّرت لها الأسس التشريعية والسياسيّة للمراهنة على أهم محاور الفعل الاجتماعي، خاصّة بعد الدّور الذي أوكل إلى تونس في ظل التقسيم العالمي للعمل في صورته الخاضعة إلى هندسة البنك الدّولي. إضافة إلى أنّ خضوع تونس إلى المنافسة الفرنكو-أمريكيّة في ظل غياب الدّور السوفياتي جعلها تلتزم بقرارات مجلس إدارة المؤسسات المالية العالمية وفي مقدّمتها

(24) Ben Romdhan, Mahmoud : « Mutations économiques et sociales et mouvement ouvrier en Tunisie». P 276.

ماكنمارا Robert McNamara بالتوجه نحو اقتصاد السّوق شأنها شأن بقية دول العالم الثالث التي أوكل إليها البنك الدّولي مهمّة إنتاج بعض الصناعات الأقلّ تطوّراً أو غير المعقّدة التي تحتاجها مراكز رأس المال العالمي(٢٥). فخلال السبعينات تمّت إقالة برجوازية الدّولة وتحويل السّلطة إلى البرجوازية الخاصّة. هذا الإجراء نعت رمزيّا بالحكم على ممثل السياسة الاقتصادية الجديدة والمنسقين معه بأنّهم حطّموا جزءاً مهمّا من الدّعائم الاقتصادية لبرجوازية الدّولة- القطاع التعاضدي في التجارة- وإعادة تحديد مهام الدّولة، وإعادة صياغة الاشتراكية الدّستوريّة(٢٦): إلغاء شبه كلّي للنسق التعاضدي، وإقالة الطبقات من مكاناتها السّابقة، وتحرير الاقتصاد والاندماج في الأسواق الخارجية، هي المحاور الأساسيّة لسياسة السبعينات. هذه السّياسة التي تركز على أقلمة الحركة العمالية عبر سياسة تعاقدية بين العمال والأعراف والدّولة.

الاشتراكية كما تمّ تعريفها خلال المؤتمر الثامن للحزب الاشتراكي الدّستوري تعتمد على تحقيق التأليف بين الرأسماليّة في مستوى الإنتاج والاشتراكية في مستوى تقسيم المداخيل. الرأسمالية على مستوى الإنتاج تفرض نفسها لأنها الوحيدة القادرة على خلق النجاعة الاقتصادية. «عوض الاقتصاد المسيّر والموجّه من الممكن بناء اقتصاد يخضع لقواعد النجاعة والمردوديّة. قانون السوق هو قانون صارم ولكنه قانون الحقيقة وقانون التقدّم». هكذا فسّر الأمر الهادي نويرة في خطابه ليوم ١٧ نوفمبر ١٩٧٠. لذلك اتجه منوال التنمية إلى الاعتماد على القطاع الخاص حيث كان يجب أن يتجاوز دوره في الاستثمار٤٠ بالمائة خلال المخطّط الرابع (١٩٧٣-١٩٧٦). وهذا البحث عن المردودية الاقتصادية فرض من جانبه انفتاحاً كبيراً لتونس على الأسواق الخارجية تطابقا مع استراتيجية مؤسسات Bretton Woods.

وهذا ما أكده الهادي نويرة رئيس الحكومة آنذاك:«إنّ الظروف والمعطيات التاريخية والاجتماعيّة تفسّر إلى حدّ كبير الاتجاهات العامّة التي تسير بمقتضاها سياستنا الاقتصادية، فإنّ لتونس واقعها وتجربتها ومكتسباتها الناتجة عن موقف واضح وقفه الحزب في مختلف مؤتمراته من القضايا السّياسية والاقتصادية والاجتماعية، وما جئنا به في هذا الميدان من تحديد للسّياسة الاقتصادية ومن تأمّل في أبعاد التطوّرات الاجتماعية ليس بدعة بل هو موقف منبثق من صلب فلسفة حزبنا وطرق عمله في معالجة مختلف المشاكل... والقصد من تشجيع رؤوس الأموال في مجالي الصناعة والسّياحة وأوّلا وبالذات خلق أكبر عدد ممكن من مواطن الشغل، وفتح المجال أمام هذين القطاعين لإدخال طرق تصرّف جديدة مع ضمان سوق خارجيّة لبضاعتنا... »(٢٧). يبدو من خلال ذلك أن دور الدولة قد انحصر نهائيا في تدعيم النسيج الاقتصادي والاجتماعي الذي يمكن أن يعبّئ رأس المال الخاص. فمع بداية المخطط الرابع رسمت الدّولة هدفا يتمثّل في مضاعفة نسبة النّمو مقارنة بالعشرية السّابقة انطلاقا من حجم الاستثمارات ومن تقسيم جديد لهذه الاستثمارات. فعملت على توجيه

(25) Bessis, Sophie : « Banque mondiale et FMI en Tunisie : une évolution sur trente ans » in annuaire de l'Afrique du nord. CNRS 1987. P 142.

(26) Ben Romdhan, Mahmoud : « Mutations économiques et sociales et mouvement ouvrier en Tunisie». P 276

(27) العمل ع5082دد 16 جانفي 1972. جريدة العمل أعادت نشر حوار أجرته جريدة الحياة اللبنانية تحت عنوان"سبعة أسئلة تطرحها جريدة الحياة البيروتية يجيب عليها السّيد الهادي نويرة الوزير الأوّل والأمين العام للحزب.

ثلثي (٢/٣) الاستثمارات تجاه القطاعات الإنتاجية المباشرة القادرة على خلق مواطن الشغل. وبشكل ترابطي فإنّ الاستثمارات يجب أن تترك مجالا لمشاركة رأس المال الخاص وهنا كانت ضرورة المراهنة على دور منظمة الأعراف.

إنّ النتائج المسجّلة [٢٨] وإن كانت لا تحقق الأهداف المرسومة فإنّ نسبة نمو الناتج الداخلي الخام مرّ من ٤,٦ بالمائة إلى ٧,٣ بالمائة وتضاعف حجم الاستثمارات أربع مرّات. كما أنّ نصيب الاستثمارات الإنتاجية قد تطوّر من ٥١ بالمائة إلى ٦٢ بالمائة في حين أنّ مشاركة رأس المال الخاص المحلّي والأجنبي قد تطوّر فعلا من ٣٢ بالمائة إلى ٤١ بالمائة بفعل إجراء تشريعي دافعي وتشجيعي (الامتيازات الجبائيّة والإعفاءات من التغطية الاجتماعية...) تمثل في قانون أفريل ١٩٧٢ الذي خلق نظاما استثنائيا بالنسبة إلى المؤسسات المنتجة من أجل التصدير، وقانون ٣ أوت ١٩٧٤ المتعلق بالاستثمارات في الصّناعات المعمليّة.

إنّ الاختيار الذي كرّسه الهادي نويرة- الدّاعية الأوّل للاقتصاد الحرّ- يتناقض تماما مع التجربة الغربية، ذلك أنّه سعى إلى تحقيق تنمية رأسماليّة تقوم على إطلاق يد القطاع الخاص. محلياً وأجنبيّاً باعتبار أنّ مصالحه ستدفعه إلى التنمية والتصنيع وإقامة مشروعات توفّر حاجة البلاد من مواطن الشغل. لكن التجربة أثبتت أنّ المستفيدين الوحيدين كانوا الأعراف. فهذا التمشّي، وإن كان لا يخدم مصلحة عموم الشغالين، فهو برنامج حيوي مشحون بدافعيّة قويّة لأصحاب رؤوس الأموال – تشريعاً وممارسةً – ممّا يمكن أن يمثّل النهضة الحقيقيّة لمنظمة الأعراف حيث أصبحت عنصراً فعّالاً في كل محاور النشاط الاقتصادي والفعل التنموي. فإذا كانت الاشتراكية الدستورية خلال الستينات قد همّشت المنظمة واستبدلتها بجهاز الدّولة-العرف L'Etat patron فإنّ السياسة اللّيبراليّة ومنوال التنمية الجديدة قلبا المسار وعوّضا الدولة-العرف بالعرف-المقاول.

خلال هذه المرحلة التي أبـرزت فيها الـدولـة قـدرة فائقة على تقويل الشأن الاجتماعي والسّياسي والاقتصادي entrepreneurisation كان عليها أن تتحسّب من التناقضات التي تشق ذلك المسار وتستعد لمواجهة أيّ مأزق قد يجمع الأعراف بالشغالين، ففرضت إجراءً مقاوليّاً جديداً عرف بالسّياسة التعاقدية.

إنّ السّياسة التعاقديّة هي الوصفة التي تمخّضت عن المؤتمر التاسع للحزب الاشتراكي الدستوري المنعقد في سبتمبر ١٩٧٤. وإذا كان هذا المؤتمر قد تضمّن العديد من الأهداف السّياسيّة مثل إلغاء مقرّرات المؤتمر الثامن المتعلقة بانتخاب المكتب السّياسي وشروط انتخاب رئيس الدّولة في حالة شغور المنصب. إلاّ أنّ الهدف الذي يهمّنا من هذا المؤتمر هو قرار السّياسة الاقتصادية والاجتماعيّة التي كرّسها الهادي نويرة والتي تتلخّص في فتح الباب على مصراعيه أمام رأس المال الخاص المحلي والأجنبي وتصفية كل المنجزات

(28)Camau, Michel : «l'Etat Tunisien de la tutelle au désengagement ». P 19

ذات الطابع الجماعي التي تحققت في فترات سابقة. ومن أجل تحقيق هذا الهدف بكلّ نجاعة وبموافقة كل الأطراف الاجتماعيّة مهّد المؤتمر التاسع للميثاق الاجتماعي الذي سمّي بميثاق الرّقي، إذ إنّ الرّؤية كانت تتجه إلى ربط قوّة العمل ورأس المال بعقد اجتماعي غايته تحقيق السّلم الاجتماعيّة وأحيانا تسمّى عند بعض الخطباء السّياسيين بالتكافل الاجتماعي بين منظومتين على طرفي نقيض. وطبعاً لا يمكن أن يكون في أحشاء هذا المفهوم من مدلول سوى أن ترضى قوّة العمل بشروط رأس المال، لأنّ التكافل هنا لا يمكن أن يعني العدالة إذا كان الهدف الرئيسي من خطاب بورقيبة أثناء المؤتمر هو تشجيع رأس المال الخاص وإعطاؤه الأولويّة في تحقيق التنمية، دون أن يدرك أنّ التنمية هي برنامج الدّولة في حالة غياب البرجوازية الوطنيّة، وليس برنامج الأعراف الذين تهيمن عليهم الرأسمالية الأجنبيّة التي تتناقض مصالحها تناقضاً مباشراً أو غير مباشر مع تطوّر السّوق الدّاخلية المندمجة والمستقلّة والمرتكزة على قوى المراقبة الاجتماعية والسّياسيّة والاقتصادية المحليّة. ولكن مفهوم بورقيبة للدّولة أصبح مفهوماً ليبرالياً واضحاً حين قال في المؤتمر التاسع للحزب:«أمّا الحكومة فدورها هو دور الحكم الذي يسهّل الاتصال والتفاهم بين الأطراف المعنيّة» وهو نفس المضمون الذي ورد في خطابه الافتتاحي حين ترأس المؤتمر الثامن للاتحاد التونسي للصناعة والتجارة(٢٩). ويستمد هذا المؤتمر مشروعية برنامجه الاقتصادي أيضا من التجربة السابقة على وجهين: الوجه الأوّل تتمثّل في فشل تجربة التعاضد التي انتهت بمحاكمة أحمد بن صالح. والوجه الثاني تجلّى من خلال تعريف الهادي نويرة الاشتراكية الدستورية في حدّ ذاتها. إذ هي«ليست امتلاك وسائل الإنتاج، كما لا يمكن تعريفها كذلك بأنّها اشتراكية الإكراه والاستبداد، وإنّما هي وسط بين الملكية الخاصة والملكية العامّة أو الجماعية لوسائل الإنتاج. والاشتراكية الدستورية تعطي لروح المبادرة والخلق وبعث المؤسّسات مكانتها كما تعطي مكانة للتنافس وحق التزاحم... إنّ هذه الاشتراكية يمكن تحقيقها عن طريق توازن في أساليب امتلاك وسائل الإنتاج العام والاجتماعي والخاص... وتقتضي الاشتراكية الدستورية تدخّل الدّولة بقصد التوجيه والتشجيع وتوفير الإطار وتنظيم القطاع الخاص. وتبقى الملكية الخاصة في نظر الاشتراكية الدستورية وظيفة اجتماعية يجب أن تخدم المصلحة العامّة على أكمل وجه ويتمثل دور الدّولة في تنظيم هذه الوظيفة ومراقبتها ومباشرتها تفاديا لكلّ سوء تصرّف وحيف حتى يمكن للأمة جمعاء الاستفادة من تلك الوظيفة».

إنّ المؤتمر التاسع لحزب الدستور هو آخر مراحل اكتمال الخيار اللّيبرالي. وقد بدأت مرحلة الاكتمال هذه بإبرام الاتفاقية الإطارية بين الأطراف الاجتماعيّة، وهي الاتفاقية التي مهّدت لظهور الميثاق الاجتماعي. إضافة إلى دور حزب الدستور في جعل نقابة الأعراف فاعلا اجتماعيّا واقتصاديا وسياسيّا فإنّ هذا الدّور مكّنه منه أيضا الاتحاد العام التونسي للشغل من داخل منطق التعاقد

(29) la Presse 13 Mai 1975.

الاجتماعي إذ أولاه الشراكة في تصريف الشؤون الاقتصادية والاجتماعية لقطاع مهم من المجتمع التونسي.«ففي مرحلة الليبرالية الجامحة التي قادتها حكومة الهادي نويرة تكالب رأس المال على تنمية القيمة الزائدة والأرباح ولم يكن هذا ليتحقق إلاّ بزيادة استغلال العمّال والكادحين عموماً، فبدأت الدّعاية الرّسميّة تروّج لمقولة الشراكة الاجتماعية التي تعني التخلّي عن، مبدأ الصّراع الطبقي والتنكّر له واستئصاله من وعي الكادحين واستبداله بالتعاقد بين العمّال والرأسماليين. وخدمة لمصالحها الذاتية وأنانيتها الضّيقة وقّعت قيادة الاتحاد العام التونسي للشغل في مطلع ١٩٧٧ مع الحكومة والأطراف الأخرى عقد التعاون بين العمل ورأس المال أو ما يسمّى بالميثاق الاجتماعي»[٣٠]. ومن الثابت أن نضج منظمة الأعراف لم يتحقق إلاّ عبر السياسة التعاقدية لتوكل إليها في نطاق هذه الصيغة التشريعية والوفاقية مهمّة تمثيل أصحاب رؤوس الأموال والدفاع عن مصالحهم المادية والمعنويّة، خاصّة وأنّ هذه المنظمة قبل هذه المرحلة لم تكن تملك أدوات إثبات وجودها وتحقيق دورها لسببين: الأوّل، كونها منذ أن انبعثت تمثل خليّة حزبيّة ثمّ تحوّلت إلى إدارة فرعيّة من فروع الإدارة السياسية لحزب الدستور. والثاني كونها لا تحتكم على أدنى مقوّمات الحركة الاجتماعيّة(خاصّة منذ الاستقلال) التي تمكنها من الاشتغال بشكل مستقل عن دور السلطة السياسيّة. لذلك فإنّ أدوار منظمة الأعراف في تونس ارتبطت منذ فترة السبعينات بالدّخول في برنامج التضحية بقوّة العمل لفائدة رأس المال ثمّ التمتع بتشريعات قائمة على المرونة والامتيازات لفائدة رأس المال المحلّي والأجنبي. ومن هنا اضطلعت بدور الإشراف على جلب رؤوس الأموال الأجنبية في نطاق ما يسمّى بالمناولة وكذلك الاستثمار الخارجي المباشر (IDE).

عبر هذا الدّور الذي أصبحت تؤدّيه منظمة الأعراف في نطاق مهّمتها كعون تنفيذ للسياسة الاقتصادية للدّولة تظهر أن للبرجوازية التونسية كمثيلاتها في العالم الثالث سمات خاصّة تميزها عن البرجوازية في البلدان الرأسمالية المتطوّرة، وأهم هذه السّمات تتمثل في كونها تتطوّر في إطار علاقات الإنتاج الرأسمالي التبعي ممّا جعلها تقبل بشكل نهائي انخراط تنميتها في نطاق الأدوار الكومبرادورية [٣١] التي يفرضها توسع الرأسمالية العالميّة. لأنّ رأس المال الذي يقدم القروض ويبيع التقنية وبدون أن يصبح المالك القانوني والمراقب المباشر للعملية الإنتاجية يستولي في الواقع على كل أو جلّ فائض القيمة المنتجة. وهذه العملية تجعل من إعادة إنتاج رأس المال في البلدان التابعة مستحيلة وإن وقعت فلا يتمّ ذلك إلاّ بتمكين رأس المال الخارجي من الملكية المباشرة لقطاعات الإنتاج. فالرّوافع الاقتصادية والسّياسية ومراكز السّيطرة في المجتمع التونسي موجودة أساساً في أيدي:

-١ الرأسماليّة العالمية والشركات متعددة الجنسيات التي تسيطر على المراكز الأساسيّة خاصة بالاعتماد على سلسلة من القوانين التي أصدرها الهادي نويرة ابتداء من عام ١٩٧٠ والتي وفّرت امتيازات ضريبية ومالية هائلة

(٣٠) محمد الصالح الهرماسي: تونس... الحركة العمّالية في نظام التبعية والحزب الواحد. ص١١٩-١٢٠.

(٣١) الكومبرادور: تعبير سياسي اقتصادي يشير إلى التجار المحليين في دولة أو منطقة ترنح تحت الاستعمار، الذين يقومون بدور الوسطاء التجاريين بين الرأسمال الأجنبي والسّوق المحلية من خلال شراء المواد الأوّليّة المحليّة لصالح الصناعيين والتجار الأجانب. وقد أضفى الماركسيون على هذا التعبير صبغة إيديولوجية، إذ ربطوا ظهور الكومبرادور ببدء عنصر الكولونياليّة و السيطرة الاستعمارية و الاستقلال، ورأوا أنّ طبقة الكومبرادور تتألف من أعيان البرجوازية المحليّة التي تحصل على امتيازاتها الاقتصادية وأوضاعها الاجتماعية بفضل الاحتكارات الأجنبيّة، وهي بالتالي ذات مصلحة في المحافظة على الوجود الاستعماري والنظام الاجتماعي القائم المرتبط به. (التعريف لسمير أمين، انظر: قضايا استراتيجية في المتوسط. دار الفارابي ١٩٩٢. ص ١٩٨).

للمشروعات الأجنبية القائمة على أساس التجميع والمقاولة من الباطن [٣٢] وكذلك القوانين التي أعادت المصارف الأجنبية والتي كانت قد انتهت بالخروج من منطقة الفرنك وإنشاء البنك المركزي والعملة المحليّة منذ ١٩٥٨.

٢- البرجوازية البيروقراطيّة أو برجوازية الدّولة وتضم كبار موظّفي الدّولة الذين يستغلّون مواقعهم ليتحوّلوا إلى كبار رجال الأعمال.

٣- البرجوازية الصناعية والتجارية الخاصّة التي تعمل كوكيل وشريك صغير للرأسمال الأجنبي وترتبط مصالحها بمصالحه. ولا شك أن التعبيرالجماعيّ والهيكلة التنظيمية لهؤلاء تتمثل في الاتحاد التونسي للصناعة والتجارة.

٤- كبار ملاّك الأراضي الذين استفادوا من محاولات تصفية المشكلة الزراعية وحلّ التعاون ونجحوا في الاستئثار بخيرة أراضي البلاد وفرضوا على الفلاحين أشد علاقات الاستغلال.

تلك هي الفئات القابضة على الرّوافع الاقتصادية لتونس منذ بداية السبعينات والتي تتحكم في البناء الفوقي من مؤسسات سياسيّة وتشريعيّة وقانونية وفكرية تدعم سيطرتها الاقتصادية. ولم يمثل الأعراف التونسيون الجدد إلاّ فئة ضمن تلك الفئات تيسّر لهم أداءهم نقابتهم المتحالفة مع بيروقراطية الدّولة من ناحية ومع رأس المال الأجنبي بالحصول على توكيلاته في مجال الاستثمار من ناحية ثانية.

إنّ رأسمالية السبعينات في تونس باعتبارها رأسمالية في العالم الثالث جاءت في عصر انقضاء فرص النّمو الرأسمالي بالأسلوب الذي جرى به في الغرب، هي في الأساس وبالضرورة رأسمالية غير منتجة وهي أيضا رأسمالية غير مستقلّة. وكونها رأسمالية غير منتجة نابع من عدّة عوامل موضوعية وذاتية. وتتلخص العوامل الموضوعية في انتقاء الفرص التي أتاحت للرأسمالية الغربيّة فرصة الازدهار والتقدّم المتمثلة في نهب المستعمرات واعتصار العمّال في الدّاخل ووجود تراكم لديها مكنها من ارتياد جميع مجالات الإنتاج والعمل الاقتصادي بما أتاح لها تراكماً جديداً مكنها من دخول مجالات جديدة وهكذا دواليك. وتتلخص العوامل الذاتية في أنّ الاستعمار الفرنسي نهب مقدرات تونس ولم يترك الكثير ليتراكم لدى الرأسمالية المحليّة بما يسمح لها بالتحوّل إلى قوّة اقتصادية حقيقيّة. وهذه العوامل الذاتية والموضوعية معا تلخّص مغزى التمييز بين المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الرأسمالية المتخلفة. وفي هذا الشأن إذا كانت البرجوازية التونسيّة-ككل برجوازيات العالم الثالث- محكوما عليها بالكومبرادورية فلأنّ الدّراسات أثبتت القدرة المحدودة لبرجوازية الأطراف في القيام بالدّور التاريخي الذي لعبته البرجوازية في المركز[٣٣]» فكانت النتيجة التي توصّلنا إليها هي أنّ تبلور البرجوازية في قوّة اجتماعية وطنية بالمعنى الحقيقي الكامل (ونقصد هنا قوّة تتمتع بدرجة معقولة من الاستقلال الذاتي في إطار النظام العالمي)، يتطلب إنجاز هيمنة البرجوازية المحليّة على عدد من الآليات الاجتماعية الآتية:

(32) Bedoui، Abdeljelil et Mannoubi، Khaled. Op. Cit. P 111.

(٣٣) سمير أمين: ما بعد الرأسماليّة. م.د.و.ع. بيروت ١٩٨٨. ص٨٠.

أوّلاً: الهيمنة على شروط إعادة تكوين قوّة العمل، الأمر الذي يفترض بدوره الهيمنة على العلاقة بين التنمية الصّناعية والتنمية الزراعية.

ثانياً: الهيمنة على الفائض والقدرة على توجيه استخدامه، الأمر الذي يتطلب السيطرة على شؤون النقد والمال.

ثالثاً: الهيمنة على السوق.

رابعاً: الهيمنة على الموارد الطبيعيّة.

خامساً: الهيمنة على التكنولوجيا».

ويذهب سمير أمين في هذا الشأن إلى أنّ البرجوازية التي لا تهيمن على هذه العناصر الأساسيّة في عملية التراكم لا تعتبر برجوازية وطنيّة، وإن كانت هي الطبقة الحاكمة محليا إنّما هي في هذه الظروف تكون برجوازية كومبرادورية الطابع. ولكن ما أهمية النّمو الذي تحقق خلال السبعينات في تونس وما دوره في عملية التنمية والحال أنّ البرجوازية التونسية لم تهيمن على تلك العناصر الأساسيّة في عملية التراكم؟ كثيرا ما نجد الأجوبة جاهزة حول عديد الأسئلة الكبرى نظرا لأنّ البحث فيها وصل إلى شوط متقدّم.« فالنمو الرأسمالي الذي يتحدث عنه بعض المهتمين باقتصاديات العالم الثالث ويلوّح به في تونس كواجهة تحديث وتقدّم (خلال السبعينات وبعد ذلك) ليس التنمية ولا يعنيها مطلقاً. فالأوّل مفهوم اقتصادي ضيّق يغطّي حركية التوسّع في مكوّنات إنتاج الفائض الاقتصادي، فيما تعنى التنمية ببنية توزيع الفائض الاقتصادي ما بين أجور واستثمارات جديدة وموسّعة... وحتّى هذا النمّو الاقتصادي المتحقق في تونس وخاصة خلال السبعينات على أهميّته كأحد عناصر التنمية الاقتصادية يظلّ نموّاً محدوداً ومحكوماً بسقف لا يمكن تجاوزه من حيث إنّه يحدث في بلد متخلّف هو كغيره من البلدان المتخلّفة يعيش وضعاً مختلفاً أشدّ ما يكون الاختلاف مع ذلك الذي عاشته بلدان أوروبا حين انتقالها إلى الرأسمالية ونجاح الأسلوب الرأسمالي فيها»[٣٤]. فالظروف الواقعية للتنمية في تونس أظهرت الحدود الضيقة للنمو الاقتصادي الذي تم التوصّل إليه في تلك البلدان مع بقاء الهياكل الاقتصادية والاجتماعية التقليدية والاستعماريّة الموروثة ووضعها غير المتكافئ في التبادل العالمي. والسّبب في هذا أنّ مقتضيات الاستقلال الاقتصادي تتناقض وطبيعة السياسة الاقتصادية القائمة على مبادرة رأس المال الخاص والملكية الخاصة كمحور وقاعدة تقوم عليها كل الأبنية السّياسية والاجتماعية والفكريّة. ولذلك فإنّ تحقيق تنمية رأسمالية مستقلة في تونس لم يكن ممكناً للأسباب التالية:

■ عدم توفّر التراكم الرأسمالي اللاّزم للاستثمار في المجالات الإنتاجية، وقد برز ذلك بوضوح عند مغادرة الفرنسيين واليهود للبلاد بصحبة أموالهم وما نجم عنه من نزيف مالي بلغ سنة ١٩٥٧ حوالي ٣٦ مليار من الفرنكات[٣٥].

■ عدم توافر الخبرات الفنيّة والتكنولوجية والإدارية اللازمة باعتبار أنّه عند خروج الإدارة الاستعمارية سحبت معها كل الكفاءات.

(٣٤) محمد الصالح الهرماسي. مرجع سابق. ص ٥٣.

(٣٥)الهادي التيمومي: الاستعمار الرأسمالي والتشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية. ج II. ص ٢٨٤.

■ عدم توافر تكنولوجيا محليّة: ذلك أن المشاريع الاستثمارية المقامة في تونس كانت تستخدم أساليب تكنولوجية مشابهة لما كانت أوروبا تستخدمه في بداية ثورتها الصناعية نظرا لتعويلها على استخدام العمل الوفير والرخيص في تونس. لذلك كانت هذه المشاريع تتميز بكثافة استهلاكها للعمل.

■ بقاء تونس في إطار السوق الرأسماليّة ذات النظام الهرمي، على حد عبارة بول باران P. Baran الذي يعتبر أن الرأسمالية هي على الدّوام ومنذ بدايتها المبكرة في العصور الوسطى نظام دولي وهي على الدّوام نظام هرمي يقف على قمته بلد واحد أو قائد واحد أو أكثر وتوجد عند قاعدته المستعمرات التابعة بصورة كاملة.

أمام كل هذه الأسباب الحائلة دون تحقيق تنمية رأسمالية كان «على الدّولة أن تسهر على تسديد الحاجيات الأساسية للبلاد ولها أن تقوم في سبيل ذلك بمختلف الوسائل فتكون منتجاً مباشراً في القطاعات المسيطرة على غيرها مثل الطاقة والنّقل... وتكون طرفاً مع غيرها في الصّناعة والفلاحة والخدمات أو تعهد إلى الخواص بإنتاج وتوزيع الأرزاق والخدمات»[٣٦]. ونظرا إلى كل المعطيات التي سبق ذكرها لم تكن منظمة "رجال الأعمال والمال" الأعراف رافداً من روافد التنمية بل اكتفت بوظيفة الهيكل التنظيمي للبرجوازية التي تنشط في مدار رأس المال التبعي وفي أعلى مراحل نشاطها تتحوّل إلى كومبرادور يوغل في تنمية التبعيّة.

ثانياً: السياسة التعاقدية والسلم الاجتماعيّة

المقدّمات الأولى لسياسة التعاقد الاجتماعي

في مرحلة الليبرالية التي قادتها حكومة الهادي نويرة تحوّلت تونس إلى قطب لجلب رأس المال من أجل تنمية القيمة الزائدة والأرباح، ولم يكن هذا ليتحقّق إلاّ بزيادة استغلال العمّال والكادحين عموما. فحكومة نويرة أعلنت القطيعة مع الاشتراكية التسلطيّة التي بادر بها سابقه أحمد بن صالح. ولكن هذه السّياسة الاقتصادية الليبراليّة ستكون لها نفس نتائج مسار تخلّي أي دولة عن الإدارة الاقتصادية الليبراليّة لصالح أقليّة من أصحاب الأعمال. وهذا ما من شأنه أن يؤجج الشعور بالانكسار لدى الأغلبيّة من الشعب وخاصّة البرجوازية الصّغيرة التي سيقصيها النسق شيئاً فشيئاً من مكاسب المجتمع الاستهلاكي. لذلك بدأت الدّعاية الرّسمية تروّج لمقولة الشراكة الاجتماعية التي تعني إذابة التناقضات وإخماد الصّراع الاجتماعي واستئصاله من الوعي العمّالي واستبداله بعقد سلمي بين قوّة العمل ورأس المال، وهو ما سميّ في مرحلة لاحقة بالميثاق الاجتماعي. فما هي الدّواعي الأساسيّة لهذه الشراكة التي تؤسّس لمرحلة تعاون العمل ورأس المال؟

«إنّ البرجوازية المحلية كانت تسعى إلى تقديم سياسة السلم الاجتماعيّة القائمة في تونس كملصقات دعائية لجلب اهتمام المموّلين الأجانب وتأهيل قوّة

(٣٦) من خطاب الهادي نويرة أثناء المؤتمر التاسع للحزب الاشتراكي الدستوري.

العمل الرخيصة لاستقبال رؤوس أموالهم. ومن ناحية أخرى فإنّ السّلطة في تلك الفترة كانت مضطرّة إلى توسيع قاعدة النظام باستمالة فئة البيروقراطيين النقابيين قصد توظيف القيمة العددية والتنظيمية للاتحاد العام التونسي للشغل في مواجهة البيروقراطيّة الحزبيّة، التي لا تزال تحتلّ مواقع هامّة، وعزلها عن الحياة الاقتصاديّة التي أصبحت من مشمولات أرباب العمل. وباختصار فإنّ الأمر لا يعني أكثر من الاعتراف بسلطة الرأسمال على الإنتاج والمجتمع إذ إنّ الشراكة الاجتماعيّة أو التعاون الطبقي ليس سوى أحد أشكال إخضاع الكادحين لهذه السّلطة. ويجدر بنا هنا أن نؤكد أنّ البرجوازية المحليّة لم تكن في مشروعها هذا تنشد صداقة الطّبقة العاملة أو ترغب في التخلّي عن صراعها الطّبقي بل إنّها كانت تحاول الحصول على تنازلات من الكادحين وإرغامهم على التراجع عن حماية مصالحهم»[٣٧]. فإذا علمنا أنّ أغلب المنتسبين إلى الحزب الدّستوري منذ البداية ينحدرون من عائلات تجارية وفلاحيّة وموظفين وأن جمهور هذا الحزب تشكّل منذ الثلاثينات من تحالف لشريحة التجار والصّناعيين التقليديين والملاّك الصّغار والمتوسّطين ولم يكن هناك حضور للعمّال. وإذا علمنا أنّ التركيب الطبقي لحزب الدّستور لم يشهد تبدّلات جذريّة في المراحل اللاّحقة فهذا يعني أنّه لم يكن نموذجاً إجماعيّاً، ويعني أيضاً أنّ موقفه من الطبقة العاملة هو موقفه نفسه من الحركة العمّاليّة ومنظمتها النقابية، ويتمثل هذا الموقف في محاولة ترويض الاتحاد العام التونسي للشغل ومحاولة السّيطرة عليه واستغلاله في تمرير سياسات السّلطة.«وإذا كان هذا الموقف قد برز بشكل عملي منذ وقت مبكر قبل الاستقلال فإنّه قد اتخذ بعد الاستقلال أبعادا أكثر حدّة حيث تحوّل أسلوب الضّغط القديم إلى أسلوب القمع المباشر الذي وصل إلى حدّ استخدام قوى الجيش والبوليس لتقتيل العمّال وتفكيك الهياكل النقابيّة والزج بالعديد من الكوادر القيادية في جحور القمع والتعذيب سنة ١٩٧٨. وقد كانت هذه الممارسات التي قام بها النظام البورقيبي نتيجة منطقية وتطبيقاً لأفكار حزبه المعادية للطبقة العاملة ومنظمتها النقابية وهي أفكار تنفي وجود الصّراع الطبقي وتدعو إلى المصالحة الاجتماعيّة والطبقيّة وتضع للدّولة مكانا فوق الطبقات»[٣٨] ويؤسّس لأجل السياسة الاجتماعية مجموعة من القواعد تهدف إلى التطبيع بين أطراف النزاع داخل المؤسّسة والتعريف بمبادئ المشروع "الوطني" المتماسك، وتلك السياسة معلّلة من طرف واحد معني بالصّراعات الجماعيّة. «وبدلاً من براديغم الصّراع الطبقي يفرض براديغم الميثاق الاجتماعي والسلم الاجتماعيّة حيث أنّ أولئك الذين كانوا يتواجهون بالأمس مباشرة، يجتمعون اليوم على الاعتراف المتبادل بمثابة جماعة مصلحة داخل المؤسّسة أو داخل المجتمع. هذا التغيّر في الآفاق يتوافق مع صعود الهياكل التمثيلية للأعراف عبر الخطاب السّياسي الذي يطوّر فكرة التضامن المهني الجماعي بشكل مناقض لفكرة التضامن الطبقي للنقابات العمّاليّة»[٣٩].

إذا كانت العلاقة بين الاتحاد العام التونسي للشغل والحزب الاشتراكي

(٣٧) محمد صالح الهرماسي: تونس... الحركة العمّالية في نظام التبعية والحزب الواحد(١٩٥٦-١٩٨٦) ص ١٢٠.

(٣٨) محمد صالح الهرماسي: نفس المرجع ص ١٢٥

(39) Catusse, Myriam : « Actions privées et actions publiques » In les cahier de l’orient N° 55- 1999. P20.

الدستوري قد عرفت في بعض الفترات انسجاماً ملحوظاً وصل إلى حدّ تقديم خدمات من طرف الاتحاد للحزب الحاكم فإنّ أكثر فترات تلك العلاقة قد شهدت غلبة الطابع الخلافي والتناحري عليها. وحتى فترات الانسجام لم تكن تعني في أحسن الأحوال أكثر من تأجيل التناقضات بين الخصمين لوقت قصير ما دام الأمر يتعلّق بطرفين تتناقض أهدافهما السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة بشكل جذري. «فمنذ السبعينات ساهم النمو الاقتصادي في تمايز المصالح وإبراز تعميق الاختلاف وبالتالي تطوير الشكل المستقل سياسيّاً وإيديولوجياً للطوائف الممثلة للمصالح، ولا يحدّ من ديمومة هذا التناقض ما يحدث في بعض الأحيان من تقارب في الأهداف المرحلية. إننا نواجه هنا تناقضاً جوهريّاً بالضرورة بين طرف حزبي حكومي تقع على عاتقه مهمّة حماية مصالح الطبقات الموسرة وبين طرف آخر يمثل الطبقات الكادحة وتقع على عاتقه مهمّة حمايتها من استغلال رأس المال ومن الإجراءات الحكوميّة التي تتخذ عادة لمعالجة تدهور الأوضاع الاقتصاديّة في البلاد»(٤٠).

بعد سقوط تجربة بناء رأسمالية الدّولة في صائفة ١٩٦٩ كانت العناصر البرجوازية التي تمكنت من السيطرة على السلطة في حاجة إلى تطبيع العلاقة مع الاتحاد العام التونسي للشغل. فحتى يكون النظام قادراً على تركيز سياسته الاقتصادية الجديدة المبنية على مواصلة تطوّر الرأسماليّة المحليّة وإدماجها أكثر بالسّوق الرأسماليّة العالميّة وفتح السوق التونسيّة للرأسمال الأجنبي، تبقى المهمّة الأساسيّة والملحّة هي تحقيق السلم الاجتماعيّة وإزالة الاحتقان وتوفير أهم شروط الاستقرار السّياسي والاجتماعي ومحاولة إدماج الطبقة العاملة واحتوائها من طرف النظام حتى يتمكن جهاز الدّولة من تكسير التحرّكات العمّاليّة أو على الأقل احتواء النضالات عن طريق أطر وهياكل قانونية وشرعيّة. «وهكذا عرفت السّياسة الرّسميّة تحوّلاً جديداً في علاقتها مع الاتحاد العام التونسي للشغل فعيّن الحبيب عاشور بقرار من المكتب السّياسي للحزب الحاكم أميناً عاماً للمنظمة النقابيّة(٤١) وبدأت سياسة الوفاق الاجتماعي مع بداية التطبيع بين المنظمة والحزب وظهرت أوّل نتائجها مع سنة ١٩٣٧ حيث تمّ إمضاء العقود المشتركة بين نقابة الشغيلة ونقابة الأعراف تحت إشراف رئيس الحكومة آنذاك الهادي نويرة، وهي أوّل خطوة تمهيدية نحو إرساء سياسة تعاقديّة اكتملت بميثاق الرّقي سنة١٩٧٧. «إن التحويرات التي أدخلتها العقود المشتركة على العلاقات بين الأعراف والعمّال كانت ترمي إلى تجنب النضالات العمّاليّة الحادّة التي ليس من السّهل إحباطها، وقد تمكّنت قيادة اتحاد الشغل من تحقيق بعض المكاسب للعمّال والأجراء منها: الزيادة في الأجور عام١٩٧٣ والرّفع في الأجر الأدنى القانوني عام١٩٧٤ ثمّ الرّفع في مقدار المنحة العائليّة سنة١٩٧٥ إضافة إلى ما حققته العقود المشتركة التي شملت أغلب مؤسسات القطاع الخاص من زيادة في الأجور. هذه الإنجازات بدت لعدد كبير من العمّال والموظفين إيجابيّة وذلك بعد أن بقيت الأجور مجمّدة سنين متتالية (١٩٦١-١٩٧٠). ومع

(٤٠) محمد صالح الهرماسي: نفس المرجع ص ١٣١.

(٤١) نفس المرجع ص

بداية الأزمة الاقتصادية التي دخلت فيها البلاد سنة١٩٧٥ والارتفاع الفاحش في الأسعار اتسعت نضالات الجماهير الكادحة وتعدّدت الإضرابات وتطوّر الوضع داخل الاتحاد العام التونسي للشغل وتغيرت فيه موازين القوى بصفة جذرية فتزايدت معارضة العمّال لما سمّي بميثاق الرّقي الاجتماعي الذي وقعته القيادة النقابيّة في جانفي١٩٧٧ مع الحكومة ونقابة الأعراف والذي يقضي، مقابل زيادة محدودة في الأجور، بتجميدها طوال فترة المخطط الخامس»[٤٢]. وفي هذا المستوى تعتبر تونس قد حققت سبقاً على المستوى العربي (مقارنة مع مصر والمغرب مثلا). وقد ظهرت الرهانات الحكومية حول تأطير الفعل النقابي منذ الاتفاقية الإطارية لسنة ١٩٧٣ التي كانت عبارة عن مقدّمة لنشوء نسق جديد من العلاقات بين الأطراف الاجتماعيّة. إنّ الدّولة لم تكن في هذا السياق محايدة بل كانت طرفاً مفعّلاً لعملية إخماد الصّراع الطبقي وتأبيد الوفاق الاجتماعي المبني على الشرعية والمردوديّة كما يصوّرهما التوجّه الليبرالي للدّولة.

II- العقود المشتركة

أرادت البرجوازية عن طريق المنظمات النقابية (الأعراف- العمّال) حشر الطبقة العاملة في سياسة التوفيق الطبقي بهدف إدماجها في نظامها الاجتماعي تحت تسميات جديدة تحاول إقناع العمّال بأنّ علاقتهم بأرباب العمل هي علاقة بين أطراف متعاقدة لا بين مستغِلين ومستغَلين. في يوم ٢٠ مارس ١٩٧٣ وقّع الاتحاد العام التونسي للشغل والاتحاد التونسي للصّناعة والتجارة أوّل عقد إطاري مشترك[٤٣] يشمل كل القطاعات الصّناعية. وقد أبرم في الجملة ٣٩ عقداً مشتركاً بين سنة ١٩٧٣ وسنة ١٩٧٦ تهمّ ٨٠٠٠ مؤسسة من القطاع الخاص تشغل حوالي ٢٠٠,٠٠٠ عامل. ولم يبدأ العمل بالعقود المشتركة إلاّ بداية من ١٦ جانفي ١٩٧٥ حين شملت المجموعة الأولى من هذه العقود جملة من مؤسسات القطاع الخاص (البناء- العجين الغذائي- النسيج- البنوك- صناعة الجلود والدباغة- النفط- المشروبات غير الكحوليّة...) وقّعها الحبيب عاشور عن اتحاد الشغل والفرجاني بلحاج عمّار عن اتحاد الصناعة والتجارة. ورغم اقتناع الحكومة وممثلي أرباب العمل بضرورة العقود المشتركة فإنّ تطبيقها اعترضته عديد العراقيل والمصاعب من طرف الأعراف والشركات، فحتى نهاية عام ١٩٧٦ أي حتى نهاية المخطط الرّابع لم تشمل العقود المشتركة العديد من المؤسّسات الصّناعيّة، أما القطاع الزراعي الذي يشغل ٣٥ بالمائة من السكان العاملين فقد بقى خارج العقود المشتركة. أمّا الأهمية التاريخية لهذه العقود المشتركة فتعود إلى أربعة عقود خلت، فقد برز مفهوم العقود المشتركة لأوّل مرّة في تونس سنة ١٩٣٦ إثر ارتقاء الجبهة الشعبيّة إلى الحكم في فرنسا[٤٤]. فقد سمح الأمر المؤرّخ في ٤ أوت ١٩٣٦ للأطراف الاجتماعيّة بإبرام عقود في قطاعي الصّناعة والتجارة. على أنّ النص قد ظلّ بصورة عمليّة حبراً على ورق، إذ لم تبرم سوى اتفاقيتين كان لهما مدى محدود جدّا. بل لم يلبث أن صدر في ٥ نوفمبر ١٩٤٩ أمر تضمنته أوّل مجلّة شغل في تونس (الفصول ٤٤ إلى

١٣٩.

(٤٢) نفس المرجع ص ١٤٤.

(٤٣) أمضى النص الأصلي للاتفاقية في ٢٠ مارس ١٩٧٣ وتمت المصادقة عليه بقرار وزير الشؤون الاجتماعيّة المؤرّخ في ٢٩ ماي ١٩٧٣ والصادر بالرائد الرّسمي عدد ٢١ المؤرّخ في ٠١ جوان ١٩٧٣.

(44) Guelmami, Abdelmajid : la politique sociale en Tunisie de 1881 à nos jours. P 79.

٥١) تحجر إبرام عقود مشتركة ما لم تصدر اتفاقيات إطاريّة. وقد أفرغ هذا التشريع العقود المشتركة من كلّ محتوى، إذ لا ينصّ على تدابير تتعلّق بالأجور والتعويضات الاجتماعيّة. وبالتالي فإنّ الاتفاقية الإطارية الممضاة يوم ٢٠ مارس ١٩٧٣ جاءت لإزالة تلك العقبة التي كان يمثّلها الفصل ٥١ من مجلة الشغل(٤٥). ومنذ البداية فإنّ العقد الإطاري المشترك قد أدخل على القانون العام للشغل الجاري به العمل تحسينات جوهرية منها(٤٦):

■ ارتفاع عدد أيام العطل الخالصة الأجر من ٤ أيام إلى ٧ أيام.

■ مدّة الاختبار المتعين على الأجير قضاؤها عند انتدابه أصبحت محدودة بطريقة أكثر ضماناً لاطمئنانه ومزيد تأمينه.

■ تخويل عطل خاصّة خالصة الأجر لأسباب عائلية أو لأداء واجب قانوني أو مباشرة مهمّة نقابية.

■ إمكانية الحصول على إجازات خالصة الأجر.

■ خضوع العقوبات التأديبيّة لنظر مجلس التأديب.

■ إقرار مبادئ الحصول على منحة إنتاج ووضع نظام للحيطة الاجتماعية مكمّل للضمانات القانونية وإنشاء نظام لجراية التقاعد.

■ وأخيرا التزام الأطراف الاجتماعية في هذا العقد بالتفاوض لضبط الأجور والامتيازات الإضافية وتصنيف العمّال من الناحية المهنيّة.

نشير هنا إلى أنّ الاتفاقية الإطارية المشتركة التي تأسست على ٣٩ اتفاقية قطاعية منذ بداية السبعينات أصبحت الآن تشمل ٥٠ اتفاقية قطاعيّة. حيث إنه منذ ١٩٩٠ أصبحت المفاوضات كل ثلاث سنوات تتولى مراجعة الاتفاقيات المشتركة القطاعيّة ويكون التفاوض بين المركزيتين النقابيتين (نقابة الأعراف ونقابة الشغيلة) تحت إشراف وزارة الشؤون الاجتماعيّة(٤٧). وكانت هذه القوانين والعقود ذات تأثير في القضاء على تفتت العمال حسب المهن والمناطق وعلى تخلّف العلاقات الاجتماعيّة السّابقة على الرأسماليّة، قامت بها البرجوازية لتعميم العلاقات السّلعيّة ولتوسيع سوق الاستهلاك. وكان من نتيجتها الحتمية تحرير القوى المنتجة حبيسة العلاقات والقوانين والعادات البالية فأصبحت الطبقة العاملة- وقد توسّعت عدديّاً وارتفع مستواها الفكري وتحصيلها العلمي- قوّة اجتماعية حديثة زادتها التشريعات والإجراءات، حتى التي لا تتماشى مع مصلحتها، تماسكاً ووعياً.

III-الدوافع السّياسيّة

لفهم هذه الدوافع يمكن أن ننطلق من خطاب الهادي نويرة الذي ركز فيه على الدّور القيادي للحزب في تنفيذ ميثاق الرّقي(٤٨). لقد ضمّن الهادي نويرة خطابه استشهاداً مهمّاً لرجل الفكر والسّياسة Roger Gérard Schwartzenberg ومضمونه أنّ رجال الدّولة في الغرب توفّر لهم ما شاؤوا من الوقت ليحدِّثوا على التعاقب أسس الأمّة ومقوّماتها ويركزوا سلطة الحكومة ويجعلوا من الرّعايا مواطنين ويستجيبوا إلى مطامح توفير الرّفاه. أمّا في الدّول الناشئة فإنّ رجال

(٤٥) انظر مدونة تشريع الشغل الجزء الثالث. نشر وزارة الشؤون الاجتماعية تونس ماي ١٩٩٨.

(٤٦) اعتماد النص الأصلي للاتفاقية المشتركة الإطارية دون الالتزام بملحقيها التعديليين اللّذان أضافا جملة من المعطيات الهامّة

(٤٧) تمت مراجعة الاتفاقية بمقتض:
-١ الملحق التعديلي الأوّل الممضى في ١٧ نوفمبر ١٩٨٤ والمصادق عليه بقرار من وزير الشؤون الاجتماعية المؤرخ في٠٧ فيفري ١٩٨٥ والصادر بالرائد الرسمي عدد ١٣ المؤرّخ في ١٥ فيفري ١٩٨٥.
-٢ الملحق التعديلي الثاني الممضي في ١٥ أكتوبر ١٩٩٢ والمصادق عليه بقرار من وزير الشؤون الاجتماعي المؤرّخ في ٢٨ جانفي ١٩٩٣ والصادر بالرائد الرسمي عدد١٢ المؤرّخ في ١٢ فيفري ١٩٩٣.

(٤٨) نشر هذا الخطاب على حلقتين في جريدة الصّباح ليومي السبت ٣ جويلية والأحد ٤ جويلية ١٩٧٦.

السّياسة يواجهون كل المشاكل في آن واحد. فهم يجابهون ثورات متعددة في الآن نفسه وعليهم أن يقرّروا اختيارات لم يعرض مثيلها أبدا لرجال الدّولة الغربيين ولهم أنْ يجابهوا في الوقت ثورة سلطة وثورة مساهمة في التصرف وثورة ازدهار. ولا حاجة إلى القول بأنّه لا سبيل إلى التقدم في الاتجاهات الأربعة فوراً، أو إلى اختيار الأولويّات بحرّية. وهكذا تكون الاختيارات عصيبة باعتبار الصبغة الفوريّة للقضايا الجوهريّة وضرورة حلّها معا. وكان الهادي نويرة يريد بذلك أن يؤكّد مجدّداً ضرورة الإيمان بالدّولة القصوى بحيث تكون هي وأجهزتها وحزبها الواحد المسؤولة عن السّياسة والمجتمع والاقتصاد مسؤولية التأطير والتوجيه وتحديد المصير، وحتى المنظمات ومؤسسات المجتمع المدني يجب أن تشتغل على ضوء ما تسطره الحكومة. وقد أضاف نويرة في نفس الخطاب أنّ «الدّولة ليست لها أبعاد تأسيسيّة فقط بل إن لها مدلولها على الصعيد الاجتماعي. إذ هي ترمز في نظر المواطن إلى النخبة السّياسيّة التي تتولّى إنجاز البرامج المتماشية مع متطلبات العصر وتضطلع بالتالي بمهمّة تطوير المجتمع في جملته.فالدّولة هي مجموع الدّواليب التأسيسيّة من حكوميّة وإداريّة، التي يتعيّن عليها حتماً الاضطلاع بدور المحرّك. وبالفعل فإنّ سياسة النهوض الاقتصادي والاجتماعي بأكملها حقّقتها الدّولة أو تحققت بدفع من الدّولة. كما أنّ الحزب من جانبه ختم بطابعه كلّ مظاهر تونس العصريّة وهو يعتمد على هيكل وإمكانيات هامّة». إنّ الهادي نويرة قد برع في تقديم الخطب التعبويّة وهو ممثل البرجوازية الجديدة في الحزب. فلا ننسى أنّه مؤسس البنك المركزي التونسي والمؤطر لعديد البنوك الخاصّة. ومحافظ البنك المركزي لمدّة ١٢ سنة ومهندس الاقتصاد الانفتاحي طيلة السّبعينات ومشيّد الجنّة الضرائبيّة بالنسبة إلى المستثمرين في تونس وبالنسبة إلى البرجوازية الصّناعية أساساً. هذه البرجوازية التي يعبّر عنها وعن مصالحها داخل الحزب ومختلف أجهزة الدّولة، وقد خرجت بفضله منتصرة بين البيروقراطية الحزبيّة التي انتعشت خلال الستينات وبين البرجوازية الصّغيرة. وأصبحت بالتالي القوّة السائدة بالفعل وصاحبة القرار الحاسم في جميع الاختيارات الاقتصادية والاجتماعية ولكنّها مازالت تطمح إلى مزيد استكمال نفوذها السّياسي والإداري على كامل أجهزة الدّولة. فهي تطمح إلى فرض هيمنتها على المجتمع ولم يعد أمامها من عقبة إلاّ إزاحة البيروقراطية الحزبية من مواقعها لا سيّما وأنّ هذه الأخيرة فقدت مبرّر وجودها بعد سقوط تجربة التعاضد، الأمر الذي جعل الهادي نويرة يتهكّم بكل جرأة على أحمد بن صالح بقوله:«إن الذين يدّعون التقدمية ويتهموننا بالرّجعيّة أقاموا الدّليل على تقدميتهم بطريقتهم الخاصّة. إذ تجمّدت الأجور طيلة عشر سنوات وبقي النّمو الاقتصادي ضعيفاً وكان التطوّر في الاستهلاك صفراً وتقهقر الإنتاج الفلاحي واختفت الحريات النقابية فلا إضرابات ولا مطالبات، وتأخّر تطوّر مؤسساتنا وتعصيرها وسجّل عجز مالي يقدر بالعشرات من ملايين الدّنانير. ولقد تداركنا في ظرف خمس سنوات كلّ هذا التأخّر ورفعنا من مستوى عيش الشغالين

وحققنا وثبة إلى الأمام في مسيرتنا نحو التقدم الاقتصادي والاجتماعي وهو ما لم يحلم به أكثر الناس تفاؤلا ولا تصوّره دعاة اشتراكية الخصاصة»[٤٩]. ومن هذا المنطلق لم تتردّد البرجوازية لحظة في اختيار الاتجاه الاقتصادي المناسب لها فقرّرت العودة إلى الليبراليّة الاقتصادية وتشجيع المبادرة الخاصّة على حساب القطاع العام الذي أصبح محاصراً وبدأ يفقد دوره المهيمن فقد تراجعت نسبته في الاستثمارات الجمليّة من ٧٥ بالمائة خلال الفترة الممتدة بين ١٩٦٢ و ١٩٦٩ إلى ٥٤ بالمائة في الفترة ١٩٧٣-١٩٧٦ وأصبح تابعاً في توجّهه إلى المصالح الاحتكارية الأجنبيّة والبرجوازية المحليّة التي تصرفه حسب الأغراض الملائمة لها والمكمّلة لنشاطها وخاصّة في تحمل أعباء النفقات الباهظة في خلق التجهيزات العامّة ذات الكلفة العاليّة. أمّا بخصوص العلاقات مع السّوق الرأسماليّة فقد سارت السياسة الجديدة على نفس الطريق التي كانت متّبعة إبان الاشتراكية الدّستوريّة أي سياسة الارتباط بالرأسمال الأجنبي، والفرق بينهما في الدّرجة لا في النّوع. فقد كانت العلاقات زمن الاشتراكية الدّستوريّة قائمة بين الدّولة التونسيّة ودول ومؤسّسات مالية غربيّة أمّا في مرحلة الانفتاح فكانت العلاقة ينشطها رأس المال الخاص. وقد نجحت هذه السّياسة في جلب الاستثمارات اللاّزمة نتيجة الامتيازات التي تضمنها قانون أفريل ١٩٧٢ وأوت ١٩٧٤فتزايد عدد المشاريع المستفيدة من هذين القانونين من ٤٧٩ مشروعاً سنة ١٩٧٣ إلى ٧٠٧ سنة ١٩٧٤ حتى بلغت ٩٦٣ مشروعاً سنة ١٩٧٥[٥٠].

كان الإعفاء من الضرائب وحرية التصرّف في رؤوس الأموال من الدّوافع الرئيسية التي شجّعت الشركات الأجنبيّة على الاستثمار. وقد اقتفى الرّأسمال التونسي أثرها في التوظيف في الصّناعات التصديريّة فأعطته الدّولة امتيازات مهمّة تضمنها قانون أوت ١٩٧٤. كما نشأت عدّة مشاريع مختلطة بين الرأسمال الأجنبي والتونسي. وكان حجر الزاوية في السّياسة الاقتصادية الجديدة هو رخص اليد العاملة التونسيّة. فإذا تأمّلنا المشاريع التي أنجزها الرأسمال الأجنبي في تونس خلال تلك الفترة نجد أنّها تشترك في صفة أساسيّة وهي أنّها لا تستدعي إلاّ حدّا أدنى ضرورياً من التجهيزات التحتية ومن التقنية، بالمقابل تتطلّب يداً عاملة وافرة. يضاف إلى ذلك أنّ استراتيجية الاندماج في السّوق الرأسمالية تستوجب رفع الحواجز البيروقراطيّة وتنظيم قوّة العمل وترشيدها فنيّا ومهنيّا، كما تستدعي إعطاء تطمينات عن وجود حالة استقرار سياسي. ولهذا الصّدد كانت مبايعة بورقيبة رئيساً مدى الحياة ردّاً إيجابياً لتطمين المصارف والشركات الأجنبيّة على حالة الاستقرار وخاصة مع القانون الدّستوري ليوم ١٩ مارس ١٩٧٥ الذي رأى في بورقيبة الشخص الاستثنائي الذي قدّم للبلاد خدمات جليلة تجعله في مرتبة أعلى من النظام الجمهوري. «وبطبيعة الحال لم يجد هذا النص الدستوري أدنى معارضة من أي منظمة عماليّة أو مهنيّة باعتبارها شاركت بدورها في هذا التعديل حيث كانت كل المنظمات ممثلة في البرلمان وفي الدّيوان السّياسي»[٥١]. إن التضحية بالنظام الجمهوري

(٤٩) الجزء الثاني من خطاب نويرة كما نشرته الصباح ليوم الأحد ٤ جويلية ١٩٧٦.

(٥٠) انظر تقارير البنك المركزي للسنوات المذكورة.

(51) Camau, Michel : Pouvoir et institutions au Maghreb. CERES. Tunis 1978. p 57.

في تونس لم تثر ثائرة الصّحف وأجهزة الدّعاية المرتبطة بمثل تلك الشركات المالية والتجارية والتي لا تهتم بالحريات وحقوق الإنسان الضائعة إلاّ عندما تكون هذه المبادئ ذريعة لخدمة أغراضها. أمّا السّلم الاجتماعية فهي من أهم مستلزمات العمل بالنسبة إلى الحكومة من أجل نيل رضا الأوساط الرأسماليّة العالميّة لذلك فقد وصلت حكومة الهادي نويرة إلى بلورة علاقاتها بالنقابات في صيغة جديدة أسمتها بسياسة التعاقد الاجتماعي، وهي لا تتضمن أي تعاقد حقيقي بين العمال والرأسماليين حول الاختيارات الاقتصادية والاجتماعيّة بل هي سياسة برجوازية خالصة تشارك قيادة النقابة العمّالية ونقابة الأعراف في تنفيذها، وهذه الشراكة تساعد بالخصوص على تطوير ومراعاة مصالح الأعراف (رجال الأعمال).

أوكلت الدّولة للقيادة النقابية بعض الصّلاحيات في مفاوضة الأعراف تخصّ تحديد الأجور وضبط القوانين الأساسيّة للمهن المختلفة من أجل إنهاء حالة الفوضى السائدة في الأجور التي كانت تختلف اختلافاً بيّناً من مهنة إلى مهنة ومن قطاع إلى قطاع ومن منطقة إلى منطقة. ومن أجل وضع عقود إطاريّة ومهنيّة تجمع بين العمّال والأجراء عموما على أسس واضحة، كانت هذه العقود متنوّعة، فمنها الإطارية وهي تخصّ قطاعات اقتصاديّة بكاملها ومنها العقود المشتركة تربط بين النقابات وأرباب العمل، ومنها القوانين الأساسيّة المبرمة مع الدّولة تخصّ عمّال وموظفي القطاع العام والإدارة.

كانت هذه القوانين والاتفاقيات والإجراءات ملائمة لوضع العمّال ودافعاً لبلورة انتمائهم الطبقي. كما أنّ سن قوانين الأجر الأدنى المضمون في الصّناعة والتجارة (جانفي ١٩٧٤) وفي الفلاحة (ماي ١٩٧٤) هو من أهم مكاسب العمل المطلبي التي تمّ إنجازها.

حتى نضع سياسة التعاقد الاجتماعي في إطارها يكفي أن نعود إلى خطاب الهادي نويرة: «أمّا المنظمات القوميّة فدورها مزدوج. إذ هي تضطلع في نفس الوقت بدور الممثل لمصالح منخرطيها المشروعة. وهي الإطار الذي تمارس ضمنه هذه المصالح بالإضافة إلى كونها الطّرف المخاطب في صياغة وإقرار سياستنا التعاقدية. ومن أجل ذلك فإنّ هذا الدّور يقتضي أن تتوفر في المسّيرين لهاته المنظمات صفة التمثيل الحقيقي. إن المنظمات القومية بصفتها الطرف الاجتماعي المقابل عن حق تستطيع بتوليها انتقاء المطالبات وتبويبها حسب الأولويّات أن تمدّ أصحاب الحل والعقد في المجال السياسي بالمعلومات المستفيضة المفصّلة وأن تتكفل بعد ذلك بأن ترشح لمنخرطيها المعطيات الحقيقية للمشاكل وأن تظفر بمصادقتهم على التطبيق الدّقيق للتدابير المتوقف عليها. إنّ عملنا يتجه دوماً إلى إرساء وتدعيم السياسة التعاقديّة التي شرعنا في سلوكها منذ ما يزيد عن الخمسة أعوام وهي التي تمخّضت عن إبرام العقد الإطاري المشترك سنة ١٩٧٣ الذي فتح عهداً جديداً في العلاقات الاجتماعية المهنيّة. كما أنّها أقرّت مبدأ التفاوض والتشاور على أساس التناصف باعتبار

ذلك مسلكاً لتحسين العلاقات بصورة مطّردة»(٥٢).

علاوة على ما يوفّره التعاقد الاجتماعي للأعراف من مكاسب اقتصادية كتنظيم سوق العمل وتأهيل قوّة العمل الصالحة لاستقبال رؤوس الأموال الأجنبيّة، فهو نموذج جديد لعلاقة التبعيّة بين تونس وبين السّوق الرأسماليّة. إنّه مرحلة متطوّرة من التقسيم العالمي للعمل عكس الاستحواذ المباشر للرأسمالية العالمية على الأسواق التونسيّة، استحواذ على سوق البضائع والسّوق المالية وعلى السوق الفنية وكذلك على سوق قوّة العمل.

إن المركزية السّياسيّة هي التي سطرت سياسة الحوار والمفاوضات الاجتماعية. ولم تكن هذه الأخيرة خياراً اجتماعيّاً أنتجه مسار تطوّر العلاقات بين العمّال والأعراف. وقد برزت أوّل محاور تدخل المركزية السّياسيّة في تقنين هذه العلاقة منذ الاتفاقية الإطارية الجماعية لسنة ١٩٧٣. كما أنّ المؤتمر التاسع للحزب الاشتراكي الدّستوري (سبتمبر ١٩٧٤) الذي اقترح بورقيبة رئيساً مدى الحياة هو الذي سطّر ميثاق الرّقي من أجل مشروع اجتماعي جديد بقيادة مدير الحزب ورئيس الحكومة الهادي نويرة، الذي أعطى تعبيراً نظرياً لأهداف ومنوال السّياسة الاقتصادية والاجتماعية خلال المخطّط الخامس بالاعتماد على سياسة الوفاق الاجتماعي وبذلك فإن الحوار بين الأطراف الاجتماعيّة وجد في الحزب سنداً وضماناً، رغم أنّ هذا الحوار قد ظهر في البداية مرتبكاً نظراً لتغاير وتفارق المصالح، إضافة إلى كون التوجّهات والبرامج والبنيات لا تتطوّر بنفس الوتيرة بالنسبة إلى كل الأطراف، وإضافة كذلك إلى كون الأنماط القديمة من المراقبة التي يمارسها الحزب كانت تبدو أقوى من التحوّلات الاجتماعيّة وفي بعض الأحيان تحجبها تماماً كما تحجب معها أدوار الهياكل والمنظمات والأطراف الاجتماعيّة. هكذا كانت السّياسة التعاقدية برنامجاً حزبياً.

IV-الأزمة الاقتصاديّة

إنّ النمو الظاهري للاقتصاد التونسي في النصف الأوّل من السبعينات والذي أشاد به الهادي نويرة في خطابه ليوم ٣ جويلية ١٩٧٦ (٥٣) حيث خصّص له الحيّز الأكبر من الخطاب وأعدّ لتأكيده ترسانة من الأرقام، ساهمت فيه ظروف متنوّعة من إقبال رأس المال الأجنبي وارتفاع أسعار المواد الأوليّة وحصول مواسم زراعيّة طيّبة. كما كان تراجع الدّولة عن إسداء الخدمات الضروريّة في التعليم والصّحة والثقافة يتم لفائدة تشجيع الرأسماليين الخواص على الاستثمار وذلك بتخصيص اعتمادات هامّة لفائدتهم. ولكن هشاشة هذه البنية الاقتصادية انكشفت واتّضح عدم جدواها في تحقيق التنمية وإنجاز مهام التطوّر الاقتصادي وخطورتها على الطبقات الوسطى والشعبيّة بمجرّد استفحال الأزمة الرأسماليّة العالميّة. فإذا كانت الأزمات الاقتصادية مرافقة لنمط الإنتاج الرأسمالي ومرتبطة به، فهي في تونس كذلك نتيجة حتمية للسّياسة الاقتصادية وانعكاس مباشر لارتباط الاقتصاد بالاحتكارات الرأسماليّة التي تحمّل تبعات أزمتها على الطبقة العاملة والشعوب الواقعة في فلك الرأسمالية العالميّة(٥٤).

(52) Camau, Michel : Pouvoir et institutions au Maghreb. p 57.

(53) هو تاريخ نشر الخطاب في الصّحف.

(54) Dimassi, Hassine : « la crise économique en Tunisie : une crise de régulation ». In Revue : Maghreb Machrek. N°103. 1984.

إنّ هذا المسار هو الذي أوقع الاقتصاد التبعي في تونس في أزمة حادّة تشمل كل جوانبه: تفاقم العجز في الميزان التجاري وارتفاع الأسعار وإفلاس سياسة التصنيع وانتكاس في الإنتاج واستفحال البطالة والهجرة المضادّة وتردّي ظروف عيش الطبقات الشعبيّة. الأمر الذي جعل الهادي نويرة يقرّ في خطابه المذكور بأنّ «المحيط الدولي للمخطّط الخامس يتصف بانقلاب الظرف العالمي وهو ما لاحت بوادره منذ ١٩٧٥ وأخذ يتأكّد بالنسبة إلى المستقبل ولا بدّ من أن يتسبّب لتونس في عدد من المتاعب الكبيرة. فتواصل الأزمة العالمية بالرّغم من بوادر الانفراج من شأنه أن يؤثر تأثيراً سيئاً في إمكانياتنا في التمويل. من ذلك أن انخرام شروط المبادلات سوف يمتدّ على الأرجح إلى كلّ المنتوجات التي نصدّرها. وبالإضافة إلى انخفاض الأثمان الذي لحق بمنتوجاتنا من الفسفاط وزيت الزيتون والبترول فإنّ الأزمة العالميّة أدّت إلى تناقص في الطلب ممّا تسبّب في عرقلة تصدير بعض المنتوجات. وهذا الوضع الذي ينال من صادراتنا يتضافر مع الزيادة الباهضة في أثمان مواد التجهيز التي نستورد منها الكثير، باعتبار مستوى الاستثمارات الذي استقرّ عليه رأينا وأهميّة المشاريع التي أدرجناها. وفي هذا المجال فإنّ أهدافنا الجمليّة تفرض علينا بحكم أهميّتها عدداً من الاختيارات الجديدة العويصة». ففي مجال التجارة الخارجية المحصورة مع الدّول الرأسماليّة ارتفعت أسعار الواردات وانخفضت أسعار الصّادرات وكميتها، فاستفحل عجز الميزان التجاري بانخفاض نسبة تغطية الصادرات للواردات من ٨١ بالمائة سنة ١٩٧٤ أي سنة ارتفاع أسعار المواد الأوليّة إلى ٦٠ بالمائة سنة ١٩٧٥ وإلى ٥١,٥ بالمائة سنة ١٩٧٦ [٥٥] وانخفضت أسعار الصّادرات الأساسيّة من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٧٦ كالتالي[٥٦]:

السنة	الفسفاط ١ طن	الفسفاط الرفيع ١ طن	الزيت ١طن	نسيج القطن ١ طن
١٩٧٤	١٨ دينار	٧٥ دينار	٧٧٠ دينار	١٤١٠ دينار
١٩٧٦	١٣ دينار	٣٩ دينار	٥٠٠ دينار	١٢٩٠ دينار

لقد أدّى تدهور التجارة الخارجية التونسيّة بميزان المدفوعات إلى عجز كبير لم تستطع القروض ولا رؤوس الأموال الأجنبيّة تغطيته ممّا دفع بالحكومة إلى الاستعانة بمدخرات الخزينة العامّة بعد ما عدلت عن فكرة تخفيض الدّينار وذلك في صائفة ١٩٧٧ ثمّ طلبت الحكومة فيما بعد قرضاً من صندوق النقد الدّولي. وقد عرفت عشرية السبعينات عجز ميزان المدفوعات بشكل ملحوظ تعبّر عنه الأرقام التالية [٥٧]:

السنة	١٩٧٢	١٩٧٣	١٩٧٤	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧
عجز ميزان المدفوعات (مليون دينار)	٢٠,٢	٤٠,٣	٢,٣	٩٠	١٧٥	٢١٧

لقد أدّى انكماش السوق الرأسمالية أمام الصادرات التونسيّة إلى تعطيل في الإنتاج وخصوصاً في قطاع النسيج الذي كان يحتلّ مكانة هامّة في سياسة التصنيع ويعتبر نموذجاً في علاقته بالسوق الرأسماليّة. وفي ظل هذه الظروف لم يتورّع بعض الأعراف الأجانب عن الهروب من تونس تاركين العمّال بدون أجرة

(٥٥) مجلة conjoncture جوان – جويلية ١٩٧٧. نشر وزارة الاقتصاد.
(٥٦) هذه الأرقام مستخلصة من نفس المرجع السّابق.
(٥٧) من تقارير البنك المركزي التونسي حول السّنوات المعنيّة.

وأغلق آخرون مصانعهم. وقد جاءت أزمة النسيج بعد قرار السّوق الأوروبية المشتركة إعطاء الأولويّة لصادرات الزيوت الإيطالية على الزيوت التونسيّة موجّهة بذلك ضربة إلى أهمّ ركن من أركان الإنتاج الفلاحي في تونس. إنّ مثالي النسيج وزيت الزيتون يدلاّن على هشاشة البنية الاقتصادية التونسية وتحكم السّوق الرأسماليّة فيها، خاصة أثناء توسّع السوق الأوروبية المشتركة لتشمل أسبانيا واليونان والبرتغال على حساب تونس التي حاولت الارتباط نهائياً بهذه السّوق خاصّة بإمضاء اتفاقية التعاون التونسي الأوروبي المعروفة باتفاقية ٢٥ أفريل ١٩٧٦. وكما يتوقع الهادي نويرة فإنّ« إجراءات الحماية الجمركية التي تلجأ وستلجأ إليها البلدان الرأسمالية قد تؤدّي إلى تعطيل بقية الصّناعات التركيبية في تونس»[٥٨].

والواقع أنّ تونس بنظامها الدّاخلي القائم على سيطرة القطاع الخاص وبارتباطاتها الخارجية التي تجعل منها ملحقاً للعالم الرأسمالي تتيح فرصة الاحتكارات الرأسماليّة التي تفرض عليها، عن طريق سيطرتها على ميكانيزم تحديد الأسعار، شروطاً غير متكافئة في التبادل. فقد زادت أسعار السّلع التي تستوردها تونس عدّة مرّات في حين لم تتحسّن أسعار بيع صادراتها بطريقة تذكر. وفي هذا الصّدد تلعب الاتفاقيات التي تعقدها تونس مع البلدان الرأسماليّة دوراً كبيراً في إحكام قبضة هذه الأخيرة على الاقتصاد التونسي. فاتفاقية ٢٥ أفريل ١٩٧٦ التي أبرمتها تونس مع السوق الأوروبيّة المشتركة تتضمن:

■ غلق الطريق تماما أمام المنتوجات الفلاحية التونسيّة خاصة بانضمام دول أوروبيّة جديدة إلى الاتحاد وهو الأمر الذي يهم تونس أكثر من غيرها وذلك لحماية مصالح الدول الأوروبية المنتجة لنفس السلع إذ كان التخفيض الجمركي ضئيلا بالنسبة إلى هذه السّلع كما حدّدت كمياتها.

■ إجراء تخفيض كبير على المنتوجات الصّناعية إيمانا بأنّ الإنتاج التونسي لن يكون تنافسيّاً في هذه السّوق ماعدا الصّناعة التي أقامها الأوروبيّون في تونس استغلالا لليد العاملة الرّخيصة فيها، الأمر الذي يعني أن الأوروبيين أجروا تخفيضاً جمركياً لحسابهم لا لحساب تونس.

■ تقديم القروض لتونس مع اشتراط شراء سلع من دول السوق وفضلا عن أنّ هذا يُمَكّن لهذه الدّول من تصريف منتجات تعاني في تسويقها مع فرض أسعار مرتفعة لها على المشتري التونسي، إضافة إلى أنّ هذه القروض نفسها تُقدّم بفوائد مرتفعة.

والواقع أنّ هذا الاتفاق وغيره يهدف إلى ربط مصير تونس بمصير المجموعة الأوروبيّة تصديراً واستيراداً أو تنميّة اقتصادية. إذ تهدف هذه المجموعة إلى جانب تصريف منتجاتها وتشغيل رؤوس أموالها والحصول على مستلزماتها إلى تشجيع رأسمالية تونسية مرتبطة بها في مجال الوكالة التجاريّة أو في مجال إقامة المشاريع التكميلية، ولعلّ الهادي نويرة نفسه يعوّل على الاستثمار الأجنبي بالقدر الزائد لحل مشكلة البطالة. حيث جاء على لسانه ما يلي:«فقد أثبت

(٥٨) خطابه أمام مجلس الأمّة بتاريخ ٣٠ ديسمبر ١٩٧٦ بمناسبة اختتام المداولات حول ميزانية سنة ١٩٧٧.

تحقيق أجري في أوائل هذا العام أنّ من بين ٢٢٢ وحدة صادقت عليها وكالة النهوض بالاستثمارات فيما بين ١٩٧٢ والستة أشهر الأولى من سنة ١٩٧٥ بدأت ٩٨ وحدة منها في ممارسة نشاطها بينما تواصل ٤٠ وحدة أخرى الاستعداد للدّخول في طور الإنتاج وذلك عند موفى شهر جانفي ١٩٧٦. ومن بين الثماني وتسعين مؤسسة المستحدثة توجد عشرون تعتمد رأسمال تونسي. وهذه المؤسسات موزّعة توزيعا متفاوتا بين مختلف مناطق البلاد ومنها ٣٩ بالمائة متجمعة بالعاصمة. وقد بلغ مجموع الاستثمارات لهذه المؤسّسات ٦,٤ مليون دينار وتبلغ جملة الأجور التي تسدّدها هذه المؤسسات للعمّال نحو ٤٠٠,٠٠٠ دينار. ومن الملاحظ أنّ الأجور التي تسدّدها هذه المؤسّسات لا تختلف في مجموعها عن المبالغ التي أقرَّتها العقود المشتركة السّارية المفعول على هذه المؤسّسات».

V- ميثاق الرّقي وحدود الشراكة الاجتماعية

إن الميثاق الاجتماعي الذي تم توقيعه يوم ١٩ جانفي ١٩٧٧ من طرف مختلف الشركاء الاجتماعيين: حكومة وحزب الدستور ونقابات مهنية وعمّاليّة. لم يأت لإخماد مظاهر الأزمة وإن كان ذلك من ضمن أهدافه[٥٩] إلاّ أنّه لم يتمكّن من إلغاء الأسباب التي أدّت إلى يوم ٢٦ جانفي ١٩٧٨ المعروف بيوم الخميس الأسود. وفي المقام الأوّل يمكن أن نعتبر أنّ الإضرابات العمّالية هي الظاهرة التي ميّزت الفترة التي أحاطت بالميثاق الاجتماعي قبلاً وبعداً. فقد بلغت الإضرابات العمّالية سنة ١٩٧٦ درجة عالية لم تشهدها السّنوات السابقة حيث بلغ عددها ٣٧٢ إضراباً قطاعيّا وقد بلغت عدد أيّام تلك الإضرابات ٨٠ يوما وهو ما يقابل ٣,٥ بالمائة من مجموع أيام العمل لسنة ١٩٧٦. وفي قطاعات الصناعة والتجارة والقطاع العمومي بلغت نسبة أيام الإضراب ٥ بالمائة من مجموع أيام العمل السنوية[٦٠]. غير أن المكتب التنفيذي للاتحاد العام التونسي للشغل وقف ضدّ أهم الإضرابات وهو يعلم أنّ الأجور لم ترتفع منذ شهر جوان ١٩٧٥ حينما وقعت الزيادة في الأجر الأدنى المضمون بـ ١٢ بالمائة. كما تصلّب موقف الأعراف والحكومة مصرّين على رفض مطالب العمّال. ولم يتحصّل العمّال الّذين أضربوا إلاّ على القليل النادر من مطالبهم وفي أقصى الحالات لم يرضخ الأعراف والحكومة إلاّ لتطبيق بعض بنود القوانين الأساسيّة والإيفاء بالتزاماتهم السابقة وكان مجمل حصيلة إضرابات سنة ١٩٧٦ على وجه التقريب ما يلي[٦١]:

- قانون أساسي لشركة نقل البضائع.
- ترسيم ٤٠٠ عامل تابعين لوزارة الفلاحة.
- صدور قانون أساسي لعمّال قطاع النقل.
- صدور العقود المشتركة في السياحة وقطاعات المخابز والتجارة والملاحة.
- الاتفاق على تطبيق القانون الأساسي الصادر سنة ١٩٧٤ والخاص بعمال دواوين الأراضي الدّولية.

(59)Saout, Didier et Rollinde, Marguerite: Emeutes et mouvements sociaux, perspective comparée. Edition Karthala. Paris 1999. P 112.

(٦٠) الإحصائيات مأخوذة من كراس نشره الحزب الاشتراكي الدستوري بعنوان: السياسة التعاقدية وأحداث جانفي ١٩٧٨. دار العمل. أفريل ١٩٧٨.

(٦١) من وثائق الاتحاد العام التونسي للشغل(قسم الدراسات والتشريع).

■ صدور اتفاقية مشتركة لأعوان البنوك والمؤسّسات المالية.

أمّا عن الأعراف فقد انعكس تخوّفهم من الأزمة الاقتصادية ومن نضالات الطبقة العاملة في تدخلات نواب مجلس الأمّة عند مناقشة ميزانية سنة ١٩٧٧ وخصوصاً عند مناقشة ميزانية وزارة الشؤون الاجتماعية. وخاصة عند ما صرّح الوزير محمد الناصر بقرار الحكومة والديوان السّياسي حول إمكانية الزيادة في الأجور وقرار إعادة النظر في العقود المشتركة وبحث موضوع مقاييس الإنتاج، وكذلك حلّ قضايا المنخرطين في صندوق الحيطة الاجتماعية وإقرار التقاعد التكميلي للإطارات في القطاع الخاص(٦٢). وقد صبّ النواب جام غضبهم على الإضرابات والمطالبة بزيادة الأجور إذ تحوّل منبر التدخلات بمجلس الأمّة إلى مكان للتهجّم على الإضرابات والطّعن في حق الإضراب، ومنهم من اعتبر المطالبة بترفيع الأجور مروقاً وكفراً (النائب الحبيب ماجول مالك مصانع الأحذية وممثل هيئات أرباب العمل). ومنهم من أهاب بضرورة تجنب ربط الأجور بالأسعار، واقترح آخرون ربطها بالإنتاج والإنتاجيّة. وأكدوا على ذلك بالإجماع بما في ذلك أعضاء قيادة الاتحاد العام التونسي للشغل التي شكرها النواب على وقوفها ضدّ الإضرابات وعلى ضرورة الحفاظ على السلم الاجتماعيّة. وبهذه النهاية البرلمانية استقبل الأعراف التونسيّون سنة ١٩٧٧ -السنة الأولى من المخطط الخامس الذي ترى فيه الحكومة أنّه سيحقق الإقلاع الاقتصادي- في جوّ من التوتّر الاجتماعي بلغت فيه الأزمة الاقتصادية درجة شملت كل المجالات رغم إقرار البرجوازية على لسان الهادي نويرة بالتمايزات الحاصلة والتي تحصل في المجتمع وضرورة سلك سياسة حوار بين الأطراف الاجتماعيّة للحدّ من التوتّر الاجتماعي الذي تولّده السياسة الاقتصادية السّائدة(٦٣). رغم هذا الإقرار بالتمايز الطبقي فإن البرجوازيّة من مصلحتها فرض سياسة تقشف على الشغيلة وكبت مطالبها وذلك على الأقل لمدّة خمس سنوات، مدّة المخطط الخامس. هذا هو هدف الميثاق الاجتماعي وفق رؤيّة عمّاليّة ومن منطلق نظرة الطبقة العاملة للواقع الذي بدأ يتحكم في تفاصيله الأعراف بمساعدة الحكومة. في حين يلعب العمّال دور الطرف الرافض لهذا النمط من الإشراف وهذا ما يحدّد نمط المجتمع التونسي في تلك الفترة.«فالمجتمع الذي يكون فيه النزاع بين الطبقة المسيّرة والطبقة الرّافضة نشيط جدّا أكثر من مجتمع يكون فيه النزاع بين طبقة مسيطرة وطبقة مسيطر عليها وذلك الذي تكون فيه الدّولة أقلّ استقلالية مقارنة بالطبقة المسيّرة»(٦٤).

إن التعاقد الذي ظهر منذ البداية في صيغة الاتفاقية الإطارية (١٩٧٣) قد مكن العمّال من تنظيم علاقتهم بمهنهم وتنظيم العلاقة بينهم وبين أعرافهم. واستطاعت الطبقة العاملة من خلال ذلك أن تحقّق بعض المكاسب. لقد أصبح ذلك التعاقد محلّ مراجعة من طرف نقابة الأعراف، فهي كما ظهرت في ١٩٧٦ غير مستعدّة لإعطاء تنازلات وتطلب من الطبقة العاملة أن تلتزم بالسلم الاجتماعيّة أي أن تدفع ثمن الأزمة الاقتصادية المستفحلة، فقد أخذ الأعراف

(٦٢) الصباح. الأحد ٢٦ ديسمبر ١٩٧٦.

(٦٣) من وثائق الاتحاد العام التونسي للشغل(قسم الدراسات والتشريع).

(64) Touraine, Alain : la voix et le regard. P 146.

يماطلون في تطبيق القوانين الأساسيّة ولا يتركون فجوة في العقود المشتركة إلاّ ويستغلونها للتنصّل من التزاماتهم.

مع بداية عام ١٩٧٧م عبّر الأعراف عن نواياهم الحقيقيّة في تقويّة قبضة الاستغلال بالالتفاف حول مكاسب العمّال ممّا اقتلعوه في السنوات السابقة من حقوق. كان التوقيت مناسباً خاصّة وأنّ العقود المشتركة التي تهمّ ٩٠ بالمائة من الأجراء قد اقترب أجل تجديدها باعتبار أنّ مراجعتها تتمّ كل ثلاث سنوات، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّ ضغط العمّال وإضراباتهم جعل قيادة الاتحاد العام التونسي للشغل في موقع حرج وبدأت تضغط على الحكومة لتدبّر الأمر لأنّها تستطيع دائما إدانة العمّال عند إضراباتهم و إلاّ فقدت إمكانياتها في توجيههم ومراقبتهم. ذلك ما أدّى إلى اتفاقية ١٩ جانفي ١٩٧٧م المسمّاة بالميثاق الاجتماعي. وقد ورد الميثاق في توطئة وثلاثة عشر فصلا أهم ما جاء فيه أن «الحكومة والديوان السياسي والمكاتب التنفيذية للاتحاد العام التونسي للشغل والاتحاد التونسي للصناعة والتجارة والاتحاد القومي الفلاحي المجتمعين في قصر الحكومة بالقصبة يوم ١٩ جانفي ١٩٧٧م برئاسة السيد الهادي نويرة الوزير الأوّل والأمين العام للحزب... إدراكاً منهم لضرورة توفير سلم اجتماعية دائمة باعتبارها شرطاً ضروريّاً لمواصلة بذل مجهود الإنماء الاقتصادي والرّقي الاجتماعي وتحقيق أهداف المخطط الخامس. وإقراراً بوجوب توفير الطمأنينة للشغالين الأجراء على طاقتهم الشرائية والمؤجرين على ازدهار مؤسّساتهم وعلى نتائج ما يرصدونه من استثمارات. ورغبة منهم في ضمان ظروف ملائمة للانطلاق في تنفيذ المخطط الخامس ولتعبئة كلّ الطاقات من أجل تحقيق أهدافه. اتفقوا على التدابير التالية:

-١ يتعاقد الأطراف الاجتماعيون على ميثاق اجتماعي طوال فترة المخطط الخامس ويلتزمون أثناء هذه المدّة بصيانة السلم الاجتماعيّة وبالزيادة في الإنتاج وبتحسين المقدرة الشرائية وظروف العيش والعمل للشغالين الأجراء.

-٢ من أجل صيانة المقدرة الشرائية للشغالين الأجراء، تراجع الأجور في كلّ مرّة ترتفع فيها الأسعار بنسبة ٥ بالمائة في هذا المستوى طيلة ستة أشهر متتالية».

ويتلخص الميثاق الاجتماعي في زيادة الأجور لذوي الدّخل الأدنى بنسبة ٣٣ بالمائة مع تحسين مرتبات موظفي ومستخدمي الدّولة استجابة لغلاء المعيشة. بالمقابل وردت في الميثاق وعود صريحة بتكثيف استغلال العمّال بالإلحاح على تحسين الإنتاج والإنتاجيّة وجعله معياراً لرفع الأجور: «يعاد النظر في أجور القطاع الخاص سنوياً وابتداء من أفريل ١٩٧٨م على ضوء تطوّر تكلفة العيش وتحسين الإنتاج والإنتاجيّة». فهذه الصيغة التي وردت في الفصل ١٢ من الميثاق جاءت تحت معايير غامضة وغير قابلة للقياس بدقة وفي وقت الانكماش الاقتصادي، الأمر الذي جعل الأعراف يتهرّبون من ربط الأجور بالأسعار التي ترتفع حسب مشيئتهم لا حسب مشيئة العمّال. ويعترف الميثاق بالارتفاع الكبير

في تكلفة العيش وضرورة حماية المقدرة الشرائية للشغالين الأجراء وتحسين مستوى عيش مجموع السّكان. لكنه يحرص على أن يؤكدّ أنّ هذا سيتم بصورة تدريجيّة، ذلك أن النظام اكتسب تقاليد التدرّج في كلّ شيء يتعلق بالتعامل مع الطبقة العاملة ولكنه لم يعتمد سياسة التدرّج في تعامله مع البرجوازية التي سخّر لها كلّ إمكانياته السياسية والاقتصادية وكذلك التشريعية منذ بداية السبعينات. على أنّ الميثاق يجعل متوسّط الأجر المستهدف ٤٠ ديناراً شهرياً. وقد كان الرّقم المستهدف خلال العشرية التي سبقت هو ٤٥ ديناراً. والخطير في هذا الأمر هو التزام الحكومة بتعويض الزيادة في تكلفة الإنتاج من جرّاء زيادة الأجور، وهذا بطبيعة الحال امتياز وفّرته الحكومة لفائدة الأعراف بقرار حاسم لم تسلك فيه سياسة التدرّج. وهو إجراء يعني أن الخزينة العامّة هي التي ستتحمّل الزيادة وهو أمر يضمن للأعراف وأصحاب المؤسّسات فائض القيمة بغير نقصان، ويعطيهم مهلة لتتراجع فيها الأجور التي يدفعونها بحيث لا يبدأ هذا إلاّ في أفريل ١٩٧٨ ولا يتمّ إلاّ مرّة كل سنة وهذا يعني حرمان الشغالين في القطاع الخاص من حق المطالبة برفع أجورهم طوال عام بأكمله. كما يمنع هذا الميثاق أن تتضمن العقود المشتركة التي تنتهي مدّة صلاحيتها تغييرات تترتب عنها أعباء للمؤسّسات المعنيّة طوال خطّة الخماسيّة وهذا يعني تجميد لمدّة ٥ سنوات. وقد بدأت معارضة العمّال لميثاق الرقي الاجتماعي ابتداء من شهر جويلية ١٩٧٧«بعد أن اتضح للعيان أن الأسعار عوض أن تتجمّد ارتفعت بصفة مهولة لم يسبق لها مثيل»(٦٥). ومن هذا المنطلق يبدو أنّه من الصّعب بناء مفهوم جديد للعلاقات الاجتماعيّة بمجرّد تبني سياسة الوفاق الطّبقي، لأنّ سياسة الوفاق هذه لم تكن ممكنة طالما أنّها تستوجب الاعتراف بسلطة رأس المال على الإنتاج والمجتمع. إذ إنّ الشراكة الاجتماعيّة أو التعاون الطبقي ليس سوى أحد أشكال إخضاع العمّال لهذه السلطة التي يملكها الأعراف. وبالتالي فإنّ الوفاق الطبقي«لا يمكن أن يحقق السلم الاجتماعيّة إلاّ إذا حقق توازناً فعلياً ودقيقاً بين مصالح مختلف الأطراف الاجتماعيّة»(٦٦). وفي ظل غياب هذا التوازن الفعلي سجلت سنة ١٩٧٧، وهي السنة التي بدأت بإمضاء الميثاق الاجتماعي، أكبر عدد من الإضرابات في تاريخ النقابة العماليّة حيث بلغت ٤٥٢ إضرابا قطاعيا تسببت في إهدار٤٨٢,٢٠٧,١ساعة عمل (٦٧). وقد انتهت هذه السلسلة من الإضرابات بيوم ٢٦ جانفي ١٩٧٨م الذي كان تعبيراً دامياً عن الصراع الطبقي الذي أجّجه استفحال الفروق الطبقية بين أقليّة من مالكي وسائل الإنتاج وأغلبيّة مسحوقة تعيش حالة البؤس والحرمان. وهنا يبدو أنّ تعبير الصّراع الطبقي أكثر مشروعيّة في الاستعمال لأنّ الوعي الطبقي الذي يؤجّجه يفترض أن يكون «الصراع بين قوّة العمل ورأس المال هو صراع اجتماعي بالشكل الذي يجعل كل فاعل قادراً على تبني المجتمع الكلّي ويدافع عن المصالح العامّة عوض الدفاع عن الحقوق الفرديّة»(٦٨) ولكنه مرتبط بوضعيّة مأزومة تتعلّق بالنسق الكلّي دون أن تكون تعبيراً عن ضغط حادّ بين الأنساق الاجتماعية الفرعيّة التي تعبّر عن

(٦٥) محمد الصالح الهرماسي: تونس.. الحركة العمالية في نظام التبعية والحزب الواحد. ص ١٤٠.
(٦٦) عبد الرحمان التليلي: كيف نرى المستقبل من خلال تأمّلات في التجربة السياسية والنقابية لتونس المعاصرة؟ مطبعة علامات. تونس (بلا تاريخ) ص ٢٤٩.
(٦٧) عبد الباقي الهرماسي: المجتمع والدولة في المغرب العربي ص ٦٣.
(68) Touraine, Alain : la conscience ouvrière. Seuil Paris 1966. P119.

عدم التوافق بين العمل ورأس المال. لأنّ هذه الوضعيّة تنخرط في صلب الوعي العمّالي في حين أن الوعي الطبقي ينخرط في حركة المرور من مرحلة الوعي العمّالي إلى مرحلة الوعي بالتناقضات داخل المجتمع. ويتأكد البعد الطبقي ليوم ٢٦ جانفي ١٩٧٨ بالاعتماد على تفسيرين اثنين(٦٩):

■ الأوّل يعتبر أنّ الحدث لا يمكن تفاديه في ظل سياق تميّز بتصاعد البطالة واستفحال اللاّمساواة وغياب التمثيل السّياسي.

■ والثاني يرى أنّه أداة شرعيّة للاحتجاج على التوجّه السياسي والاقتصادي وعلى العناصر القياديّة والطبقة الحاكمة.

عن حدود الشراكة الاجتماعيّة وعن ضعف السياسة التعاقدية فإنّه أمر غير كاف طالما أنّ المسألة مرتبطة بالسّياق العام الذي تتخلّله جملة من الهنات البائنة التي يمكن أن تجهض أي إمكانيّة للسياسة التعاقدية والوفاق الطبقي. وأهم الهنات تتمثل في:

■ عدم استقلالية المنظمات والأطراف الاجتماعيّة في قراراتها وأهدافها إلى الحدّ الذي ألحقت فيه بالحزب الدّستوري وأصبحت في عديد المناسبات خلايا تابعة له. ولا أدّل على ذلك من أنّ القواعد النقابيّة رفضت قرارات قيادتها في الاتحاد العام التونسي للشغل حينما انصاعت إلى برنامج الهادي نويرة الذي يخدم مصلحة البرجوازية. وكل من القواعد النقابية وقيادتها تعبّر عن ذلك. ففي حين أثبتت القيادة امتثالها للحكومة عبّرت القواعد عن رفضها لهذا الامتثال.

■ فئويّة الدّولة وعدم قدرتها على الالتزام بالحياد الفعلي وعجزها عن أن تلعب دور الحكم بين الأطراف الاجتماعيّة وأن تتحاشى التحوّل إلى مدافع أو معبّر عن مصلحة طبقة اجتماعية على حساب طبقة أخرى تحت غطاء توفير الأمن السياسي والاجتماعي.

■ عجز الدّولة عن تطوير النظام السّياسي واحترام الحريات الفردية والعامّة وإقرار التعدّدية حتى تتمكن القوى الاجتماعية الصّاعدة من التعبير عن هويتها السّياسيّة. غير أنّ السلطة توظف بعض أوجه الدّيمقراطيّة أحياناً لفك العزلة عن النظام وإنقاذه من الخطر والانهيار كلما تعرّضت للاهتزاز.

بقطع النظر عن نجاح أو فشل سياسة التعاقد الاجتماعي فإن براديغم سوسيو- سياسي جديد بدأ يرتسم وفق التأسيس على منوال ثلاثي الأطراف لصياغة نظام العمل والأجر والإنتاج، وبالتالي لصياغة العلاقة بين العمل ورأس المال. هذا المنوال الثلاثي التمثيلي يجمع الدّولة ونقابة الأعراف "رجال الأعمال" ونقابة العمّال. والاعتراف المتبادل لهذه الأطراف الثلاثة هو اعتراف بالمصالح الجزئية لكل منها. إنّ مشاركة الأطراف الثلاثة في صياغة خريطة السياسة العموميّة -مهما كانت طبيعة المشاركة- غير متكافئة. يعني أنّ نقابتي العمال والأعراف قد اندمجتا معا في بنية القرار السّياسي. أمّا إذا أردنا تفسير المسألة من منطلق علاقتها بالتوجّهات السّياسيّة في تلك المرحلة فيظهر أنّ الهادي نويرة جعل من قضية العدالة الاجتماعية قضيّة مؤجّلة إلى ما بعد تحقيق

(69) Saout, Didier: Emeutes et mouvements sociaux.

التنمية الاقتصادية وكأنه هنا يعيد خطأ سابقه الذي أجّل المشروع (العدالة الاجتماعيّة) إلى ما بعد تحقيق التراكم الرأسمالي وتطوير البنية الاقتصاديّة. وأسلوب التأجيل هذا كان سبباً كافياً لانهيار مشروع أحمد بن صالح وتعميق الأزمة في ظل حكومة الهادي نويرة. رغم أنّ الأخير نظراً لكفاءته وتمرّسه بمعطيات واقع الاقتصاد التونسي «كان واعيا بضرورة استنباط شكل جديد للتعامل بين الدّولة والقوى الاجتماعيّة بهدف السيطرة على متغيرات الواقع الاقتصادي والاجتماعي، من ذلك سياسة التعاقد وتطوير القوانين المنظمة للعلاقات الاجتماعية وأخيراً ميثاق الرقي الاجتماعي. إلاّ أنّ هذه الأشكال من تنظيم الحياة الاجتماعية لا ترتقي لمتطلبات الوضع ولا تملأ الفراغ السّياسي ولا تلبي تطلعات القوى الاجتماعية الجديدة التي لا تكافح فحسب من أجل العدالة الاجتماعيّة وإنّما من أجل تطوير الحياة السّياسيّة لارتباط هذه بتلك كما أثبتت التجربة»(٧٠).

خــاتــمــة

ظهرت استراتيجية الانفتاح الاقتصادي في تونس منذ إقالة أحمد بن صالح ولكنها تجلت في محاولة باهتة لإعادة هيكلة الاقتصاد. أمّا ملامحها الحقيقية فقد ظهرت في الثمانينات وارتبطت بحكومة محمد مزالي. « وتتبع أهمية هذا الانفتاح من كونه جسد التعبير عن انسداد كامل للآفاق السياسية في وجه نظام الحزب الواحد ودشن بداية اتجاه سياسي مرشح للاستمرار مدّة طويلة نسبيّاً»(٧١). ولكن الأزمة كانت أعمق وأقوى لأنها تنحدر «من وضعيّة تتسم بتعايش مجتمعين في فضاء واحد، أوّلهما فقير والآخر غني، أوّلهما مندمج في نظام الدّولة، في الاستهلاك، في نظام التواصل والآخر خارج كل ذلك. دون أمل في أن يوجد يوما في الدّاخل»(٧٢). وإذا أراد أن يفرض منظومة تواصل له فتكون عن طريق التظاهر والانتفاض باعتباره الأكثر تأثراً بكل ما يجري من جرّاء الخيارات الاقتصادية والسياسيّة. فكما هو معلوم أن تونس المستقلة عرفت انتفاضتين مهمتين: إضراب ٢٦ جانفي ١٩٧٨م المعروف بيوم الخميس الأسود، ثم انتفاضة الخبز خلال الأيام الأولى من سنة ١٩٨٤م (المعروفة بأحداث ٣ جانفي ١٩٨٤م). وقد استمدّت الانتفاضتان زخمهما من اللامساواة الاجتماعية ومن ضيق قاعدة التنمية. وهذه الوضعيّة الأخيرة حتّمت الانقياد لصندوق النقد الدّولي بما يعنيه من إتباع منطق نقدي بحت لتجاوز أزمة المراكمة دون الأخذ في الاعتبار الأبعاد الاجتماعية لهذه الإجراءات.

وحيث إنّ الدّولة لم تعد تجابه الأزمة بمفردها فإن المسألة الاقتصادية والاجتماعية أصبحت محلّ تفاوض بين الاتحاد العام التونسي للشغل الذي يتفاوض على قاعدة ارتفاع الأسعار وتكلفة المعيشة ويطالب بترفيع الأجور، والاتحاد التونسي للصّناعة والتجارة الذي يربط الأجور بالإنتاج، حيث لا يمكن في اعتقاده الترفيع في الأجور إلاّ بمقتضى الترفيع في الإنتاج.

(٧٠) عبد الرحمان التليلي: كيف نرى المستقبل؟ ص ٢٣٠
(٧١) محمد الصالح الهرماسي. مرجع سابق ص ٢١٥.
(٧٢) عبد الباقي الهرماسي. مرجع سابق. ص ١١٦.

أمّا عن المسألة السياسية، فمهما كانت الليبرالية الاقتصادية قادرة على تحقيق بعض اللامركزية للسلطة الاقتصادية فلا يمكن أن تخلق بالتدقيق فاعلين اجتماعيين مهمّتهم تأمين أسس الدّيمقراطية وهذا أمر متكرّر خاصة في صفوف الأعراف الذين تبنّوا كل مشاريع الحزب الحاكم حتى برنامج الاشتراكية الدستورية التي كادت تعصف بمنظمتهم. فقد يصل بهم الأمر إلى معارضة الدّيمقراطية إذا كانت ستعطي السلطة إلى مجموعات قد تعطّل امتيازاتهم، لأن الليبراليّة الاقتصاديّة في تونس تعبّر عن التحالف بين نخبة المال ونخبة السّياسة وهو أمر شبيه بالحديث عن المزاوجة بين أطروحة سميث (Adam Smith) حول الإثراء وأطروحة هوبس (Thomas Hobbes) حول السلطة السياسية والعقد الاجتماعي[٧٣].

بيبليوغرافيا

I – مراجع باللغة العربية

● التليلي، عبد الرحمان: كيف نرى المستقبل من خلال تأمّلات في التجربة السياسية والنقابية لتونس المعاصرة؟ مطبعة علامات. تونس (بلا تاريخ).

● الهادي التيمومي: الاستعمار الرأسمالي والتشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية. دار محمد علي الحامي للنشر. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعيّة. تونس ١٩٩٩م.

● الهرماسي، عبد الباقي: المجتمع والدولة في المغرب العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٩٦م.

● الهرماسي، محمد الصالح: تونس.. الحركة العمالية في نظام التبعية والحزب الواحد. دار الفارابي. بيروت ١٩٩٠م.

● أمين، سمير: قضايا استراتيجية في المتوسّط. دار الفارابي. بيروت ١٩٩٢م.

● أمين، سمير: ما بعد الرأسماليّة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٨٨م.

II– مراجع بالغة الفرنسية

■ Amin, Samir : La Nation arabe : Nationalisme et lutte de classes. Minuit, Paris 1976.

■ Amin, Samir : le grand tumelte ? Les mouvements sociaux dans l'économie -monde. La découverte. Paris 1991.

■ Bedoui, A et Mannoubi, K : « Agriculture, reproduction de travail et mode de consommation en Tunisie ». CEAP. Faculté de droit de Tunis N°80. 1980.

■ Bedoui, Abdeljelil et Mannoubi, Khaled : Economie Tunisienne et capital mondial. CERES. Tunis 1987.

■ Ben Romdhan, Mahmoud : « mutations économiques et sociales et mouvement ouvrier en Tunisie de 1956 à 1980». In Annuaire de

(73) Eric, Gobe : « les entrepreneurs arabes au miroir des sciences sociales» In Annuaire de l'Afrique du nord. CNRS. Paris 1996. P 339.

l'Afrique du nord. CNRS. Paris 1982.

■ Ben Salah, Ahmed : « Déclarations » in Revue : Entreprise : le 07 Mai 1966.

■ Bessis, Sophie : « Banque mondiale et FMI en Tunisie : une évolution sur trente ans » in Annuaire de l'Afrique du nord. CNRS. Paris 1987.

■ Camau, Michel : « d'une république à l'autre, refondation politique et aléas de la transition libérale ». In monde arabe Maghreb-Machrek N°157 juillet/ septembre 1997.

■ Camau, Michel : «l'Etat Tunisien de la tutelle au désengagement : portée et limite d'une trajectoire». In Revue : Maghreb- Machrek. N° 103. Janvier- Mars 1984.

■ Camau, Michel : Pouvoir et institutions au Maghreb. CERES. Tunis 1978.

■ Camau, Michel : « ou va la Tunisie ? » in Maghreb- Machrek N°103 Janvier/ Mars 1984.

■ Catusse, Myriam : « Actions privées et actions publiques » In les cahier de l'orient N°55- 3ème trimestre 1999.

■ Deutsch, Karl. W. : « la théorie des systèmes et la recherche comparative». In Revue Internationale des Sciences Sociales 1985. N°1. P06.

■ Dimassi, Hassine : « la crise économique en Tunisie : une crise de régulation ». In Revue : Maghreb Machrek. N°103. Janvier- Mars 1984.

■ Doucy, Arthur et Bouvier, Paule : introduction à l'économie sociale du tiers monde. Editions de l'institut de sociologie de l'université libre de Bruxelles 1970.

■ Eric, Gobe : « les entrepreneurs arabes au miroir des sciences sociales» In Annuaire de l'Afrique du nord. CNRS. Paris 1996.

■ Guelmami, Abdelmajid : la politique sociale en Tunisie de 1881 à nos jours. Edition, l'Harmattan. Paris 1996.

■ Hermassi, Elbaki : « la société Tunisienne au miroir islamiste». In Revue Maghreb- Machrek N°103 Janvier/ Mars 1984.

■ Karoui, Hachemi et Massaoudi, Mahdi : « le discours syndical en Tunisie à la veille du 26 janvier 1978». In : Annuaire de l'Afrique du Nord. CNRS. Paris 1982.

■ Petiteville, Frank : « Trois figures mythiques de l'Etat dans la théorie du développement ». In Revue Internationale des Sciences Sociales. N°155 Mars 1998.

■ Plane, Patrick : « Entreprises publiques et développement économique, évolution de la performance revisitée ». In Economie appliquée N°1 CERDI- CNRS. 1996.

■ Saout, Didier et Rollinde, Marguerite : Emeutes et mouvements sociaux, perspective comparée. Edition Karthala. Paris 1999.

■ Touraine, Alain : « modernité et spécificité culturelle ». In Revue Internationale des Sciences Sociales. N°118 Novembre 1988.

■ Touraine, Alain : la conscience ouvrière. Seuil. Paris 1966.

■ Touraine, Alain : La voix et le regard. Seuil. Paris 1980.

■ Touraine, Alain : La parole et le sang. Edition Odite Jacob. Paris Mars 1988.

III- الصّحـف :

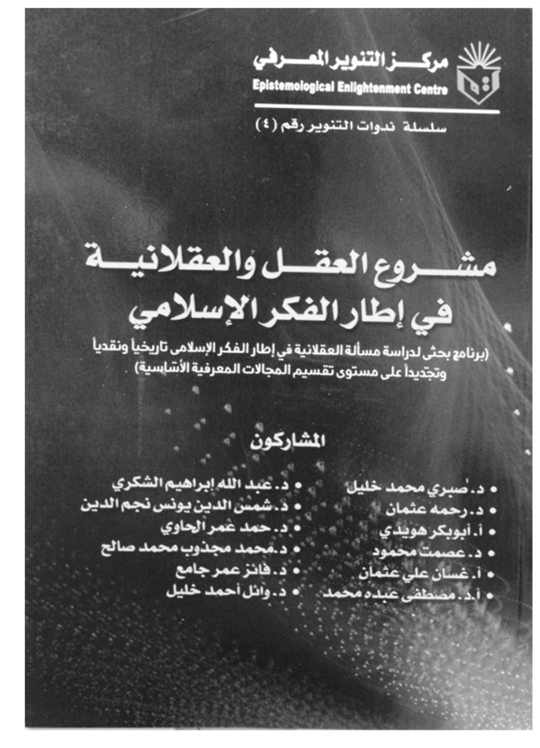
١- العمل عـ٥٠٨٢ـدد: ١٦ جانفي ١٩٧٢.

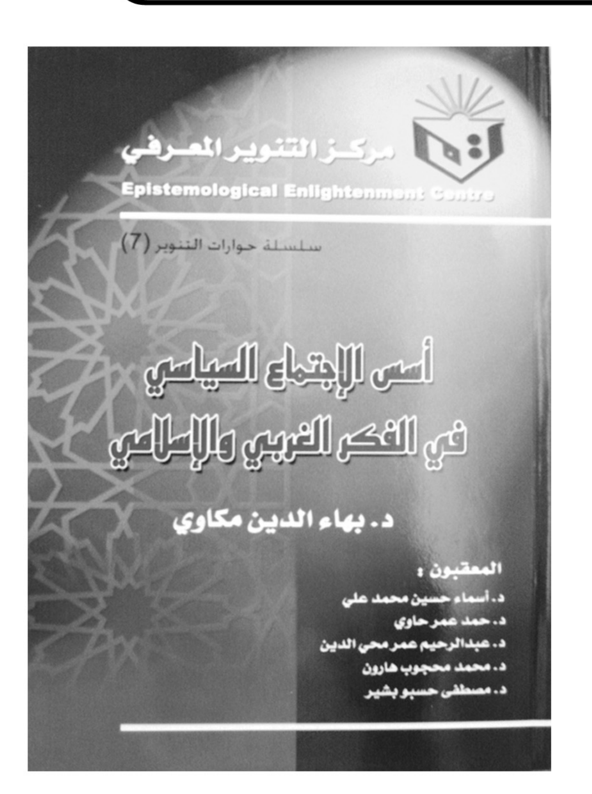
٢- الصّباح: الأحد ٢٦ ديسمبر ١٩٧٦.

٣ – La Presse» 13 Mai 1975.

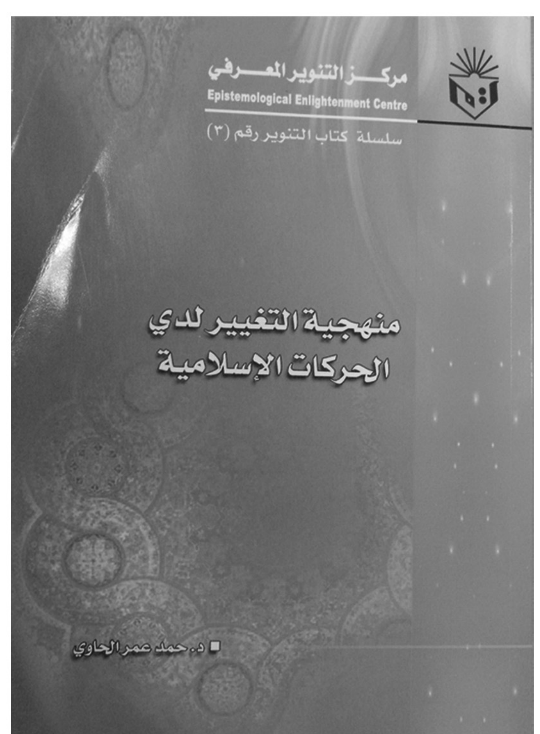
٤ – Conjoncture» juin – juillet 1977.

إصدارات مركز التنوير المعرفي









التعددية الإثنية في السودان
قراءة في علاقة الدستور /القانون
بالرموز الثقافية



* أ. النذير محمد التوم

المقدمة :

تهدف الدراسة الي إعطاء قراءة تحليلية لواقع العلاقة بين التعددية الإثنية والقانون/الدستور والتشريعات الوطنية وجملة السياسات والإجراءات التي تشكل هذه العلاقة من جانب وانعكاساتها في طبيعة العلاقة بين الإثنيات فيما بينها من جانب أخر، فدراسة الموضوع تتمثل في تحليل العلاقة بين الإثنيات والثقافات المتعددة والأعراف والنصوص القانونية التي تفرضها مؤسسات النظام السياسي الرسمية والشعبية والتي تحدد في كل الأحوال وضع الإثنيات وهوياتها الخاصة وإمكانية التعبير عنها في الحيز المكاني والزماني المعين، هذه القوانين التي مرت بفترات متباينة في تاريخ السودان الحديث منذ الحكم الاستعماري الثنائي حتي مجئ الحكومات الوطنية كان لها كبير الأثر في تحديد طبيعة الأوضاع بالنسبة للإثنيات المتعددة والعلاقة فيما بينها. فكل قانون يملك سياقاً اجتماعياً لا يفهم إلا من خلاله، والسياق الاجتماعي عند رجال سيوسولوجيا القانون هو ما يهدف إليه القانون، لإزالة أوضاع شاذة أو تحقيق مصالح شرعية وإيجاد التوازن بين هذه المصلحة الشرعية والمصالح الأخرى .(١)

يقودنا ذلك مباشرة الى الحقيقة الأساسية التي تصيغ المشكلة في أن التعدد المتجذر في البنية الثقافية والاجتماعية يحدد مصدر الانتماء والإحساس الأولي في ظل التعقيد الاجتماعي والذي يجعل الدولة الواحدة تحوي في داخلها عدداً من الهويات والثقافات المتعددة و أثر ذلك على عملية التكامل القومي وبناء الشخصية السودانية وتكرار أزمات وطنية تاريخية مثل التنمية – الهوية –توزيع السلطة والثروة – الرموز الثقافية وغيرها. فالسؤال الاساسي في هذه الدراسة يتمثل في ماهية الأسس التى تستند عليها العلاقة بين القانون والتعدد الثقافى والإثني وكيفية إدارة هذا التعدد ورموزه الثقافية وفق المبادئ القانونية/ الدستورية كموجهات ودلائل لضبط الإيقاع الإثني المتعدد في السودان؟

العلاقة بين الدستور/ القانون والرموز الثقافية (٢):

تسعي الورقة الي معالجة وضع الإثنيات والرموز الثقافية من خلال قراءة تحليلية للعناصر الثقافية كاللغة والدين والعنصر، لتحديد طبيعة العلاقة بين المكونات والرموز الثقافية للإثنيات والدستور في المجتمع السوداني وتحديد تداخل هذه العناصر في تركيبة الثقافة السودانية والتي تبدو كهويات متعددة

* محاضر علوم سياسية–مركز البحوث والدراسات الإفريقية– جامعة أفريقيا العالمية.

(١) منصور خالد، جنوب السودان في المخيلة العربية: الصورة الزائفة والقمع التاريخي، لندن، دار تراث، ٢٠٠٠، ص ٤٠,١

(٢) المعني بالرموز الثقافية (اللغة – الدين – العنصر، التي تمثل المحددات الثقافية لأي مجتمع

ومنقسمة وكيفية التعبير عنها في الدستور وآليات تجسيدها في بنية النظام السياسي وذلك وفقاً للأتي:

التركيبة التعددية الإثنية :

من الناحية الإثنية نجد أن القراءة للخارطة الإثنية في السودان تشكل أرقاماً متباينة من حيث الثقل العددي في إطار توزيعها الجغرافي، ووفقا لتعداد ٥٥-١٩٥٦م نجد أن المجموعات الإثنية الرئيسية تنقسم إلي الأتي: المجموعات ذات الأصول العربية ٣٩ ٪ ، الجنوبيون٣٠ ٪، غرب دار فور ٩ ٪ ، البجا٦ ٪، مجموعات غرب إفريقيا٦ ٪ ، النوبا ٦ ٪ ، النوبيون٣ ٪ ، الفونج ١،٧ ٪ ، ويقسم بعض الدارسين الإثنيات إلى ١٩ مجموعة رئيسية و٥٦ جماعه إثنية.(٣)

التقسيمات الإثنية للتركيبة السكانية في السودان ٥٥ - ١٩٥٦

غرب إفريقيا

غرب دارفور

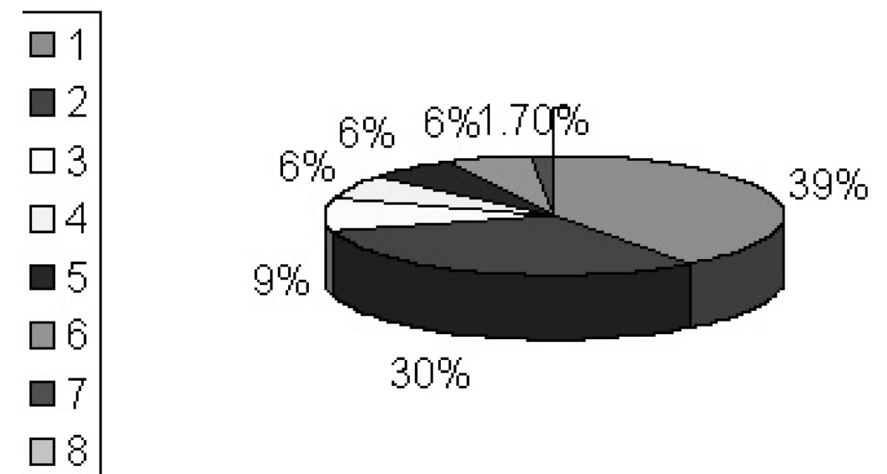
فونج

بجة

نوبة

جنوبيون

عرب



تعكس الصورة أعلاه حقيقة وواقع التعددية الإثنية في السودان والتي تشكلت عبر التاريخ نتيجة عوامل إجتماعية وثقافية وجغرافية أدت إلى إنتاج ثقافات متعددة توازي هذا التعدد والاختلاف العرقي والسلالي.

وضع اللغة في الدستور السوداني :

تعكس أوضاع اللغة في السودان الاختلافات والفوارق الثقافية بين الإثنيات في المجتمع السوداني واختلاف موروثاته الثقافية والحضارية ، فالسودان يمثل

(٣) عطا البطحاني، الإثنية والتنمية في فيدرالية السودان، الفيدرالية في السودان، تحرير حسن محمد صالح، الخرطوم، دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٩٥، ص ٢٤٥

صورة مصغرة لإفريقيا حيث نجد فيه من اللغات ما يماثل جميع الأسر اللغوية الموجوده في إفريقيا، فإذا أخذنا تصنيف جرينبيرج للغات الافريقية نجدها تنقسم إلى أربع أسر لغوية :

١) أسر اللغات النيلية –الصحراوية ٢) أسر اللغات الكنغو- كردفانية.٣) أسر اللغات الافرو –اسيوية (السامية-الحامية).٤) أسر اللغات البانتوية.

نجد في لغات السودان ما يماثل جميع هذه الاسر اللغوية.[٤]

في السودان حوالي ١١٥ لغة للتخاطب تستخدمه المجموعات السودانية منها حوالي ٢٦ لغة للتخاطب لكل منها ١٠٠،٠٠٠ من الألسن.[٥] وحسب إحصاء ١٩٥٦م كان هنالك حوالي ٪٥٢ من اهل البلاد يتحدثون العربية كلغة أولي ، و٪٢٠ من أهل الشمال نفسه يتحدثون بجانب العربية لغة أخرى محلية مثل النوبيين في الشمال والبجة في الشرق والفور في الغرب. وتلعب هذه اللغات كما في الجنوب دوراً هامًا في التعبير عن ثقافاتها.[٦] الشاهد وجود تعدد في اللهجات واللغات المحلية التي يتحدث بها سكان السودان فمنهم من يتحدث العربية كلغة أم- أولى ومنهم من يتحدث لغة محلية ومنهم من يتحدث لغات هجين.[٧]

اتخذت السياسات اللغوية التي فرضت على السودان أشكالاً مختلفة اتسمت بعدم الاستقرار منذ الربع الأول من القرن العشرين ما بين الطابع الرسمي والقومي وفي كل الأوقات لم تستقر في أي من الفترات إلا ريثما يتغير اتجاهها بتغير الحكم في العهود الوطنية والذي غالبًا ما يصاحبه تجديد وتغيير في السياسات اللغوية ولكنها دائماً تسير في صالح اللغة العربية مع الاعتراف بأهمية اللغات المحلية وإبعاد اللغة الأجنبية (اللغة الإنجليزية) من السيطرة الثقافية.[٨]

ان أحد أهم الشواهد في تاريخ النزاع الإثني – الثقافي في السودان وتصاعد موضوع الإثنيات يتمثل في المطالبة بجملة قوانين وسياسات تضمن تمثيل لغاتها في الدستور، فتاريخياً عقدت عدة مباحثات ومؤتمرات بشأن اللغة مثل مؤتمر الرجاف ١٩٢٨ ومؤتمر جوبا ١٩٤٧م والتي كان الهدف منها إيجاد بدائل للغة العربية للتعليم في الإقليم الجنوبي. أما اتفاقية إديس أبابا فقد وضعت سياسات لغوية جديدة هادفة إلى إعطاء طابع قومي للثقافة السودانية وتحقيق مطالب المجتمع الجنوبي في هذا الشأن وجاء فيما يخص اللغة الأتي: الفصل الثاني القسم (٥) وعنوانه اللغة (اللغة العربية هي الغة الرسمية في السودان والإنجليزية اللغة الأساسية للإقليم الجنوبي دون المساس بأي لغة أو لغات قد تخدم ضرورة عملية أداء المهام الإقليمية والتنفيذية والإدارية بكفاءة أفضل. الفصل الرابع- القسم(٦) إنشاء وتشييد وإدارة المدارس في كل المراحل بما يتفق والخطة القومية للتعليم وتطوير اللغات والثقافات المحلية .[٩] غير أن التحول والتغير في المواقف والاتجاهات والقوانين أدت لإنهاء الاستقرار الذي جاءت به الاتفاقية والقوانين المعمول بها في ١٩٧٣م، ثم جاءت فترة أخرى مثلتها حقبة نهاية الثمانينات وما بعدها والتي مثلت تحول آخر في مجال اللغة وأوضاع الإثنيات

(٤) يوسف الخليفة ابوبكر، السياسات اللغوية في السودان، مجلة دراسات أفريقية، العدد ١٢، جامعة افريقيا العالمية، معهد البحوث والترجمة، و ١٩٩٥، ص ١٢٩,٣

(٥) عبد الغفار محمد احمد، السودان: الوحدة في التنوع، الخرطوم، دار جامعة الخرطوم للنشر، ص ١٨ .٤

(٦) منصور خالد، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٥

(٧) عشاري احمد محمد، جدلية الوحدة والتشتت في قضايا اللغة والوحدة الوطنية، الخرطوم، دار جامعة الخرطم للنشر، ب ت، ص٦٦ .٦

(٨) يوسف الخليفة ابوبكر، مصدر سابق، ص٤٠ .٧

(٩) المصدر نفسه، ص١٤٢-١٤٣,٨

ورموزها بانتهاج سياسات لغوية جديدة، افتتح العهد الجديد بسياسات لغوية كالتعريب في مؤسسات التعليم العالي ثم تلتها سياسات وترتيبات أخرى، فالفترة لم تخل من جملة سياسات وقوانين خاصة باللغة، ففي كل الأحوال الإشارات الواردة عن اللغة في دستور ١٩٩٨م نجدها تتمثل في:-

- اللغة العربية تمثل اللغة الرسمية في جمهورية السودان وتشجع الدولة تطوير اللغات المحلية والعالمية الاخرى.
- لكل طائفة الحق في المحافظة على ثقافاتها الخاصة أو لغتها أو دينها وتنشئة أبنائها طوعاً في إطار الخصوصية ولا يجوز حملها إكراهاً[١٠].

أما إتفاقية السلام وحل النزاع في منطقة جنوب كردفان وجبال النوبة والنيل الأزرق فقد حددت الأتي:

- لكل ولاية الحق في حماية وتنمية لغاتها المحلية بناءً على التعدد والتنوع الثقافي والموروث .[١١]

تتمثل الأهمية في موضوع اللغة في ظل المطالب العديدة للجماعات الإثنية في ضرورة وكيفية الاعتراف باللغات والثقافات الأخرى في ظل المجتمع المتعدد إثنياً وثقافياً ووجود لغات أمهات في المجتمع الواحد، فقرار منظمة الوحدة الافريقية في يونيو ١٩٨٥م حول الخطة اللغوية الأفريقية هدفت لتطوير لغات القارة كأداة فاعلة لتحقيق محو الأمية، وقرار المكتب الإقليمي لليونسكو بداكار ١٩٩٣م اعتمد علي أكثر من مائتي لغة في القارة الإفريقية (بإستثناء جنوب إفريقيا) تشمل اللغة العربية كوسائط معرفية لمحو الامية.[١٢] ففي حالة الهند بالرغم من أن الأغلبية يتحدثون الهندية ويدينون بالهندوكية وفق المادة ٣٥١ من الدستور الهندي التي تقول بأن الهندية لغة الهند إلا أن الدستور اعترف بسبعة عشر لغة أخرى على أن لا تخل المادة ٣٥١ من الدستور الهندي بما أوردته مواد الحقوق الأساسية في الدستور مثل المادتين ٢٩-٣٠ اللتين تنصان على ضمان الحقوق الثقافية للجماعات ومن ذلك حقها في بسط التعليم بلغاتها .[١٣]

تتمثل الإشارة المهمة في هذا الموضوع في الارتباط الوثيق بين لغة الجماعة الإثنية وهوية تلك الجماعة وتفردها، لذلك فإن مكانة اللغة في إطار المجتمع والنظام السياسي تعتبر مؤشراً هامًا على مكانة الجماعة الإثنية ووضعيتها، فاللغة في هذا الإطار أحد أهم أدوات الهيمنة والسيادة .[١٤] فالمجتمع السوداني في الجنوب رفض السياسات اللغوية الخاصة باللغة العربية وإحلال اللغة العربية محل اللغة الإنجليزية واللغات واللهجات المحلية كلغة للتعامل في حين شهدت مناطق مماثلة في دول أخرى الاعتراف الرسمي استجابة لضغوط الجماعات المتحدثة بهذه اللغات.[١٥] (مع الإشارة إلىأن العربية تمثل لغة التواصل في المجتمع السوداني عامة والمجتمع المذكور بوجه خاص بين قبائله المتعددة والمتباينة.)

(١٠) جمهورية السودان، دستور ١٩٩٨م، الباب الثاني، الحقوق والواجبات العامة، رئاسة الجمهورية ديوان الحكم الإتحادي، الإصدارة الثالثة، سبتمبر ١٩٩٨م،ص٢٦،٩

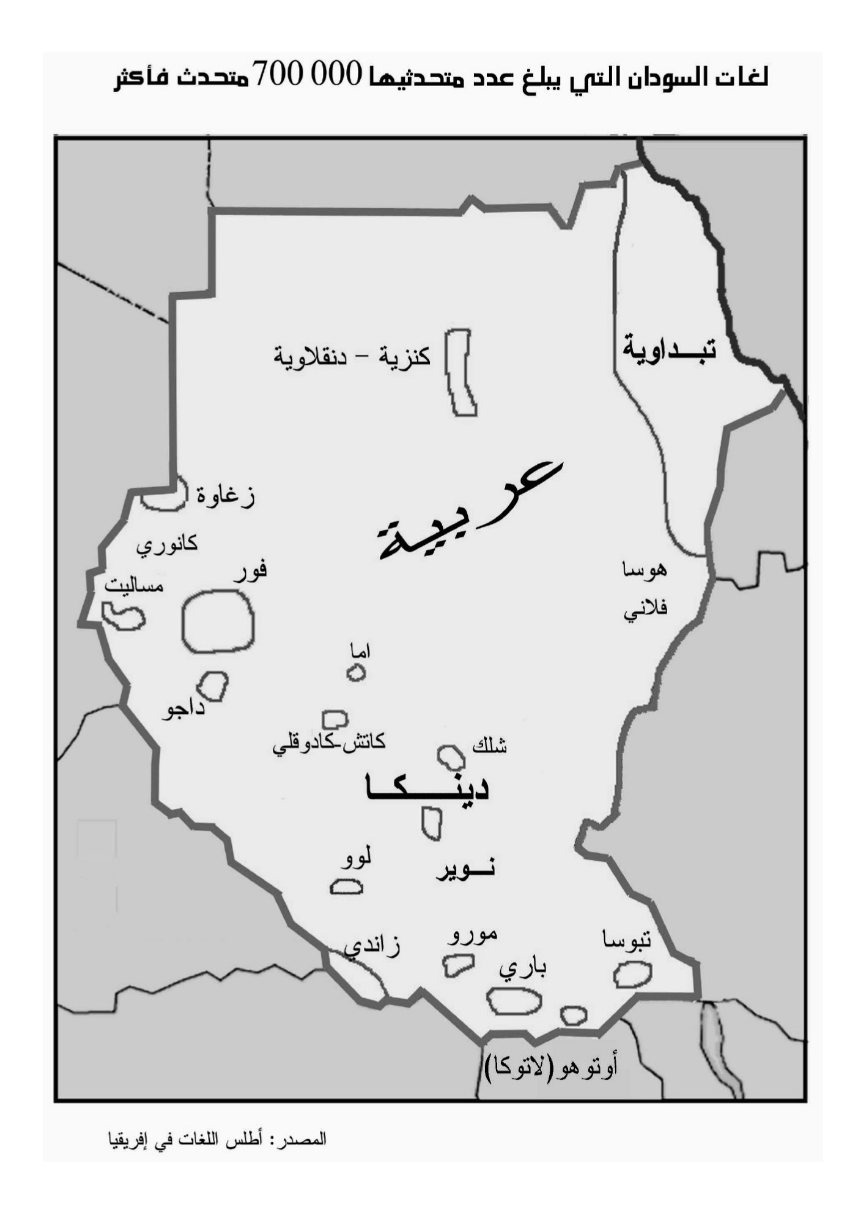
(١١) برتكول حل النزاع في جنوب النيل الازرق جنوب كردفان وجبال النوبة، نيروبي، نيفاشا، ٢٠٠٤/٥/٢٦، ص ٣،١٠

(١٢) منصور خالد، جنوب السودان في المخيلة العربي، مصدر سابق، ص ٣٨٨،١١-٣٨٧

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٩،١٢-٣٨٨

(١٤) عاشور التعددية الإثنية والنظام السياسي الجديد في جنوب إفريقيا، جامعة القاهرة، معههد البحوث والدراسات الإفريقية، رسالة دكتوراه، ص ٥٢،١٣

(١٥) نيفين مسعد، الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٨م، ص١٥٧،١٤



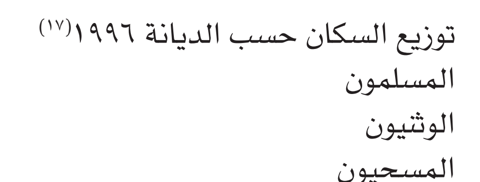
اطلس اللغات في إفريقيا ، جامعة افريقيا العالمية ، ب ت، ص ٢٠

الدين – حرية المعتقد في القانون

أما جانب المعتقدات الدينية فنجد أن السودانيين ينقسمون إلى أديان ومعتقدات مختلفة ، فهناك أكثر من ٧٠٪ من السكان يدينون بالإسلام وينتشرون في كل أرجاء القطر، ٤٪ من مجموع السكان مسيحيون معظمهم في الولايات الجنوبية، أما الأعداد الأخرى يمارسون معتقدات دينية محلية.[١٦]

بجانب هذه القراءة هنالك قراءة أخرى أكثر تحديداً يمكن أن نوزع عليها السكان في السودان حسب الديانة من خلال الشكل التالي:

(١٦) عبد الغفار محمد أحمد، مصدر سابق، ص ١٥. ٨

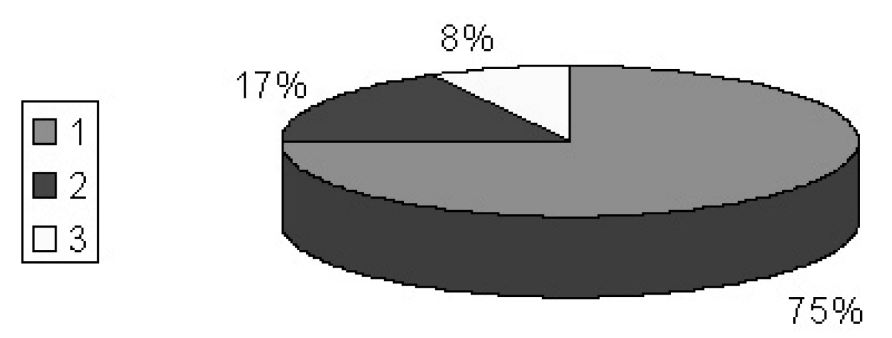


توزيع السكان حسب الديانة ١٩٩٦[١٧]

المسلمون

الوثنيون

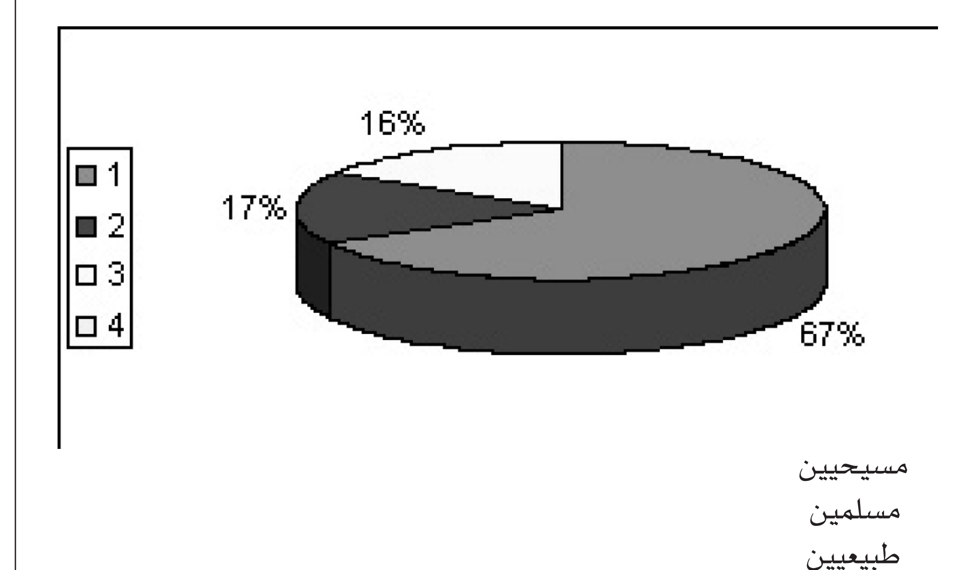
المسحيون



أما بالنسبة لسكان الإقليم الجنوبي فيمكن أن نرسم خارطة دينية لجنوب السودان وفق الأتي:

الطبيعيون	يقدر عددهم بنحو ٥,٦ مليون نسمة ويمثلون ٪٢٢ من مجموع السكان و٪٩٨ منهم في الجنوب، أي نحو ٪٦٧ من السكان
المسلمون	يقدر عددهم بنحو ٢٢,٥٠٠ نسمة ٢٣,٠٠٠ يقدر عددهم في الجنوب ١,٥ مليون نسمة يمثلون ٪١٧ من مجموع سكان الجنوب.
المسيحيون	يقدر عددهم بنحو ٢ مليون نسمة وهم يمثلون ٪٨ من جملة سكان السودان، يعيش نحو ٪٩٤ مهم في الجنوب في الغابات والمرتفعات والمستنقعات أي نحو ٪١٦ من سكان الجنوب ويقدرعدد البروتستانت بنحو ٢٥،٠٠٠ إلي ٢٦,٠٠٠ نسمة، والكاثوليك ١٨٦,٠٠٠ – ٢٠,٠٠٠

خارطة دينية لجنوب السودان حسب إحصاءات ١٩٨٢



(١٧) عزيزة بدر، " إقليم جنوب السودان: البيئة، الموارد –النزوح والإستقرار "، ندوة مستقبل السودان في ضؤ المتغيرات الأخيرة، القاهرة، جامعة القاهرة، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، ديسمبر، ٢٠٠٢، ، ص ٢٧٤١٦

وضعية الدين وأهميته تتمثل في إنه أحد أهم الرمزيات الثقافية للإثنيات في الحياة الاجتماعية ودوره في تشكيل الوعي الجماعي في ظل تعدد المعتقدات/ الاديان وتعدد معتنقيها، نجد أن القوانين والدساتير عبرت عن هذه الخصوصيات في ظل الاحتفاظ بوضعية الأغلبية الدينية في المجتمع جاءت النصوص المتعلقة بالموضوع كالأتي :-

في دستور ١٩٦٨ نجد فيما يخص الدين الأتى:

المادة الثالثة :-

الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها.

أما دستور ١٩٧٣ نجد المادة ١٦ والتي تنص على:

-١ في جمهورية السودان الديمقراطية، الدين الإسلام ويهتدي به المجتمع السوداني وتسعى الدولة للتعبير عن قيمه.

-٢ الدين المسيحية، في جمهورية السودان الديمقراطية هنالك عدد كبير من المواطنين يهتدى بها وتسعى الدولة للتعبير عن قيمها.

-٣ الأديان السماوية وكريم المعتقدات الروحية للمواطنين لا يجوز الإساءة إليها أو تقييدها.

-٤ تعامل الدولة معتنقي الأديان دونما تمييز بينهم فيما يخص حقوقهم وحرياتهم المكفولة لهم في الدستور كمواطنين ولا يحق للدولة فرض أية موانع على المواطنين أو مجموعات منهم على أساس العقيدة.

-٥ يحرم الاستخدام المسيئ للأديان وكريم المعتقدات الروحية بقصد الاستغلال السياسي وكل معنى يحمل أو يقصد أن يؤدى إلى تنمية مشاعر الكراهية أو العداوة أو الشقاق بين المجموعات الدينية يعتبر مخالفاً لهذا الدستور ويعاقب قانوناً .[١٨]

الحقيقة ان هذه المبادئ لم تعكس فى برامج الدولة السياسية والثقافية كما لم يتم تشكيلها كوعى ثقافى جمعى مما أوجد فجوة بين النصوص والتطبيق فى مقابل نمو الاتجاهات والاحزاب الدينية اعاق في أحيان كثيرة مسالة الحوار الثقافى والديني في المجتمع السودانى، يقابل كل ذلك اختلاف درجات التطور والثبات فى القوانين ويمكن ملاحظة ذلك فى التطور الذى حدث فى موضوع الدين وحقوق الاعتقاد والحريات العامة كما يجسده دستور ١٩٧٣م الذى يمثل نقلة أكثر تطوراً من الدستور السابق له في ١٩٦٨م بما يعنى الاعتراف بالتعدد الدينى وايجاد قدر من الاحترام لكريم المعتقدات، ثم جاءت قوانين سبتمبر ١٩٨٣م والتى مثلت نقلة نوعية جديدة وتطور فى القوانين المتعلقة بلادين بإصدار قوانين الشريعة فى كل السودان.

أن معالجة موضوع الدين كعنصر مهم في خدمة قضايا الهوية والمواطنة والتكامل القومي لم تتوقف علي جملة القوانين/الدساتير السابقة، فكان أن تمت خطوات إيجابية في طريق احترام التعدد الديني. ففي بروتوكول ميشاكوس نجد

(١٨) منصور خالد، النخبة السودانية وإدمان الفشل، القاهرة، دار الأمين للنشر، الجزء الأول، ١٩٩٣م ، ص -٥٠٨ ١٧. ٥٠٩

في باب المبادئ العامة الأتي:-

١- الدين والعادات والتقاليد تمثل عنصر قوة وإلهام للشعب السوداني.

٢- حرية التعبد والاعتقاد لكل منتسبى الاديان السماوية التى تمثل الهام لمعتنقيه.

٣- لا يمكن اضطهاد أي شخص بناء علي معتقده أو دينه.

٤- ترشيح أي شخص في الوظائف العامة متضمناً الترشيح لمنصب رئاسة الجمهورية والخدمة والتمتع بكل الحقوق والواجبات، يجب أن يبنى على المواطنة وليس علي أساس ديني أو معتقد أو عادات.(١٩)

كما أتفق أطراف النزاع (الحكومة- الحركة الشعبية) على:

١- حرية العبادة والاتصال بدين أو معتقد وتأسيس وصيانة أماكن العبادة.

٢- توفير المتطلبات والوسائل المتعلقة بكل دين أو معتقد.

٣- إنشاء المؤسسات التعليمية المناسبة المتعلقة بدين أو معتقد.

٤- تعيين أشخاص مؤهلين وتدريسهم للقيام بمهام تعليم الأديان والمعتقدات.

٥- تحديد أيام العطلة والمناسبات الرسمية لأصحاب الأديان المتعددة واحترام عادات كل دين ومعتقد .(٢٠)

أما دستور ١٩٩٨م فجاء في الباب الثاني – الفصل الأول، تحت عنوان حرية العقيدة والعبادة الأتى :-

لكل إنسان الحق في حرية العبادة والوجدان، وله حق إظهار دينه ومعتقده ونشره عن طريق التعليم والممارسة أو أداء الشعائر والطقوس ولا يكره أحد على عقيدة لا يؤمن بها أو عبادة لا يرضاها طوعاً، وذلك بدون إضرار بحرية الانتماء لدين أو إيذاء الآخرين أو النظام العام وذلك كما يفصله القانون.(٢١)

إن عملية تسييس الدين والهوية الإثنية لم يكن مجرد تحديث وتغيير اجتماعي، بل كانت إلى حد كبير نتاج سياسات وطبيعة الدولة نفسها، وذلك لأن هذا التسييس كان يعبر في الواقع عن وعي محدد لبناء الأمة، ينظر لهذه العمليات كعامل دمج وتوحيد، ولكن المشكلة كانت تتمثل في عدم قدرة مشاعر الهوية المتضمنة في تلك العمليات على إزالة التناقضات الداخلية، لذلك فقد تنجح عملية التكامل والاندماج الوطني في بعض المناطق وتسير ببطء في اتجاه تأكيد وعي جديد لهوية سودانية، وفي مناطق أخرى قد تودي طريقة وأسلوب الدولة في كسب المتعاونين معها على أسس طبقية ودينية وإثنية، أي توليد ردود فعل سلبية واسعة لا تتمكن الدولة من مواجهتها واحتوائها. (٢٢)

المواطنة والتعددية الإثنية:

النقطة المهمة المتعلقة بهذا الموضوع نجدها في قضية المواطنة والتي تمثل في كل الأحوال التعبير والتجسيد لمعنى الهوية إذ إنها تمثل العلاقة بين الدولة ونظامها السياسي والمواطن القائمة على الحقوق والواجبات، فقضية المواطنة

(١٩) بروتوكول ميشاكوس ، مبادئ عامة الجزء الاول،كينيا، ميشاكوس، ٢٠/٧/ ٢٠٠٢ م ، ص ١١٨

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢-٣ .١٩ دستور السودان ١٩٩٨، الباب الثاني، الحريات والحرمات والحقوق والواجبات، الفصل الاول، الحريات والحقوق، مصدر سابق، ص ٣٠ ٢٠

(٢١) بيتر واد ورد، السودان الدولة المضطربة ١٨٩٨- ١٩٨٩م، ترجمة محمد علي جادين، مركز محمد عمر بشير، امدرمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، ص٢٣٠.

(٢٢) دستور السودان ١٩٩٨م، الباب الاول، الدولة والمبارئ الموجهة، مصدر سابق، ص ٢٦٢٢

السودانية عانت في فترات عديدة في الدولة السودانية ليس من الاعتراف بجملة النصوص والمواد القانونية التي عبرت عنها في قوانين ودساتير الأنظمة السياسية المتعددة، ولكن هي بطبيعة الحال تمثل تطبيقاً لفكرة الهوية. لذا فأزمة المواطنة كعنصر مهم في تشكيل الهوية فى أنها خضعت في كثير من الاحيان لطبيعة الإنظمة السياسية المتعاقبة والمتباينة في توجهاتها السياسية والفكرية، ونوع القوانين والتشريعات والسياسات الثقافية. نجد مثالاً لذلك دستور ١٩٩٨ الذي أقر هذا الحق في الفقرة السادسة الخاصة بالوحدة الوطنية التى تنص على:-

■ الوطن، توحد ومرجع الولاء تصافياً بين أهله كافة، وتعاوناً على اقتسام السلطات والثروات القومية بعدالة دون مظلمة، وتعمل الدولة والمجتمع على توحيد روح الوفاق والوحدة القومية بين السودانيين جميعاً اتقاء لعصبيات الملل الدينية والحزبية والطائفية وقضاء علي النعرات العنصرية.[٢٣]

اتفاقية السلام الشامل تناولت قضية المواطنة في السودان وفقاً للمبادئى الأتية:-

■ لا يجوز إضطهاد شخص أو تمييزه بحكم مولده وانتمائه لمجموعة أو عرق أو نوع أو لغة أودين أو قومية أو أصل ولد عليه .[٢٤]

■ المواطنة يجب أن تؤسس على الحقوق المتساوية والواجبات المتساوية للمواطنين السودانيين دون اعتبار لإثنية أو دين .[٢٥]

ان التأكيد على مبدأ المواطنة يمثل من جهة أهميتها في تحقيق الاستقرار وتحديد ملامح الهوية السودانية، ومن جهة أخرى يؤكد الفجوة بين المواطنين وإزالة التراتبيات بينهم، كما أنها تمثل العنصر الأكثر ارتباطاً بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في أي مجتمع. فالأوطان المتعددة والمتنوعة الأعراق والأديان تصبح المواطنة هي الوسيلة التي تؤلف بين المتنافرات، وللمواطنة مقومات موضوعية مثل الجغرافيا أوالفضاء الجغرافي الذي تتشاركه الأقوام المختلفة، والمصلحة المشتركة وتعني تكامل المصالح لضرورة التكامل الوجودي بين الاقوام والإدراك بأن كل جزء من الوطن يكمل الآخر، الوعي بالذات الكبرى، فالمواطنة من ناحية مفهوم معياري قيمي يضبط به الأمور على كل المستويات، ومن ناحية أخري مفهوم دستوري يؤطر الحقوق والواجبات دون حصر أو استثناء إلا وفق الدستور .[٢٦]

السيادة واستقلال القضاء فى الدستور السودانى:

لايكتمل الحديث في هذا الجانب دون تناول قضية السيادة في الدولة والتي تمثل قدرة النظام على ترجمة سياسته تجاه المواطنين وقدرته على التغلغل في المجتمع ومدى الشرعية. وهذا المفهوم أيضاً حدثت فيه انتقالات كان فيها آثار فى موضوع الهوية.

ففي باب السيادة نجد التعبير عنها في دستور ١٩٦٨م بأن السودان دولة موحدة ذات سيادة وهي جزء من الكيانين العربي والإفريقي، مشروع دستور

(٢٣) إتفاقية السلام، الحكومة- الحركة الشعبية،: إ تفاقية قسمة السلطة، مبادئ عامة، الجزء الأول، كينيا ، نيفاشا ، ٢٦/ ٥/ ٢٠٠٤، ص ١٢٢٣

(٢٤) إتفاقية حل النزاع في جنوب كردفان /جبال النوبة ، حكومة السودان- الحركة الشعبية، نيروبي، نيفاشا،٢٦ /٥/٢٠٠٤م، ، ص ٢ .٢٤

(٢٥) منصور خالد، جنوب السودان في المخيلة العربية، مصدر سابق ، ص ٤٠٢٢٥

(٢٦) منصور خالد، النخبة السودانية وإدمان الفشل، مصدر سابق، ص ٥٠٥ - ٥٠٦ .٢٦

١٩٦٨م قدم ثلاثة عشر مادة في باب السيادة والدولة منها، السودان جمهورية ديمقراطية اشتراكية تقوم علي هدى الإسلام (المادة الأولي)، السودان دولة موحدة ذات سيادة على جميع الأقاليم الواقعة داخل حدودها الدولية (المادة الثالثة)، السودان جزء من الكيان العربي الإسلامي الإفريقي (المادة الخامسة)، وهذه ثلاثة كيانات.

أما دستور ١٩٩٨، الباب الأول طبيعة الدولة، تحت عنوان الحاكمية والسيادة فجاء فيه الآتي(٢٧):

الحاكمية في الدولة السودانية لله خالق البشر، والسيادة فيها لشعب السودان يمارسها عباد الله حملاً للأمانة وعمارة للوطن وبسطاً للعدل والحرية والشوري وينظمها الدستور والقانون .(٢٨)

فتشخيص عنصر السيادة في المجتمع السوداني ارتكز على الانتقال من مرجعية فكرية ودينية وثقافية لأخرى، حدد معها إشكالات الأطر الثقافية والفكرية التي تشكلت عليها الدولة والنظام السياسي والتعبير عن هويته وثقافته وهو ما أدى إلى عدم الاتفاق والاجتماع السياسي في السودان.

إن للقضاء دوراً مهماً فيما يتعلق بالحريات الأساسية بالحريات والحقوق والواجبات للمواطنين ، فدستور ١٩٧٣م أورد مواد تخص القضاء مثل المادة ١٩٠ والتي حددت اختصاصات المحكمة العليا ومن بينها تفسير الدستور والنصوص القانونية الأخرى، حماية الحقوق والحريات التي كفلها الدستور والطعن في دستورية القوانين وكذلك المواد -١٨٥ ١٨٧، التي تناولت إستغلال القضاء.(٢٩)

اما دستور ١٩٩٨ فقد تناول موضوع استقلال القضاء في الباب الخامس – الفصل الاول وحددت الفقرات ١١٠ – الفقرة ٩٩ سلطة القضاء في الحكم والفصل في الخصومات وفق الدستور والقانون، اما الفصل الثاني- الفقرة ١٠٥، عرف الدستور المحكمة الدستورية والتي حددت فى حماية وتفسير الدستور والنصوص والقوانين.(٣٠)

الناظر إلى هذا الوضع يحدد علاقة الموضوع بالنظام السياسي ووضعية الإثنيات المختلفة في البيئة السياسية، فأزمة الهوية والتعدد الإثني أدت إلى اندلاع عدد من النزاعات السياسية، فما يمكن أن نتفق معه هو، أن الجماعات الإثنية المتعددة لديها العديد من المطالب والإشكالات المتعلقة بالنظام السياسي والاستقرار والاندماج القومي، (كالاستقلال، صياغة الدستور، أو إعادة صياغته، تحول النظام السياسي سلماً أو قسراً، اقتسام السلطة،...)، ففي هذه اللحظات تسود مشاعر الخوف بين الجماعات الإثنية المختلفة، خشية أن يؤدي التغيير إلى هيمنة جماعة بعينها على مقدرات البلاد واستفادة جماعة خاصة من اللعبة السياسية، لذا تعمد كل جماعة إلى محاولة ضمان أكبر قدر من التمثيل داخل النظام من خلال الضغوط في سبيل إقرار النظام برموز الجماعة والاعتراف بها أو منحها وضعاً خاصاً في البلاد .(٣١)

ما يمكن أن تفرزه هذه الوضعية وكما حدث في المجتمع السوداني هو صعود

(٢٧) دستور ١٩٩٨، الباب الاول، الدولة والمبادئ الموجهة ، مصدر سابق، ص٢٦٢٧

(٢٨) منصور خالد، النخبةالسودانية وإدمان الفشل، مصدر سابق، ٥١١ ٥١٢٢٨-

(٢٩) دستور ١٩٩٨، الباب الخامس، النظام العدلي، مصدر سابق، ص-٥٦ ٥٧ ٢٩.

(٣٠) عاشور، مرجع سابق، ص٥١.

(٣١) بيتر واد ورد، السودان الدولة المضطربة، ترجمة محمد علي جادين، امدرمان، مركز محمد عمر بشير للدراسات السودانية، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ص٢١٨.

الإثنية، خاصة مع شعور الجماعات المتعددة في المجتمع بوجود نوع من الهيمنة الثقافية، وفي الحالات المشابهة لهذا الوضع نجد الجماعات نفسها في الغالب أمام خيارين في مواجهة السياسات والعمليات الخاصة بالتكامل والاندماج الوطني، اما الاستسلام أو الخضوع لأن تصبح جزءاً من هذا الكل الوطني، أو رفض التعامل والتعاون مع السياسات والعمليات التي تستهدف قيام هذا الكل الجديد والأمثلة المرتبطة بالخيارين عديدة في كل من جبال النوبة والجنوب وغيرها من المناطق الأخرى في السودان، مما أدى لنمو الوعي الإثني. [٣٢]

نتائج الدراسة :-

■ التنوع الإثني أدى لوجود لغات عديدة في السودان فبجانب العربية نجد مجموعة من اللغات في كل مناطق السودان تمثل لغات امهات بالنسبة لمتحدثيها، لذلك لابد من وجود تداخل لغوي وضرورة وجود سياسات لغوية وقوانين تعيد أوضاع اللغات في السودان بما تمثله اللغة من أحد أهم الرمزيات بالنسبة للجماعة الإثنية.

■ الانتقال وعدم الاستقرار في القوانين والسياسات الثقافية المتعلقة بالإثنيات جاءت جزئية ولم تعبر عن الواقع بالشكل الأمثل.

■ الدين كمكون ثقافي للإثنيات لم يكن مساراً للصراع بين الإثنيات في المجتمع السوداني وصياغة قوانين تعمل على فصله/عزله عن المجتمع يمثل مباعدة بين الأمة قيد التكوين والتراث والسلوك الجماعي والأعراف والتقاليد.

■ مطالب الجماعات الإثنية المتعدد تعكس رغبة الجماعات في تمثيل رموزها الثقافية في القانون مما يعني تجسيد شخصية الجماعة في النظام السياسي والدولة.

■ وجود مفارقة بين النص القانوني والتطبيق في كثير من الحالات وعدم إكمال عمل القانون /الدستور في السودان ناتج من التحولات والأنتقالات في أنظمة الحكم والإدارة وتوقف القوانين والدساتير.

■ كثير من القوانين والدساتير جاءت فقط كمعالجة لمشكلة جنوب السودان.

■ معظم النصوص لم تعكس في البرامج الإستراتيجية للدولة بما يضمن حماية وصيانة حقوق الجماعات الإثنية المتعددة.

■ هنالك علاقة طردية بين تمثيل رموز الجماعة الإثنية الثقافية في بنية النظام السياسي وتأييد الجماعة الإثنية للدولة وسلطانها.

هذه الوضعية تحدد بدقة طبيعة العلاقة القائمة بين النظام السياسي ووضعية الإثنيات المتعددة في بنية النظام السياسي لأي مجتمع، فأزمة التعدد الإثني تصاعدت في شكل موجة من النزاعات الداخلية السياسية والجهوية ومرد ذلك كله الى المطالب التي تنادي بها الجماعات الإثنية المتعدده فيما يتعلق بالنظام السياسي والاستقرار والاندماج القومي، صياغة الدستور، أو إعادة صياغته، تحول النظام السياسي سلماً واقتسام السلطة، فمطالب الجماعات

(٣٢) عاشور، مصدر سابق، ص ٥١،٣٢

الإثنية المختلفة نابعة من سيادة مشاعر الخوف بين الجماعات الإثنية المختلفة وخشية أن يؤدي التغيير الى هيمنة جماعة بعينها على مقدرات البلاد واستفادة جماعة خاصة من اللعبة السياسية، لذا تعمل كل جماعة على محاولة ضمان أكبر قدر من التمثيل داخل النظام السياسي من خلال الضغوط في سبيل إقرارالنظام برموز الجماعة والاعتراف بها أو منحها وضعاً خاصاً في البلاد.

القضية ايضاً ذات دلالات بأزمة التنمية السياسية وقضايا مجتمعات العالم الثالث، تحديداً ما يرتبط بأزمة بناء الأمة والهوية الوطنية – قدرة النظام السياسى في التغلل والتكيف مع واقع المجتمع ثقافياً وسياسياً – تجسيد الشرعية والاستجابة للمطالب، فالتنمية السياسية في شكلها الوظيفى تمثل نقلة تطورية في آداء النظام السياسى وعلاقته بالمجتمع، فالمجتمع المتطور يتأسس بناؤه الأساسى علي قاعدة قانونية تعطى الشرعية والفاعلية للنظام السياسى والديناميكية للمجتمع ككل في ظل التوازن في علاقة الحقوق بالواجبات التى يجسدها القانون كرمزية عليا تحدد درجة الإندماج القومى والتكامل السياسى.

الخاتمة :

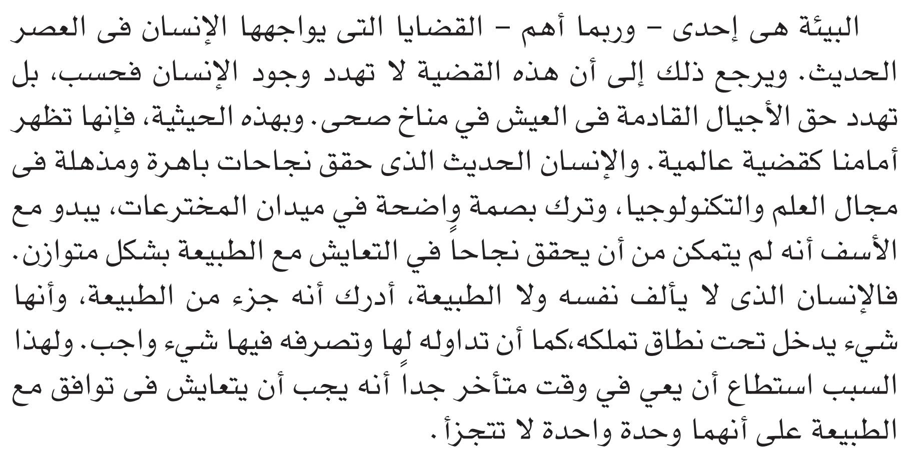
يقودنا النقاش السابق إلى خلاصة منطقية مفادها أن طبيعة العلاقة بين القانون/الدستور والرموز الثقافية للإثنيات المتعددة في السودان علاقة حتمية من واقع أن الدستور يمثل القانون الأعلي في الدولة ومصدر السياسات والتشريع القومي، كما يحدد ملامح العلاقة بين الدولة والمجتمع وقياس مدى شرعية وفاعلية النظام السياسى، فالمجتمعات ذات التركيبة المتعددة إثنياً وثقافياً تملك إثنياتها مطالب ثقافية عديدة كمدخلات في بنية النظام السياسى والتى لابد من ترجمتها الى تشريعات تجسد الحضور والنفوذ الثقافى في المجتمع، فغياب هذه المعادلة القانونية والدستورية المتعلقة بالحقوق الرمزية للإثنيات المتعددة يؤدىإلى بروزالوعي الإثني والصحوة الإثنية وابراز الحدود الإثنية الضيقة كخط دفاع أخير، ففي السودان صعدت الإثنية والجهوية السياسية في شكل صورة نزاع داخلي بين الإثنيات فيما بينها من جانب الإثنيات ومركز الدولة من جانب أخر و يتمثل الهدف فى التدافع نحو مركز الدولة ومحاولة الظفر بمراكز النفوذ المرتبطة بالسلطة والثروة وهو ما يعكس حقيقة الصراع الذي ينصب علي قسمة وإدارة الموارد وليس في طبيعته الخاصة أي (الصراع) مسببات خاصة بالرموز الثقافية والمعتقدات وإن أدخلت في أحيان كثيرة قسراً في الصراع بما فيها مفهوم الإثنية نفسه، وتبقى الحلول الجذرية في تفعيل الدستور وإعمال القانون لتجسيد الدولة والنظام السياسي وطبيعة وأمثلية العلاقة بين الدولة والمجتمع خاصة فيما يتعلق بضبط وإدارة التعدد الإثني بما يخدم المصالح الجمعية والتكاملية والقومية.

البيئة في القرآن الكريم

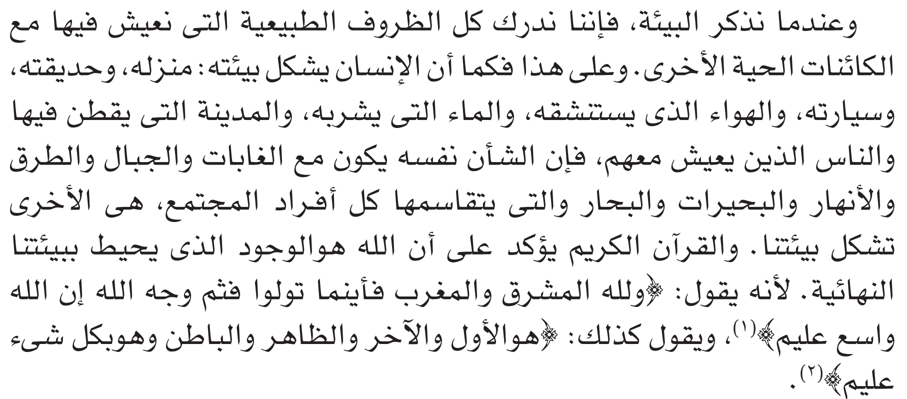


* د. إبراهيم أوزدمير

مدخل



البيئة هى إحدى – وربما أهم – القضايا التى يواجهها الإنسان فى العصر الحديث. ويرجع ذلك إلى أن هذه القضية لا تهدد وجود الإنسان فحسب، بل تهدد حق الأجيال القادمة فى العيش في مناخ صحى. وبهذه الحيثية، فإنها تظهر أمامنا كقضية عالمية. والإنسان الحديث الذى حقق نجاحات باهرة ومذهلة فى مجال العلم والتكنولوجيا، وترك بصمة واضحة في ميدان المخترعات، يبدو مع الأسف أنه لم يتمكن من أن يحقق نجاحاً في التعايش مع الطبيعة بشكل متوازن. فالإنسان الذى لا يألف نفسه ولا الطبيعة، أدرك أنه جزء من الطبيعة، وأنها شيء يدخل تحت نطاق تملكه،كما أن تداوله لها وتصرفه فيها شيء واجب. ولهذا السبب استطاع أن يعي في وقت متأخر جداً أنه يجب أن يتعايش فى توافق مع الطبيعة على أنهما وحدة واحدة لا تتجزأ.



وعندما نذكر البيئة، فإننا ندرك كل الظروف الطبيعية التى نعيش فيها مع الكائنات الحية الأخرى. وعلى هذا فكما أن الإنسان يشكل بيئته: منزله، وحديقته، وسيارته، والهواء الذى يستنشقه، والماء التى يشربه، والمدينة التى يقطن فيها والناس الذين يعيش معهم، فإن الشأن نفسه يكون مع الغابات والجبال والطرق والأنهار والبحيرات والبحار والتى يتقاسمها كل أفراد المجتمع، هى الأخرى تشكل بيئتنا. والقرآن الكريم يؤكد على أن الله هوالوجود الذى يحيط ببيئتنا النهائية. لأنه يقول: ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم﴾[١]، ويقول كذلك: ﴿هوالأول والآخر والظاهر والباطن وهوبكل شيء عليم﴾[٢].

وعندما نقول قضايا البيئة، فإننا نكشف عن فساد المناخ فى عالم الطبيعة الذى يحيط بنا، وانقراض أنواع الحيوانات، والاستهلاك الزائد، وتلوث البيئة. علاوة على ذلك يجب أن نضيف التلوث فى البيئة الاجتماعية. ويتمثل ذلك في مسائل مثل: الفقر، الجوع، التشرد، قضية التهجير، الشعوبية، القهر والقمع، أطفال الشوارع، إدمان المخدرات والكحوليات، وغيرها من القضايا. وعندما يُنظر إلى أساس تلك المشاكل، يظهر أن غالبيتها العظمى مصدرها الإنسان. وانطلاقا من هذه النقطة، يكتب ويفكر كثير من المسلمين. ﴿ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس ليذيقهم بعض الذى عملوا لعلهم يرجعون﴾[٣]. ونفهم هذه الآية عند ربطها بقضايا البيئة. لأنه من المعلوم أن أكثر ما يفسد الميزان الألهى فى الطبيعة، هو الاستهلاك الزائد والإسراف والتخريب في المصادر الطبيعية بشكل لا يجدي فيها التجديد.

إن الأديان، ومجموعة العقائد، والتقاليد الفلسفية الأساسية الموجودة فى الدنيا، تسعى للحصول على علاقة بين الإنسان والبيئة فى هذا الترابط، وإعادة

* أكاديمي وباحث تركي أستاذ مشارك في التاريخ والفلسفة جامعة انقرا.

(١) سورة البقرة: الآية: ١١٥ تم نقل تفسير الآيات من: Yıldırım, Prof. Dr. Suad, Kura'n-ı Hakim ve Açıklamalı Meali, (İstanbul: Işık yayınları, 2002).

(٢) سورة الحديد: الآية: ٣.

(٣) سورة الروم: الآية: ٤١.

وضعه فى شكل جديد.[٤]

ولما كانت الطبيعة بالنسبة للعرب قبل الإسلام هى الوجود (بلا مفهوم أو روح)، فاعتباراً من أول آيات القرآن الكريم، قد تم تقديم لوحة جذابة للكون، تعكس قدرة الخالق، وعلمه، وإرادته، وجلاله، وجماله. فكل شيء فى هذا الكون له معنى، وآية منه تشير إليه، وهوشهيد عليه. ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد﴾[٥].

ويمكن إيجاد أجمل تعبير عن هذا فى أشعار يونس أمره الذى عاش فىالقرن الثالث عشر. فهومن منطلق عشق الكون، يحب جميع المخلوقات، لأنها خُلقت وتذكرنا بالخالق. كما أنه يرى الأثنين وسبعين ملة كأنهم أخوة.

١: تصور البيئة فى القرآن الكريم:

عند تأصيل المبادئ الكونية، فإننا نجد أن الإسلام هوالدين الذى يوجد أسسه ومبادئه مدونة ومحفوظة فى مرجع (كتاب) نصي موثق أكثر من الأديان الأخرى.[٦] وكما هو معروف فإن القرآن أنزل مفرقاً، أحياناً على شكل سورة كاملة، وأحياناً آية واحدة، وأحيانا أخرى عدة آيات (وذلك على مدى ثلاث وعشرين عاماً)[٧]. وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يعلم من حوله من الصحابة كل آية توحى إليه بقراءاتها. وهم أيضاً يقدمون إلى غيرهم ما تعلموه وحفظوه.

والقرآن الكريم (هوغذاء أرواح المسلمين، ومبدأ أخلاقهم، وأساس عباداتهم، ووسيلة تبليغهم، وذكرهم اليومى وتاريخهم. وبكلمة واحدة، هوالمبدأ الأساس الذى ينظم جميع نواحى الحياة)[٨].

وعلى مدى ثلاث وعشرين عاماً وهي المدة التي أُنزل فيها القرآن، يكون قد غيّر فكرة العالم أو الدنيا لمن يخاطبهم، كما أنه شكّل فكراً عالمياً جديداً أساسه (التوحيد). وطبقاً لمصطلحات القرآن، فالطبيعة التى كانت بالنسبة للعرب، تبدوكشئ مهمل بلا فائدة، تم تعريفها من جديد بأنها آيات على وجود الله[٩]. (إن القرآن لم يغير فقط كيفية معتقدات العرب عن الله، بل غير كل نظم التفكير. فالتصور الإسلامى لله،كان له تأثير عميق فى كل البناء الفكرى عن الكون.(...) فكل القيم كانت تنقل إلى المجال الذى نظمت فيه من جديد. وجميع عناصر الكون بلا استثناء كانت تؤخذ من أماكانها القديمة وتحل فى هذا المكان الجديد[١٠]. وبعد ذلك كان الإسلام يشكل بعدا أخلاقياً بين العالم. وبعبارة أخرى، (فإن أحد الشروط الواجبة للوصول إلى الإيمان الحقيقى تبعا لتعاليم القرآن، هوالتأمل فى الموجودات التي توجد في الطبيعة حولنا، وعلى أن كل واحدة منها ليست سوى شئ عادي، إنما كشواهد لنعمة الله على الإنسان)[١١].

إن أول أمر خطابي للقرآن الكريم على الرسول صلى الله عليه وسلم يتمثل في قوله تعالى ﴿إقرأ﴾. وتلك هي دعوة إلى القراءة فى جوانبها المتعددة، وليس قراءة في نص مكتوب، أو شيئ محفوظ. فالعالم الذي كان بلا روح أومفهوم طبقاً لتصور المجتمع الجاهلى، سيكتسب مفهومًا جديداً مع هذه القراءة. حيث أنه

(٤) انظر: Fern, Richard L., Nature, God and Humanity: Envisioning Ethics of Nature, Cambridge: Cambridge University Press, 2002; Foltz, Richard, Worldviews, Religion and the Environment, Belmont: Wardsworth, 2003

(٥) سورة فصلت: الآية: ٥٣.

(6) Hamidullah، Prof. Dr. Muhammed، İslam Peygamberi، ter. Salih Tug. (İstanbul: İrfan Yayınları، 1980)، s.4.

(7)Draz، Abdullah، Kur'an'a Giriş، ter. Salih Akdemir، (Ankara: Kitabiyat، 2000)، s. 30.

(8) Draz، s. 30-31.

(9) Izutsu، Toshihiko، Kur'an'da Allah ve İnsan، ter. Sűleyman Ateş، (Ankara: Yeni Ufuklar Neşriyat، 1975)، s.18.

(10) Izutsu المرجع السابق، ١٧-١٨.

(11) Izutsu المرجع السابق ٢٤.

وفقاً لتعاليم الإسلام كل شئ باكتسابه مفهوماً جديداً، يذكر الله ويكون دليلاً يبينه. وهذه الآية كافية لإظهار التغيير الجذرى الذى أحدثه القرآن فى مفهوم العالم. ﴿سبح لله ما فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾[١٢].

ففى هذه الآية، تتحرك كل هذه الذرات التى فى هذا الكون الفسيح، إلى الله بحالة روحية فائضة تبعده عن كل نقص. مثل القلب الذى يذكر الله، ويرتعد من عظمته وعقيدته.كأن الوجود كله يسبح باسمه فى نفس واحد بسعادة وفرح. ويسمو فى عظمة إلى الخالق الواحد العلى العظيم. وعندما يستحضر القلب هذه الحالة فى ذهنه، سيرى أنها لوحة فنية بلا نظير. كل الأحجار والأصداف، كل البذور والأوراق، كل الأزهار والثمار، كل النباتات والأشجار، كل الحشرات والزواحف، كل الإنسان والحيوان، كل الكائنات الحية على وجه الأرض، كل الكائنات التى تسبح فى الماء، وكل الكائنات التى تحلق فى الفضاء، وإلى جانب هذا، ساكنو السماء... نعم كل هذه المخلوقات، ترى الله منزهاً عن صفات النقص، وتتجه إليه لعظمته.

وعند البحث عن الروح، أو لدى الإصغاء إلى المخلوقات سواء تلك التى تقف مكانها جامدة ساكنة، أو تلك التى تتحرك عند تطهرها، سيرى أنهم يحيون بروح واحدة، ويتجهون إلى تسبيح الله. وأرواحهم على استعداد للتواصل بالعالم العلوى. ومن أسرار هذه المخلوقات أنها تدرك الحقائق التى لا يستطيع الإنسان الغافل إدراكها. ﴿تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً﴾[١٣].

ومما لا شك فيه أن المفهوم الرئيس الذى يعبر عن أساس الإسلام هوالتوحيد، أى مفهوم وحدة الله. وتتجلى وحدة الله فى وحدة الإنسانية والطبيعة. وما يجذب الانتباه هنا، أن الله الذى يقدمه القرآن ليس إلهاً يقطع علاقته بالعالم. فمثل هذا الرأى المتداول بالنسبة للفلاسفة، غير مقبول بالنسبة للمجتمعات الإسلامية. فالله الذى يقدمه القرآن، ليس فى الاحتمالات. فهو يبين نفسه، ويجعلنا نشعر بوجوده مع كل شئ فى هذا العالم. إن زقزقة الطيور، تفتح الزهور، هبوب الرياح، باختصار، كل عالم الوجود هوانعكاس لقدرته، وعلمه، وجلاله، وجماله. وفى هذا الإطار يجب ذكر الآيات القرآنية في مثل قول الله تعالى في كتابه الحكيم:﴿ألم تر أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هوسادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هومعهم أين ما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شئ عليم﴾[١٤]. وأيضاً في قوله تعالى: ﴿..إن ربى بما تعملون محيط﴾[١٥]. أو "ولله ما فى السموات وما فى الأرض وكان الله بكل شئ محيطا" و"... ألا إنه بكل شئ محيط"[١٦]. كما يتضح المفهوم القرآنى لله تعالى فى سؤال فرعون لموسى وأخيه هارون: ﴿قال فمن ربكما يا موسى﴾ فيجيبه موسى قائلاً: ﴿قال ربنا الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى﴾[١٧].

كما أن فهم المسلم واستيعابه لله الرحمن الرحيم بهذا الشكل، يذكره أنه

(١٢) سورة الحديد: الآية: ١؛ سورة الجمعة: الآية:١؛ سورة الإسراء: الآية: ٤٤.

(١٣) سورة الإسراء: الآية:٤٤. Kutub، Seyyid، Fi Zılali'l–Kur'an (Kur'an'ın gőlgesinde)، ter. Hakkı Şengűler– Emin Saraç– Bekir Karlığa، (İstanbul: Hikmet Yayınları، 1979)، c.9، s. 328–329

(١٤) سورة المجادلة: الآية: ٧.

(١٥) سورة هود: الآية: ٩٢.

(١٦) سورة النساء: الآية: ١٢٦ ؛ سورة فصلت: الآية: ٥٤.

(١٧) سورة طه: الآية: ٤٩–٥٠.

ليس وحيدا ومنفردا فى هذا العالم. كما يجعله لا ينسى، ولولحظة واحدة، أن جميع المخلوقات الأخرى مسلمة مثله. فالقرآن الذى قدم كل مخلوق فى الكون ليكون دليلا على وجود الله، يقدمه أيضاً كلطف وإحسان لله. ويجب على الإنسان أن يشكر الله على هذه الآيات والنعم. إلا أن أداء هذا الشكر مرتبط بـ (حسن فهم وتقدير آيات الله)[١٨].

ويوجد هنالك أبعاد لكل هذا الشكر وتلك العبودية، تحت دعوة القرآن إلى أخذ العبرة والتأمل والتفكر فى الآيات التى فى الآفاق والأنفس. وإذا نظرنا من ناحية موضوعنا، يبدوالعالم الذى حولنا كآية لله. كما أن التفكير الجيد فى هذه الآيات، والشكر لله بتفهم الدقائق الموجودة بها، وتنظيم العلاقات مع هذه النعم، يظهر أمامنا كقضية للعبودية.

٢. الوعي بالبيئة فى القرآن الكريم

أ – خلق الكون

أول تثبيت وترسيخ للقرآن الكريم يتعلق بالكائنات، هوحقيقة أنها خلقت من عدم. ﴿الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾، وهو ﴿بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شئ وهوبكل شئ عليم﴾[١٩]. إلا أن هذا الخلق لم يكن وليد الصدفة أو المصادفة، بل على العكس من ذلك حيث تحقق فى تكامل وتناغم ونظام متكامل، نتيجة علم الخالق، وقدرته وإرادته، ولله الخلق فهو القائل: ﴿أفعيينا بالخلق الأول بل هم فى لبس من خلق جديد﴾[٢٠] وذاك الخلق ليس لمرة واحدة، بل هو دائم ومستمر[٢١]. وهوالذى خلق السموات السبع فى توافق تام مع بعضها البعض. ولا يمكنك أن ترى أى خلل فى خلق الرحمن. ﴿الذى خلق سبع سموات طباقاً ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾[٢٢]. ويرى (إزتصو) Izutsu أن مفهوم الإيجاد(الخلق)، هوأحد المفاهيم الأساسية فى الفكر الإسلامى[٢٣].

والقرآن الكريم عندما يقول: ﴿الشمس والقمر بحسبان ❖ والنجم والشجر يسجدان ❖ والسماء رفعها ووضع الميزان ❖ ألا تطغوا في الميزان ❖ وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان﴾ فمعنى ذلك أن (الشمس والقمر يتحركان بحساب. وكذلك النباتات والأشجار تسجد لله. وأن الله تعالى رفع السماء ووضع الميزان. فاحذروا من الإخلال بالميزان، واعدلوا فيه، ولا تنتقصوه)، وهذا يشد الانتباه ويلفت النظر إلى التوازن الذى يوجد فى الطبيعة. وبعد ذلك يبين النتيجة التى تجذبنا إلى هذا التوازن والحقوق والواجبات فى الحياة الاجتماعية. ويعلن أن هذه الحقوق والواجبات والتوازنات هى القواعد الكونية التى يجب علينا اتباعها.

وعندما يتحدث القرآن عن الكائنات، يعلن أنها مسلمة. ﴿أفغير دين الله يبغون وله أسلم من فى السموات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون﴾[٢٤]. بمعنى أن

(18)Izutsu، Kur'an'da Allah ve İnsan، s. 219.

(١٩) سورة الأنعام: الآية: ١ ، ١٠١.

(٢٠) سورة ق: الآية: ١٥.

(21) Izutsu، T. İslam Dűşűncesi Űzerine Mekaleler، ter. Dr. Ramazan Ertűrk، Anka، İstanbul، 2001،s. 158،169-175.

(٢٢) سورة الملك: الآية: ٤ .

(23) Izutsu، T. İslam Dűşűncesi Űzerine Mekaleler،176-177.

(٢٤) سورة آل عمران: الآية: ٨٣.

كل عالم الوجود أسلم إلى إرادة الله بشكل مطلق. فكل الوجود الذى نسميه طبيعة، حتى الكائنات غير الحية، كأنها جنود تسمع وتطيع، وتنفذ واجباتها الفطرية بالتصديق، وتنحنى للخالق وأوامره. ﴿...ولله جنود السموات والأرض وكان الله عليماً حكيماً﴾[٢٥]. أما المتوقع من المسلم، فهوالتسليم بإرادته الحرة، إلى الإرادة الإلهية. وبعد ذلك يصبح كل شئ فى الكون صديقاً له. ويدخل فى جو التوافق والتناغم حتى مع الكائنات غير الحية. ويشعر أن كل الكائنات تقابله باحترام، وأنها آثار الإله العظيم، وأن كل شئ يتعامل معه كأنه صديق مؤنس. وكما هو فى نظم التفكير المادى، فإن كل شئ لا يعكس تأثير الوحشة والعداوة، التى يجب أن يتنازعها مع نفسه[٢٦].

إن الطبيعة ليست كائناً غير حى، بل هى كائن حى فاهم. فالله يتحدث مع الكائنات ويخاطبهم، كأنهم كائنات حية فى عالم الوجود. فيقول: ﴿ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أوكرهاً قالتا أتينا طائعين﴾[٢٧].

والمؤمن الذى يقرأ القرآن، يدرك أن كل شئ موجود فى الكون، يسبح الله. كل المخلوقات الموجودة فى السموات والأرض، تسبحه وتقدسه وتعظمه. وكل ما فى عالم الوجود يشهد بعظمته ووحدانيته[٢٨]. السماء بزرقتها، الحقول بخضرتها، الحدائق بجمالها، الأشجار بحفيفها، الماء بخريرها، الطيور بأنغامها، الشمس بشروقها وغروبها، السحاب بإنزاله للمطر، نعم، كل هذا يسبح الله، ويشهد بوحدانيته. لكنكم لا تفقهون تسبيحهم، لأنهم لا يسبحون بلغتكم[٢٩]. وهكذا يمكننا الآن النظر من قريب إلى تعبيرات القرآن التى تهتم بالعالم من حولنا.

ب- الماء كمصدر الحياة

يرى القرآن الكريم الماء على أنه مصدر الحياة. فقد خلق الله من الماء كل شئ حى. ﴿... وجعلنا من الماء كل شئ حى أفلا يؤمنون﴾[٣٠]. وبعض هذه الأحياء يمشى على بطنه، وبعضها يمشى على رجلين. وبعضها يمشى على أربع. والله يخلق ما يشاء. لأنه على كل شئ قدير. ﴿وهوالذى أرسل الرياح بشراً بين يدى رحمته وأنزلنا من السماء ماء طهوراً ❖ لنحيى به بلدة ميتاً ونسقيه مما خلقنا أنعاماً وأناسى كثيراً﴾[٣١]. وفى تفسير آية ﴿وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكناه فى الأرض وإنا على ذهاب به لقادرون﴾[٣٢]، يؤكد المفسر حمدى يازر (أنزلنا المطر من السماء بقياس وقدر معلوم. والماء الذى هو أهم ضرورات الإنسان الحياتية منذ أن كان طيناً، معلوم أنه نعمة فى حد ذاته، كما أنه سبب ظهور كثير من النعم. إلا أنه بالرغم من ذلك، فهومحدود بقياس تبعا لكل احتياج. وزيادته كالفيضان تكون دماراً وهلاكاً. ولهذا السبب يمطر المطر بمقدار مختلف طبقاً للاحتياجات المختلفة. حيث أن زيادته وقدره ليس فى شكل أومستوى أونظام عادى، بل هوفى نظام متشابه إلى حد ما فى الشكل، يدل على تصرف طبقاً لعلم الله وإرادته. وقد وضع قيد "بقدر" خصوصاً للإفادة عن النقطة التى تعبر عن العناية الإلهية. وقد عُلم فيما بعد فى علم الكيمياء، أن الماء ليس مادة بسيطة

(٢٥) سورة الفتح: الآية: ٤.

(26) Ulutűrk، Veli، Kur'an Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor؟، Çağlayan A.Ş.،İzmir، 1985،s.63.

(٢٧) سورة فصلت: الآية: ١١.

(٢٨) سورة الإسراء: الآية: ١٤. Kutub، Fi Zılali'l Kur'an، c.9، s.328-329.

(29) Es-Sabunî، Muhammed Ali، Safvetű'l Tefasir (Tefsirlerin Őzű)، ter. S. Gűműş – N. Yılmaz، Yeni Şafak، İstanbul،1995، c.3، s.380.

(٣٠) سورة الأنبياء: الآية: ٣٠.

(٣١) سورة الفرقان: الآية: ٤٨-٤٩، وانظر أيضاً سورة الحج: الآية: ٥ ؛ سورة الشعراء: الآية: ٢٨.

(٣٢) سورة المؤمنون: الآية: ١٨.

واحدة، بل مادة متحدة من عنصرين رئيسيين هما: الأكسجين والهيدروجين. أى أن تكوين الماء لم يكن شيئاً طبيعياً، بل هوصنع الخالق الذى أثر عليه من الخارج. ومن هنا فإن الماء هونتيجة وثمرة التأثير السماوى)[٣٣].

وكما هو مؤكد فإن الماء الذى فى حياتنا اليومية ليس مادة واحدة، وفى مصطلحات القرآن مفهوم له أهميته يذكرنا بإن المنهج الذى يجب علينا أن نتقدم به، والسلوك الذى علينا التحلى به، هوالشكر لا الكفر. ﴿ولقد صرفناه بينهم ليذكروا فأبى أكثر الناس إلا كفورا﴾[٣٤]. ويتأكد نفس مضمون الشكر-النعمة فى آية ﴿وما يستوى البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحماً طرياً وتستخرجون حلية تلبسونها وترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾[٣٥].

ويشير القرآن الكريم إلى الحقيقة التى يمكن أن يعتبر بها أولوالعقول:﴿وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾[٣٦]. يؤكد القرآن باستمرار وبشكل واضح جداً أنه ﴿وهوالذى مد الأرض وجعل فيها رواسى وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى الليل النهار إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾[٣٧].

أما حكمة هذا، ففى آية أخرى:﴿وألقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون﴾[٣٨].

إن الله الذى أنزل من السماء ماء ﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود ❖ ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾[٣٩].

ج- البحار والمحيطات

إن الله ﴿هوالذى يسيركم فى البر والبحر...﴾[٤٠]، وفى ظلمات البر والبحر ﴿وهوالذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر...﴾[٤١]، ﴿وهوالذى سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾، ﴿ربكم الذى يزجى لكم الفلك فى البحر لتبتغوا من فضله إنه كان بكم رحيماً﴾[٤٢]. وفى آية ينبهنا الله إلى الفائدة التى يضمنها البحار للإنسان: ﴿ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾[٤٣].

د- السحاب والمطر

عندما بدأ رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فى دعوة أهل مكة إلى الإسلام، ذُكرت له المعجزات التى منحت لسيدنا عيسى وسيدنا موسى عليهما السلام. وطُلب أن تكون قمة الصفا ذهباً كمعجزة له. ومقابل ذلك تم التعبير مرة أخرى، وبشكل واضح، أن أكبر معجزات الله وأدومها، هى العالم الذى حولنا، ويحيط بنا. كما توجد دلائل لا حصر لها تبين وجود الله ووحدانيته: ﴿إن فى خلق

(33) Yazır، Elmalılı M. Hamdi، Hak Dini Kur'an Dili، Sadeleştirenler: İ. Karaçam، E. Işık، N. Bolelli، A. Yűcel، Feza Gazetecilik A.Ş.، İstanbul، s.519.

(٣٤) سورة الفرقان: الآية: ٣٠.

(٣٥) سورة فاطر: الآية: ١٢ ؛ وانظر أيضاً: سورة الرحمن: الآيات: ١٩، ٢٢، ٢٣) ؛ سورة الواقعة: الآيات: ٦٨- ٧٠ ؛ سورة الملك: الآية: ٣٠ ؛ سورة النمل: الآية: ٧٣ ؛ سورة عبس: الآية: ٢٤- ٢٥.

(٣٦) سورة الرعد: الآية: ٤.

(٣٧) سورة الرعد: الآية: ٣.

(٣٨) سورة النحل: الآية: ١٥.

(٣٩) سورة فاطر: الآية: ٢٧- ٢٨.

(٤٠) سورة يونس: الآية: ٢٢.

(٤١) سورة الأنعام: الآية: ٩٧.

(٤٢) سورة النحل: الآية: ١٤ ؛ سورة الإسراء: الآية: ٦٦.

(٤٣) سورة الإسراء: الآية: ٦٦.

السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾(٤٤). وفى نفس الشكل هو الذى أرسل الرياح بشيراً بالمطر ليكون رحمة. ﴿وهوالذى يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون﴾(٤٥).

وعندما يستمر القرآن فى الإسترسال على الأحداث والأشياء، فهوعادة يتحدث مع محدثه ويوجهه. وربما يكون هذا هوسبب استمرار وقوة تأثير القرآن بهذا القدر. فمثلاً بعد أن يعلن أن لله حكم السموات والأرض، يوجه السؤال لمحدثه: ﴿ولله ملك السموات والأرض وإلى الله المصير ❖ ألم تر أن الله يزجى سحابا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاما فترى الودق يخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عن من يشاء يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار ❖ يقلب الله الليل والنهار إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار﴾(٤٦). وفى آية أخرى يوضح ﴿والله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور﴾(٤٧).

وعند الحديث عن المطر فى القرآن، يتم النظر إلى الكائنات برؤية كلية، وبعرض التوازن البيئي، يتأكد أن العالم كأنه منزل: ﴿الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون﴾(٤٨).

وعند تفسير آية ﴿هو الذى جعل لكم الأرض فراشا﴾، يقول قطب: (لو لم يكن للدنيا هذا التوافق، وذاك الانسجام، لما استطاع الإنسان أن يعيش على هذا الكوكب بشكل سهل وآمن. ولو لم توجد ذرة واحدة من عناصر الحياة التى اجتمعت فى هذا الفلك، لما أمكن للإنسان أن يتواجد فى عدم وجود مناخ مناسب، يضمن معيشته. ولوكان قد نقص أى مركب من مركبات الهواء الجوى الذى يحيط ببيئتنا، ولوبجزء يسير عن النسبة المقررة، فإن عملية الشهيق والزفير كانت ستصعب على الإنسان إلى أقصى درجة، حتى مع وجود ما يواصل به حياته.

﴿الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء﴾(٤٩).

عند النظر إلى السماء، تبدو خصائص البناء السليمة المتوافقة. فالسماء تساعد فى وجود حياة على هذا الكوكب، وذلك بحرارتها، وضوئها، وقوة جاذبيتها لنجومها وكواكبها، وببنائها المتناسب، وبعلاقاتها الأخرى بينها وبين الأرض. ولذلك، فبينما تتأكد قوة الخالق، وعطايا واهب الرزق التى لا حدود لها، وعندما يتضح وجوب عبودية المخلوقات لخالقها، يكون الحديث عن هذا العالم فى محله إلى أقصى درجة.

فالأرض التى هى جزء من هذا الكون، مهدت للإنسان، والسماء وجهها الآخر،

(٤٤) سورة البقرة: الآية:١٦٤.
(٤٥) سورة الأعراف: الآية ٥٧.وأنظر أيضا: سورة الحج: الآية: ٥-٦ ؛ سورة الروم: الآية: ١٩، ٥٠) ؛ سورة فاطر: الآية: ٩ ؛ سورة الشعراء: الآية: ٢٨.
(٤٦) سورة النور: الآيات: ٤٢-٤٦.
(٤٧) سورة فاطر: الآية: ٩.
(٤٨) سورة البقرة: الآية: ٢٢.
(٤٩) سورة البقرة: الآية: ٢٢.

أقيمت وفقاً لنظام معين، ولرزق الكائنات الحية، تم التزود بالماء الذى يضمن نموالأنواع المختلفة. فواهب كل هذا هوالله الخالق الأحد.

هـ- الصواعق والبرق

كما هو فى القرآن، فإن الرعد والصواعق ليست ظواهر طبيعية تحدث من فراغ أو من تلقاء نفسها. وإنما هى مخلوقات من قبل الله تعالى، تذكر الله وتسبحه، طبقاً لمفهوم القرآن. وعلى سبيل المثال فإن الملائكة تدرك وجود الله، ولذلك فهي "تسبحه وتقدسه". وفى هذه الآية الكريمة يتم التعبير عن نفس المضمون ﴿ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته...﴾[٥٠]. وهكذا فكما اتضح أن الهدف الأساس للكون كله من الرعد حتى الملائكة هومعرفة خالقها وذكره، يتضح كذلك إدراك الطبيعة المليئة بالكائنات. وبينما الأمركذلك في هذا الجانب، نجد على الجانب الآخر الكافرين ﴿... يجادلون فى الله وهو شديد المحال﴾[٥١].

ويفسر (يازر) هذه الآية فيقول: (الرعد الذى يكون مع البرق ويسمع بعده، ينفجر فى الفضاء كأنما ينزع القلوب من مكانها. هذا الانشقاق والصوت الرهيب الذى ينتشر من أفق إلى أفق حتى يشمل الأرض والسماء، هوالصوت الذى يسبح ويعظم من شأن ألوهية الله تعالى، معلنا نعمته ورحمته وعظمته وكبرياءه. ويصيح فى العالم أجمع بالمعنى المقصود بتسبيحه. أو يذكِر من يسمعه بهذا المعنى)[٥٢].

وبالبحث في القرآن عن تكوين السحب والمطر، يتضح أن الطبيعة كائن روحى ومتكامل. ومن جانب آخر فقد أظهر القرآن مفهوم الله بشكل واضح ودقيق فى قوله ﴿ألم تر أن الله يزجى سحاباً ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاماً فترى الودق يخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عن من يشاء يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار﴾[٥٣].

و- الجبال

خلق الله الكائنات ولم يتركها لحالها وشأنها. وكما أنه هو خالق الكائنات، فهوأيضاً كما ورد في الآية ﴿وهوالذى مد الأرض وجعل فيها رواسى وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى الليل النهار إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ وفي آية أخرى ﴿والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل شئ موزون﴾[٥٤]. وفى آية أخرى يقول تعالى ﴿وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين ❖ وإن من شئ إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾[٥٥]. فكما أن الله هو الذى خلق السموات بغير عمد، فهو أيضا الذى أرسى الجبال على الأرض لعدم الإضرار بالإنسان. ومد الأرض وخلق فيها مختلف الكائنات الحية. كما خلق فى الجبال ملاذا ومأوى للإنسان. ﴿والله جعل لكم مما خلق ظلالا وجعل لكم من الجبال أكنانا وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم بأسكم كذلك يتم نعمته عليكم...﴾ والهدف من كل هذا ﴿لعلكم تسلمون﴾[٥٦].

وفى آية أخرى ﴿والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج

(٥٠) سورة الرعد: الآية: ١٣.
(٥١) سورة الرعد: الآية: ١٣.
(٥٢) Yazır، المرجع السابق، ج.٥ ، ص. ١٣١.
(٥٣) سورة النور: الآية: ٤٣.
(٥٤) سورة الرعد: الآية:٣ ، سورة الحجر: الآية: ١٩.
(٥٥) سورة الحجر: الآية: ٢٠-٢١.
(٥٦) سورة النحل: الآية: ٨٠-٨١ ، سورة لقمان: الآية:١٠.

بهيج﴾[٥٧]. ثم يبين أن كل هذا ليكون درساً وعبرةً لكل عبد يتجه إلى الله ﴿تبصرة وذكرى لكل عبد منيب﴾[٥٨]. ولم تنته وظيفة الجبال عند هذا الحد الذى أشرنا إليه. فالجبال والطيور تسبح الله مع النبى داود عليه السلام: ﴿ولقد آتينا داود منا فضلا يا جبال أوبى معه والطير وألنا له الحديد ❖ أن اعمل سابغات وقدر في السرد واعملوا صالحاً إني بما تعملون بصير﴾[٥٩].

وعند النظر إلى المسألة من زاوية بيئية، نواجه بمفهوم طبيعة روحية ومتكاملة تماما[٦٠]. فأثناء تسبيحات النبى داود عليه السلام، يصل إلى درجة القرب إلى الله والبعد عن نفسه حتى أن كل الحجب والحواجز تزول بينه وبين الكون، وتستكمل خواصه بخصائص الكون وتتحد تسبيحاته بتسبيحات الكون، ونتيجة هذا، تردد الطيور والجبال تسابيحه. وذلك لأنه لم يعد هناك شئ مانع بين وجوده ووجود الكون. فعندما تقيم كل الموجودات علاقة مشتركة مع الله العلى العظيم، تزول الفوارق بين كل الكائنات حتى التى بين الكائنات الحية وغير الحية. فكل الموجودات تشترك فى خاصية واحدة يقدمها الله العظيم وبلا واسطة. هذه الخاصية كانت من قبل مختفية تحت حجب التشابه والاختلاف. لكن يبدو أن هذه الخاصية فى التسبيحات المتجهة إلى الله العلى العظيم، أقامت اتصالا بين مختلف الموجودات، وشاركتهم فى ترديد نغم مشترك. وهكذا فالمطلوب والمبحث الأسمى هوالنقاء والعودة إلى النور. حيث يمكن للإنسان أن يصل إلى هذه الدرجة بفضل عطاء الله الخاص. فالله العلى العظيم يزيل حجب الوجود المادية للشخص الذى يرفعه إلى هذه المكانة. ويضمن تكامله بكل الوجود بانتقاله إلى خاصيته الإلهية. وينشئ اتصالا بلا عائق أو واسطة بكل شىء ومع كل فرد فى الكون. وهكذا فعندما ينتشر فى الأجواء صوت سيدنا داود عليه السلام يمدح ويناجى الله ويقرأ التواشيح، فإن الجبال والطيور تردد هذه الترنيمات المباركة، ويشترك الكون فى ترديد هذه المدحيات المتجهة إلى الخالق والتى اختفت فى خاصيته[٦١].

ز- الأنعام:

وهكذا إذا نظرنا إلى القرآن الكريم فإننا سوف نلحظ على الفور مدى الأهمية التي خصها للحيوانات والتي هي جزأ هام في المنظومة المتكاملة. ويبين (ريتشارد فولتز) أن القرآن الكريم قد منح الحيوانات أهمية كبرى وصورها بشكل أكثر إيجابية وصحة تفوق بكثير تلك التى منحتها إياها الأديان السماوية الأخرى.[٦٢] ويستبين أن عددا من سور القرآن لكريم تحمل أسماء حيوانات مختلفة. فالذي يتفحص القرآن الكريم يمكنه أن يجد أسماء حيوانات متعددة وردت في أماكن مختلفة من القرآن الكريم منها البقرة، والنحل، والعنكبوت، والنمل... وغيرها. وعلى سبيل المثال نرى أن القرآن الكريم قد اشتمل على اسم الكلب ١٧ مرة، والقرد ١٦ مرة، والخنزير ١٥ مرة، والثعبان ١٤ مرة، والشاة ١٣ مرة، والجمل ١٢ مرة، والثور والبقرة ١١ مرة، والحصان ١٠ مرات، والبغال ٩ مرات، والحمير ٨ مرات، والذئاب ٧ مرات، والنحل ٦ مرات، والنمل ٥ مرات،

(٥٧) سورة ق: الآية: ٧.
(٥٨) سورة ق: الآية: ٨. وانظر أيضا سورة النبأ: الآية: ٦-٧ ؛ سورة النازعات: الآية: ٣٢؛ سورة الغاشية: الآية: ١٠، ١٩.
(٥٩) سورة سبأ: الآية:١٠.
(٦٠) Yazır المرجع السابق، ج.٦.ص.٣٥٣-٣٥٤.
(٦١) Kutup المرجع السابق، ج.١٢، ص.١٠٩-١١٠.
(62) Foltz، Richard، They are Communities Like you: Animals in Islamic traditional Muslim Culture، (New York: 2005) basılıyor.

والعنكبوت ٤ مرات، والبعوض ٣ مرات، والذباب مرتان.

وعرض القرآن الكريم اللافت للنظر والمتعلق بالحيوانات يتمثل في أن الحيوانات ما هي إلا أمم أمثالكم. واستخدام لفظ (الأمة) -والذي هو تعبير خاص وهام في العرف والمصادر الإسلامية لكي يعبر به عن الحيوانات- يلفت النظر من ناحية أن ذلك ما هو إلا حقيقة مؤكدة.

﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شئ ثم إلى ربهم يحشرون.﴾[٦٣] وفي وجهة نظر (يازر): (أن هذه الآية تذكر بوجود الأسرار الكثيرة والعظيمة التي يستفيد منها الإنسان في تنظيم حياته ومن خلق الأحياء الأخرى من أجل فهم قوة الدلائل على وجود الله تعالى). أما مفهومها ومعناها فإن الحيوانات مثلها تماما مثل الإنسان (خلقت في بادئ أمرها من تراب، وأخذت مظهر الحياة، ودفعت تحت إطار من النظام).

لقد تم تحديد أرزاقها وآجالها، وهي تأخذ طعامها وشرابها من الأرض حسب تقدير معين، كما أنها تحمل صفات النوع والمشابهة من خلال أشكال مختلفة كما هو الحال لديكم، وهي تعيش مجتمعة مثلكم، وتتعارف على بعضها البعض، وتتقارب أو تتباعد مع بعضها البعض، إنها تشم وتتنفس، تتقاتل، كما تتوالد مثلكم من بعضها البعض، وتتكاثر. إنها خرجت مثلكم من أصل واحد، ومن ثم تكاثرت وتنوعت. إنها جميعها وبقدرة الخالق وحكمته وتأثيره قد خرجت من نفس واحدة ثم تعددت وتنوعت واختلفت وتجزأت إلى أقسام مختلفة تعيش حياة حيوانية مثلكم، ثم تفرقت وانفصلت إلى أنواع مختلفة. إن الكائنات التي تدب على وجه الأرض والطيور التي تطير في السماء وغيرها من الأنعام ما هي جميعها إلا تواز لكم بما فيها جانب التشابه، إنكم تشبهونها أيضا في تصنيفاتكم وفي خصائصكم، إنها جميعها في أحوالها الدفاعية والتي وضعت وفق قوانين حاكمة ونظم خاصة في دائرة التقدير الإلهي وتدبير المولى عز وجل تعمل وفق النظام، وهي في خصائصها المرئية والخفية تعد كل منها أمة أمثالكم وفي كل واحدة منها تجدون درسا فيه العظة وفيه العبرة. إنها جميعها آيات للكتاب الحكيم وكل منها ما هي إلا منظومة من الدلائل على القدرة الإلهية في المخلوقات الأصلية ونظم الوجود (...) والذين لا يفهمون أن كل واحد من الأحياء ما هو إلا آية فى حد ذاته، كما أن الذين لا يعملون على الوصول إلى نتائج مشابهة ما هم إلا جاهلون مهما أوتوا من العلم[٦٤].

والقرآن الكريم يريد من العرب- وهم أول المخاطبين- أن ينظروا بدقة وتفحص إلى الجمل الذي عرفوه جيدا وهو جزء لا ينفصل عن حياتهم اليومية، فيقول: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت؟﴾ ومن ثم ﴿وإلى السماء كيف رفعت؟ وإلى الجبال كيف نصبت؟ وإلى الأرض كيف سطحت؟﴾. وأول المخاطبين من قبل القرآن الكريم كانوا يرون بكل تأكيد إبلهم، ويرون أيضاً السماوات بكل اتساعها، وكذا الجبال التي تمتد بعظمة في أعماق الصحاري اللاهوتي. ومع ذلك فإن القرآن الكريم يدعو الإنسان بإصرار واضطراد إلي أن ينظر بعين

(٦٣) الأنعام، الآية ٣٨.

(٦٤) يازر، المصدر السابق ج ٣، ص ٤١٨.

جديدة إلى كل الطبيعة وكل ما تحويه. وعندما يتعلق الأمر بالحيوانات التي هي موضوع حديثنا فانه يرغب في أن ترى كإشارات (آيات) على وجوده سبحانه وتعالى، وأنها ليست مجرد نظرة مفيدة فقط لتلك المخلوقات (المباركة). وإنما هي إشارات إلى وجود الخالق عز وجل في ذات الوقت. ومرة أخرى، فعندما يكون موضوع الحديث هو العلاقات مع تلك فان (البعد الإلهي) لا يمكن أن تحيد به العين في وقت من الأوقات.

وأثناء معالجة (يازر) للآية ٢١ من سورة المؤمنون فانه يقول:

(إن لكم في الأنعام لعبرة. فالأنعام أي تلك التي تندرج تحتها حيوانات مثل الغنم والماعز والثور والجمل والتي يستفاد منها كثيرا فيها من العبر مثلها في ذلك مثل الأشجار والحدائق، ومن لا يعرف عنها شيئا فهو مثل (الأنعام)، أو ربما أشد منها. فمنها تشربون مما في بطونها، حيث يخرج من بين الفرث والدم لبنا خالصا ناصع البياض تشربونه. وكيف يمكن فرز مثل هذا بواسطة طبيعة عمياء؟. إن لكم فيها الكثير من المنافع، إنكم تأكلون منها وتستفيدون بها ولكن بشرط أن تعوا وتعلموا. وكما تستفيدون من الثمار والمحاصيل فإنكم تستفيدون من تلك أيضا. إنكم تأكلون من لحومها وعليها وعلى الفلك تحملون وتتنقلون. ومرة أخرى فإن من الأنعام ما يحملكم ويجركم مثل الثور والجاموس. ومع ذلك فان الجمال هي التي تحملون عليها وهي مثلها فى ذلك مثل الفلك. ربما لهذا السبب كان الشعراء من العرب يطلقون على الجمال اسم (سفن اليابسة أو الصحراء) ومثله في ذلك مثل ما نطلقه على القطار من اسم (باخرة اليابسة). ويرى أنه عندما تذكر تلك الأشياء المفيدة في خلقها، فانه يرد على الفور فيما بعد تقريبا السفينة التي صنعت كنتاج لصنع الإنسان. وبهذا الشكل فانه طبقا للآية الكريمة ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾[٦٥]. فكما أنه شيء لافت للنظر أن الله تعالى كما خلق الإنسان فإنه خلق الأشياء التي يصنعها الإنسان، وتكون النبوة التي هي مصدر للخلاص والتربية للمجتمع الإنساني وتعلي من شأن بركة المكاسب التي حققها بها قد وضعت من أجل أن تكون مدخلا للقصص التي سيأتي ذكرها والخاصة بالكافرين في مواجهة النعم[٦٦].

وكنا قد أشرنا إلى أن مسألة فناء الحيوانات والأثر الكبير الناجم عن الاستهلاك الزائد لنسلها في هذه الأيام قد أصبح نظرة نفعية تتعلق بعدم وجود أي قيمة أو فائدة للأنعام سوى أنها مجرد آلة حية ومتحركة وأنها مفيدة للإنسان وحسب. ولكن من وجهة نظر قرآنية وحسب قوله تعالى:﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شئ ثم إلى ربهم يحشرون.﴾[٦٧] فان الأنعام ما هي إلا أمة مثلها فى ذلك مثل الإنسان تماما أي أنه أعطى لها وضعاً مختلفاً إختلافاً كثيرا، كما أن القرآن الكريم يبين أنها خلقت من قبل المولى عز وجل. وعلى ذلك فان السبب الوحيد لخلق الأنعام لا يمكن أن يقاس بفائدة تحققها للإنسان وحسب. إنها خلقت كعنصر توازن في الحياة. ومن هذه الزاوية أيضا فان هنالك مستويات لوجود (لحياة) مختلف عن الإنسان.

(٦٥) سورة الصافات: الآية ٩٦.
(٦٦) Yazır المصدر السابق ج.٥، ٥٢١.
(٦٧) سورة الأنعام: الآية ٣٨.

وحتى حينما لم يكن الإنسان شيئاً، كانت توجد الأنعام. وبالرغم من هذا، فان المؤكد أن الإنسان كان سيستفيد من الأنعام. إن الحكمة التي من أجلها خلق الله الأنعام التي لا حصر لها وبهذا القدر وكذا القوانين التي تسير عليها تلك، لا شك في أنها تحقق للإنسان الاستمرارية والجمال في حياته، كما أنه تعالى خلق الطبيعة لكي يمكن للإنسان العيش فيها وخلق الأرض من أجل حياة يمكن حبها وعشقها ولكي يتخذ منها العبرة والعظة.

وحينما يبحث القرآن الكريم في البقرة والماشية (مثل الغنم والماعز وغيرها...) فإنه يوضح أولا أنها خلقت من قبل الله تعالى، ولهذا السبب فإنها دليل من دلائل وجوده عز وجل. ولهذا السبب أيضا فان النبي صلى الله عليه وسلم يرد على من يسألونه عن المعجزات بأن ينظروا إلى العالم من حولهم أو إلى السماوات والأرض وأن يتأملوا الحيوانات التي تعيش بينهم. إن الله تعالى جعل لنا الأرض مهاداً، وشق لنا فيها الطرق والممرات وأنزل لنا من السماء مطراً، حيث قال في قرآنه المجيد: ﴿الذي جعل لكم الأرض مهداً وسلك لكم فيها سبلاً وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجاً من نبات شتى❖ كلوا وارعوا أنعامكم إن في ذلك لآيات لأولى النهى.﴾[٦٨]. وعلى هذا فإن الآية تعبر بوضوح عن الحيوانات في استفادتها من الطبيعة وحقوقها فيها، وكذا في أن الإنسان لن تتحقق له تلك الفائدة عندما يعمى عنها أولا يراها[٦٩].

ويلفت القرآن الكريم النظر إلى هذا الشأن في كثير من المواضع، حيث يقول: ﴿والله أنزل من السماء ماءً فأحيا به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآية لقوم يسمعون❖ وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين﴾[٧٠].

﴿والأنعام خلقها لكم فيها دفءٌ ومنافعُ ومنها تأكلون❖ ولكم فيها جمالٌ حين تريحون وحين تسرحون❖ وتحملُ أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرؤوفٌ رحيمٌ﴾[٧١].

وحينما يشكو الله تعالى من الكافرين من البشر، فإنه يقرب لهم ذلك بقوله: ﴿أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون❖ وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها يأكلون❖ ولهم فيها منافع ومشارب أفلا يشكرون﴾[٧٢]. والواقع أن الشيء الذي يريده المولى تعالى في مقابل منحه تلك الحيوانات المباركة كمساعد ومعين للإنسان ما هو إلا شيء بسيط. ومن الممكن أن يصنعه أي إنسان. إن الآية الكريمة تشير إلى أن ذلك يتحقق في ذكره والشكر له جل وعلا. يقول تعالى: ﴿... سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين❖ وإنا إلى ربنا لمنقلبون﴾[٧٣].

ومرة أخرى يلفت النظر عند قوله تعالى: ﴿والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون﴾[٧٤]. إن الخيل هي مخلوقات أصلية وهامة إلى هذا الحد حتى أن المولى عز وجل يقسم بالخيل خاصة. يقول الله تعالى: ﴿والعاديات ضبحاً❖ فالموريات قدحاً❖ فالمغيرات صبحاً❖ فأثرن به نقعاً❖ فوسطن به

(٦٨) سورة طه: الآية ٥٣-٥٤.
(٦٩) سورة النحل: الآية ١٠.
(٧٠) سورة النحل: الآية ٦٦، المؤمنون: الآية ٢١.
(٧١) سورة النحل: الآية ٥-٧، وأنظر أيضا: سورة الفرقان: الآية ٤٨-٤٩، سورة المؤمنون: الآية ٧٩-٨٠، سورة الأنعام: الية ١٤٢.
(٧٢) سورة يس: الآية ٧١-٧٣.
(٧٣) سورة الزخرف: الآية ١٢-١٣.
(٧٤) سورة النحل: الآية ٨.

جمعاً﴾[٧٥].

والقرآن الكريم في ربطه لسيدنا سليمان الذي وجب عليه وحتى علينا ذكر الله تعالى بتلك الحيوانات بمقطع تاريخي قدمه لنا على هذا النحو: ﴿إذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد❖ فقال إني أحببت حب الخير عن ذكر ربي حتى توارت بالحجاب❖ ردوها علي فطفق مسحاً بالسوق والأعناق﴾[٧٦].

وهناك سورة فى القرآن الكريم باسم النمل. وقد جاء إسمها من الآية رقم ١٨ في السورة نفسها، يقول تعالى فيها: ﴿حتى إذا أتوا على واد النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون❖ فتبسم ضاحكاً من قولها وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين﴾[٧٧].

إن الآية الكريمة وهي تحكي عن قصة سيدنا سليمان تشير إلى وجود تواصل بين النمل والإنسان وبين النمل وبعضه البعض. وأيضا فان عشش (مساكن) النمل يتم تنظيمها وترتيبها بحساب دقيق شأنها في ذلك شأن خلايا النحل. وفيها نعلم أن لكل شخص مهمة واضحة. وبالرغم من أنها تعطي انطباعاً لعقل بارع وفائق فإن الناس في معظم الأوقات يظلون في عجز عن عمل مشابه لجزء من ذاك الصنيع. وكما هو موضح، فإن سيدنا سليمان كان يتقدم بجيشه المكون من الطير والجن. وعلى هذا النحو فإن النمل كان يتجه نحو واد به كثير من النمل. وعلى هذا فإن القرآن الكريم يطلق على هذا الوادي الذي فيه حشد كبير من النمل اسم (وادي النمل). وكانت نملة على رأس هذا الحشد وتمثل المسؤول عن نظامها وعن حمايتها، فقالت لها (بلغة مقبولة ومتداولة فيما بينها من خلال تواصل وتخابر خاص):﴿يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون﴾.

وقد فهم سيدنا سليمان ما قالته النملة. فتبسم. لقد فرح وسعد من قلبه لمعنى الكلمات التي نطقت بها. وكما يفرح إنسان عظيم لا يتوانى في توقيع العقوبة أو الجزاء على من يأتمرون بأمره فقد فرح لمسعى من أحد الصغار الذين يسعون إلى التخلص من تلك العقوبة أو ذاك الجزاء. لقد كان في غاية السعادة لما فهمه من هذا الكلام دون واسطة. لأن تلك هي نعمة أنعم الله بها عليه واختصه بها. وفي ظل هذه النعمة فإن ذاك الذي يعيش مغلقاً على الناس ويضع العقبات فيما بينهم يصبح محروماً منها بسبب قصوره في التواصل مع ما في الحياة من مخلوقات. وبالإضافة إلى ذلك، فإن كون النملة تمتلك فراسة على هذا النحو وسماع باقي النمل لما تقوله من كلمات وإطاعتها لها قد جعل سيدنا سليمان فرحاً من أعماقه. وذلك لأن ذاك الحدث يبعث على الدهشة والعجب.

ويُرى أن القرآن الكريم قد تحدث في كثير من الآيات عن الطيور أيضاً. إنه يتعجب من أولئك الذين يطلبون من النبي إثبات وجود الله تعالى، فيتساءل: ﴿أولم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن.﴾، ثم يضيف: ﴿ما يمسكهن إلا الرحمن إنه بكل شيء بصير﴾[٧٨]. وعلى هذا النحو يؤكد على أن الطيور التي لها

(٧٥) سورة العاديات: الآيات ١-٥

(٧٦) سورة ص: الآية ٣٢-٣٣.

(٧٧) سورة النمل: الآية ١٨-١٩.

(٧٨) سورة الملك: الآية ١٩.

مكانتها لا يمكن الاستغناء عنها في حياتنا سواء في القفار أو المساكن وما هي في الأصل إلا مجتمعات تشبهنا تماما. يقول تعالى في كتابه الكريم: ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم...﴾(٧٩).

يقول (قطب) في تفسير هذه الآية: إنها تخبر أن الطيور والحيوانات والحشرات لها لغتها الخاصة التي تحقق لها تفاهماً فيما بينها وتكون وسيلة لحمايتها. وكون كل واحدة منها مجتمعاً من الأحياء يوجب عليها أن تكون لها وسائلها التي تنظم أعمالها، وتحقق لها تواجدها في ترابط واضح، وتفاهمها فيما بين بعضها البعض. أما هذا اللون من الخصائص والصفات فإنه يمكنه أن يساهم في تجميل حياة الكثير جداً من الطيور والحيوانات والحشرات. إن العلماء المتخصصين في هذه المجالات يبذلون الكثير من الجهد من أجل فهم لغتها ومعرفة وسائل التفاهم فيما بينها من خلال التخمين والفرضيات وليس من خلال الأحكام القاطعة والدامغة. وعندما نأتي إلى مسألة تعليم الله تعالى لسيدنا سليمان للغة الطير، فإن ذلك كان شيئاً خاصاً به على وجه التحديد، وقد تحقق من خلال ملكات معجزة تختلف عن الأشياء التي تعود عليها الناس. وإلا لكان هنالك من العلماء المعاصرين والمتخصصين من يقوم بالسعي أو بذل الجهود الخاصة من أجل فهم لغات الطير وغيرها من الأحياء مثل سيدنا سليمان مستخدمين في ذلك الوسائل العلمية والنظرية وغيرها من الوسائل(٨٠).

ومرة أخرى نجد القرآن الكريم يبحث عن الطيور كمجتمع يتغلب على جيوش كبيرة في بعض الأحيان﴿ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل❖ ألم يجعل كيدهم في تضليل❖ وأرسل عليهم طيراً أبابيل﴾(٨١). وفضلا عن ذلك فإنه يقدم أيضا المفاتيح الهامة التي تتعلق بالعلاقة بين الإنسان والعالم لدى بحثه عن الأنبياء القدماء.

كما أن القرآن الكريم يوضح بطريقة أخرى أن الله تعالى كرب للعالمين قد منح داود عليه السلام حكماً بأن تأتمر بأمره كلاً من (الجبال والطيور) وتتساوى الجبال والطيور في الهدف الذي من أجله تتوسل إلى سيدنا داود. ﴿...وسخرنا مع داود الجبال يسبحن والطير وكنا فاعلين﴾(٨٢). وهنا يلاحظ مرة أخرى أنه قد ذكر الله تعالى الذي هو خالق المخلوقات جميعها وأنها تعبده وحده. يقول تعالى: ﴿إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والإشراق❖ والطير محشورة كلٌ لهُ أواب﴾(٨٣).

ويقال إن أكثر الحيوانات (حشرا ونشرا) في حياة العرب اليومية هو الجمل. ومن الممكن أن يُرى ذلك سواء في الثقافة أوفي الشعر العربي الكلاسيكي أو حتى في الثقافة العربية المعاصرة. ويمكن أن يُرى إلى أي مدى كان الجمل يحوز على أهمية قصوى منذ جد العرب الأكبر سيدنا إبراهيم الخليل حتى وقتنا هذا من خلال هذه الآية الكريمة: ﴿وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي شيئاً وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود❖ وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق﴾(٨٤).

(٧٩) سورة الأنعام: الآية ٣٨.
(٨٠) قطب: المصدر السابق. ج ١١، ص ١٢٩-١٣٠.
(٨١) سورة الفيل: الآيات ١-٣.
(٨٢) سورة الأنبياء: الآية ٧٩، وأنظرأيضا: سورة سبأ: الآية ١٠، سورة ص: الآية ١٨-١٩
(٨٣) سورة ص الآية ١٨-١٩.
(٨٤) سورة الحج: الآية ٢٦-٢٨.

وإذا كانت هنالك من أهمية للجمل في حياة العرب، فإن القرآن الكريم من خلال الآيات التي أنزلت أولا يرغب في أن يدقق العرب في خلق الجمال وأن يروا الجمال كدلائل على وجود الله عز وجل. يقول تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾[٨٥].

ح: المخلوقات هي أمانة الله لدى الإنسان:

وكما أشرنا من قبل، فإن أساس مفهوم الطبيعة الذي بينه القرآن، يعتمد على أن جميع المخلوقات (الحية وغير الحية) بما فيها الإنسان قد خلقها الله تعالى. فالله الذي خلق العالم بأكمله والسموات والأرض، خلق كذلك الإنسان من طين، ثم قضى له أجلاً: ﴿الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور...﴾، ﴿هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجلٌ مسمىً عنده...﴾[٨٦]. ففى هذا المفهوم نرى أن الإنسان والطبيعة ليسا عنصرين منفصلين أو غريبين عن بعضهما بل هما أمة خلقت من نفس الخالق. ﴿وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم...﴾[٨٧]. ويجب على الإنسان أن يدرك درجة الاختلاف بينه وبين الطبيعة، فلا يتعامل مع الطبيعة والمخلوقات التى فيها كما يريد، بل على العكس، عليه الشعور بالمسؤولية وعدم الإسراف أو التبذير. وإذا أخذنا فى الاعتبار قول الله تعالى ﴿إنا كل شئٍ خلقناه بقدر﴾[٨٨]، لا تضح لنا أن على الإنسان واجب الحفاظ على هذا القدر وعدم الإخلال به.

وقد قام (إسماعيل ر. فاروق) الذي ينبه على النبرة التي أوردها القرآن الكريم بكثافة للتكنولوجيا وللأعمال القيمة والمنظمة التي خلقت في الطبيعة من خلال تلك الشواهد والإثباتات والتي تلخص بشكل جميل للغاية علاقات الإنسان بالطبيعة. أولها: إن الطبيعة، ليست ملكاً للإنسان، وإنما هي ملك لله تعالى. ثانيها: إن نظام الطبيعة في إمرة الإنسان يمكنه أن يفعل فيها ما يشاء (من خلال قواعد واضحة). وإن الطبيعة قد خلقت في شكل من السكون والوقار. ثالثها: هنالك ضرورة للإنسان لأن يتصرف مع الطبيعة بصورة أخلاقية سواء ذلك لدى إستفادته منها أو عند إستخدامه لها. رابعها: إن الإسلام يطالب الإنسان بالبحث في العلوم الطبيعية والنظام العام للطبيعة كما يطالبه بالبحث عن القوانين التي تكون جمالها وفهمه لها[٨٩]. والسبب في كل هذا هو أن (الأمانة) عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، فيقول القرآن الكريم: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾[٩٠]. فضلاً عن أن الله تعالى مهد الأرض وأعدها لتكون في خدمة الإنسان، وقدر لنا فيها أرزاقنا لنأكل منها، وأوضح لنا كيفية الاستفادة منها، وأخبرنا بذلك قائلا: ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾[٩١]. ولذا فهو يحذرنا بما يفيد: (إعلموا أنه بعد موتكم وتحلل أجسادكم ستبعثون مرة أخرى وتعرضون علينا). وبهذا يستبين بشكل واضح لا لبس فيه أننا مسؤولون عن أعمالنا ومحاسبون على كل ما قدمنا.

(٨٥) سورة الجاثية: الآية ١٧، ولمعرفة المزيد من الآيات عن الجمل، أنظر: سورة الحج: الآيات ٣٦–٣٧، سورة الشورى: الآية ١٥٧.

(٨٦) سورة الأنعام: الآية ١–٢.

(٨٧) سورة الأنعام: الآية ٣٨.

(٨٨) سورة القمر: الآية ٤٩.

(٨٩) Serdar، Ziyauddin، Hilal Doğarken، Çeviri: S. Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınlar، ١٩٩٤) ٢١٣ s.–٢٤٩.

(٩٠) سورة الأحزاب: الآية ٧٢.

(٩١) سورة الملك: الآية ١٥.

وعند النظر من هذه الزاوية فإن التوازنات (الأكولوجية)- علم البيئة أو علم الكائنات وبيئتها- التي أعلنها الإسلام كدلائل على وجود الله عز وجل وأنه هو الخالق لهذه الحياة الدنيا ترى أنها لا تتوافق مع مفهوم خلافة تفسد وتدمر النظام والانتظام في الطبيعة. وما ذاك إلا لأن معنى الخليفة هو الوكيل. وأما معنى ذلك فهو أن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي منحه الله تعالى المسؤولية على وجه الأرض كما أن تلك المسؤولية على وجه الأرض قد تركت له لكي يحميها. وهذا الوكيل لا يجوز له أن يهين أمانة (الذات) الذى قام بخلق نظام واضح لهذا العالم وجعله بمثل هذا التناغم وذاك التناسق. وهذا الذي يقوم بتخريب وإفساد هذا النظام وذاك التناغم يصبح إذ ذاك موصوماً بأنه وكيل سيء.

إن الإسلام يمنح الإذن لكي يتم الإستفادة من الطبيعة والتي ترى كنعمة من الله ومنة منه وفضل، ولكن تلك الإستفادة لا توجب استخدامها بصورة وكيفية غير معقولة. وذلك لأن أحد المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الإسلام هو الإيمان بالآخرة. وطبقا للإسلام فإن كل الناس سيجمعون أمام رب العالمين وسيجازى المحسن والمسئ كل بحسب عمله. ومن غير الممكن لأي أحد – وليس الشخص المسلم المؤمن والحساس أو الشخص البسيط وحسب – أن ينسى في أي وقت من الأوقات أنه مسؤول عما يفعله تجاه غيره من المخلوقات جميعها وبسبب هذا فإنه سيحاسب عما اقترفه في حقهم في يوم من الأيام. والإسلام يبين هذا الموضوع لكافة المسلمين في هذه الآيات الكريمة:﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره❖ ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾[٩٢]. كما أن رسولنا الكريم قد حذرنا من ذلك بقوله: لَتُؤَدُّنَّ الْحُقُوقَ الَى اَهْلِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُقْتَصَّ لِلشَّاةِ الْجَمَّاءِ مِنْ الشَّاةِ الْقَرْنَاءِ تَنْطَحُهَا) بمعنى أنه في يوم القيامة ستؤدون الحقوق إلى أصحابها. وحتى الكباش ستأخذ عديمة القرن حقها وتقتص من ذات القرن. وكذا الرجل سيسأل عما أصاب به غيره ولماذا تسلق حجر على حجر[٩٣]. وخلاصة القول إن الإنسان الذي هو خليفة سيُحاسب عما اقترفه من أقوال أو أفعال تجاه العالم بموجب الأمانة التي يحملها.

وعلى هذا فإن المسلم حين يستفيد من أنعم الدنيا فإنه لا يتصرف بمفهوم استهلاكي غير محدود أو غير مسؤول. ولكن على العكس من ذلك فإنه مضطر في كل حركاته وسكناته وكافة أشكال إستهلاكه إلى أن يدعم مبادئ الاقتصاد الإسلامية. ومن الواضح أن المناقشات والدراسات لأشكال التنمية والاقتصاد والتي يمكن أن تستمر ويفهم منها في كل يوم بصورة جيدة أن المصادر في الدنيا محدودة في حين يؤكد القرآن الكريم على المفهوم الذي يذهب إلى أن كل شئ (ما هو إلا نعمة ولطف من الله تعالى).

ط:الإسراف هو إثم:

وعند النظر من هذه الزاوية فإنه يتضح أن الله تعالى هو الذي قدر الأنعم كلها وأن شكر الله عليها هي مسؤولية أخلاقية. وعلى هذا فإن السبب في تحريم القرآن الكريم للإسراف يفهم جيداً في هذا السياق. والقرآن الكريم يلوم أولئك

(٩٢) سورة الزلزال: الآية ٧-٨.

(٩٣) Muslim، Birr ٦٠ (٢٥٨٥)؛ Tirmizi، Kiyamet. ٢ (٢٤٢٢)).

الذين لا يرون أو الذين لا يمكنهم أن يروا أنعم الله كآية من آياته، وهؤلاء الذين لا يتفكرون فيها أو يأخذوا العبرة الممكنة منها، بل إنهم بدلاً من أن يصيروا في النهاية من الشاكرين لأنعم الله يصبحوا من الكافرين، ويستخدموا أنعم الله عليهم في الفساد. إنه يعمل على أن يزيل هذا التصرف. إن القرآن الكريم يؤكد على هذا الموضوع الهام في قوله تعالى: ﴿...وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾[٩٤]. وعدم الإسراف في أنعم الله يقابل بعدم الحرمان من حب الله، كذلك فإنه على حين يأمر بمساعدة ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل منا في قوله تعالى: ﴿وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل﴾ فإنه يحذر في الآية ذاتها من الإفراط والتبذير: ﴿ولا تبذر تبذيرا﴾ لأنه وكما يوضح في الآية التالية: ﴿إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين...﴾[٩٥].

إن الإسراف ليس مجرد استهلاك لمصادر الطبيعة بجهل وحسب، بل هو في ذات الوقت عدم احترام للخالق سبحانه والذي هو صاحب وخالق كل هذه النعم. ولهذا السبب نجد أنه وحسب تصور الدين الإسلامي فإن المأكل والمشرب حلال، ولكن الإسراف فيها حرام. فالإسراف الزائد وغير العادي لا يؤثر فينا فحسب، بل في الأجيال القادمة أيضاً. وبالإضافة إلى ذلك فإننا إذا أخذنا بعين الاعتبار قوله تعالى:﴿إنا كل شئ خلقناه بقدر﴾[٩٦] فإن الانتباه إلى هذا القدر أوالسعي إلى إفساده يقع على عاتق الإنسان. وإذا ما تم التفكير في أن عدم الإسراف في استهلاك المصادر الطبيعية وعدم إفساد المصادر الطبيعية واستخدامها من جديد وإمكانية استمراريتها هي من المبادئ الأساسية لمفاهيم وعلوم البيئة الحديث يصبح من السهل الفهم بصورة جيدة المفهوم الذي أشار إليه القرآن الكريم حينما ربط بين (الآية والنعمة والشكر وعدم الإسراف) كأشياء متعلقة بالموجودات التي تحيط بنا. وعند النظر إلى أنواع وأشكال التصرفات الإنسانية التى رسمها القرآن فإن الذي ينظر إلى عالم الوجود من حولنا ويراه كدليل على وجود الله ويشكر على هذه الأنعم بشكل أخلاقي، في هذه الحال يصبح لدينا (شكل وصورة) لإنسان قد نأى بنفسه وفر من مذمة التبذير والتحكمية وكافة أنواع الإسراف.

الخاتمة:

إن القرآن الكريم قد غير من الإدراك المتعلق بالمجتمع الذي نزل فيه وكذا بقية العالم. وقد أصبح التوحيد نموذجاً لعالم وإنسان جديدين. إن المبدأ الأساس للمفهوم الذي يعبر عن لب وأساس الإسلام يعنى مفهوم وحدة الإله. وإن وحدة الله تظهر نفسها في وحدة الإنسانية ووحدة الطبيعة.

إن جميع المخلوقات قد خلقها الله تعالى. وإن الله تعالى هو الذي يزين السماوات بالشمس والقمر والنجوم ويزين الأرض بأنواع مختلفة من الأزهار والأشجار والحدائق والمتنزهات وغيرها من أنواع الكائنات. إن الذي يجرى الماء على الأرض والذي يمسك السماء (بغير عمد) والذي ينزل الغيث والذي

(٩٤) سورة الأعراف: الآية ٣١.
(٩٥) سورة الإسراء: الآية ٢٦-٢٧.
(٩٦) سورة القمر: الآية ٤٩.

يحفظ الحدود ما بين الليل والنهار هو أيضاً الله تعالى. وإن كل ثراء الكائنات والأحياء هو إبداع وأثر من آثار خالق الكائنات.

إن الذي أوجد النباتات والحيوانات أزواجاً وحقق لها التكاثر هو أيضاً الله تعالى. وفوق كل ذلك فإن الله تعالى هو الذي خلق بنى الإنسان.

ونحن الأمناء والخلفاء لله على وجه الأرض. وكما أننا لسنا أسياداً للأرض أو للطبيعة فإننا كذلك لا نملك أن نفعل أو لا نفعل شيئا في هذه الدنيا كما نريد وبدون قيد أو شرط. ولأن الطبيعة قد خلقت من قبل المولى عز وجل، فهى ملك له وحده. وكل شئ في الطبيعة هو آية أو إشارة ووثيقة ودليل على وجود الله تعالى.

وعلى حين ينبهنا القرآن الكريم باستمرار إلى ذاك البعد المعنوى والمقدس للطبيعة، فإنه يعود ويؤكد على أن الذى خلقنا هو الله وأننا سنعود إليه مرة أخرى ليحاسبنا على أعمالنا وأفعالنا. ومعنى هذا أننا قد صرنا مسؤولين عن أعمالنا جميعها أي الحسنة والسيئة منها. إن الإنسان الذي هو خليفة سوف يحاسب يوم القيامة عن أعماله وتصرفاته وكيف كانت أمام الأمانة وإزائها.

إن يوم الدين لن يكون للحساب على العلاقة بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان والمجتمع وحسب. إنه سيكون يوم حساب لأعمال وتصرفات الناس الذين يؤمنون أيضا بالعلاقة بين الإنسان والطبيعة. وخلاصة القول فإن كل مسلم حقيقي هو ذاك الذي يهتم بحماية وحب البيئة وكل ما بها من أحياء لأنها باسم الله فهو الذي خلقها وهو الذي إئتمننا عليها. إنه إلتزام واهتمام أخلاقي يقوم على أساس من المودة والرحمة أكثر منه إلتزام يقوم على أساس قانوني.

وأما الحيوانات الموجودة في هذا العالم- والتي تسلم أمرها لله هكذا كما هو الشأن عند الإنسان الذي يسلم هو الآخر أمره إلي الله – ماهي إلا أمة تشبه تماماً هذا العالم. وكل شئ في هذا العالم الجديد يسبح الله بلسانه الخاص به، ويتحرك في اتجاه تنفيذ أوامره سبحانه وتعالى.

ولهذا السبب فإن قوانين الطبيعة ليست سوى (تنفيذ لأوامر الله تعالى أيضا). وعلى هذا، فإن الكائنات في نظر المسلم ماهي إلا مخلوقات كانت قد عادت إلى ساحة ومسرح الحياة متحركة في إطار أمرالله وفعله.[٩٧].

إن دور الإسلام هو إقامة تعادل وتوازن وسلام بين الأرض والسماء من خلال مراقبة الصلاح النهائي للإنسان. وعند التدقيق في الماهية الكهنوتية للواقع نجدها تتمثل في الطبيعة، حتى أن وجودنا وحياتنا في سلام مع الكون المحيط بنا وهو بيئتا الأولى والأخيرة هو شرط رئيس لكوننا داخل تناسق مع بيئتنا القريبة. وطالما لم نعش في انسجام وتوافق مع الله، فلن نتمكن من العيش في تناسق وانسجام مع الكون. إن الإنسان بصفته خليفة الله يمكنه أن يحكم الطبيعة التي هي أمانة منحت له بشرط قبوله السيطرة التي تعلوه من قبل الله تعالى فقط. وطالما أحنى الإنسان الرأس لله، أحنت المخلوقات رأسها له[٩٨].

(97) Faruk، İsmail، R. Tevhid، Ter.: Dilaver Yardım، İnsan Yayınları، İstanbul .198، s.69.

(98) Chittick، William C. “Allah Herşeyi Cepeçevre Kuşatır” ،Karakalem Dergisi، s. 13، 2004 (http: // karakalem.net/ ?article=928)

المصادر:

1- Draz، Abdullah، Kur'an'a Giriş، ter. Salih Akdemir، (Ankara: Kitabiyat، 2000)

2-Es-Sabunî، Muhammed Ali، Safvetű'l Tefasir (Tefsirlerin Őzű)، ter. S. Gűműş – N. Yılmaz، (Yeni Şafak، İstanbul،1995).

3-Fern، Richard L.، Nature، God and Humanity: Envisioning Ethics of Nature، (Cambridge: Cambridge University Press، 2002).

4- Foltz، Richard، Worldviews، Religion and the Environment، (Belmont: Wardsworth، 2003).

5- Foltz، Richard، They are Communities Like you: Animals in Islamic traditional Muslim Culture، (New York: 2005)

6- Hamidullah، Prof. Dr. Muhammed، İslam Peygamberi، ter. Salih Tug. (İstanbul: İrfan Yayınları، 1980)

7- Izutsu، T. İslam Dűşűncesi Űzerine Mekaleler، ter. Dr. Ramazan Ertűrk، (Anka، İstanbul، 2001).

8- Izutsu، Toshihiko، Kur'an'da Allah ve İnsan، ter. Sűleyman Ateş، (Ankara: Yeni Ufuklar Neşriyat، 1975) Kur'an-ı Kerim.

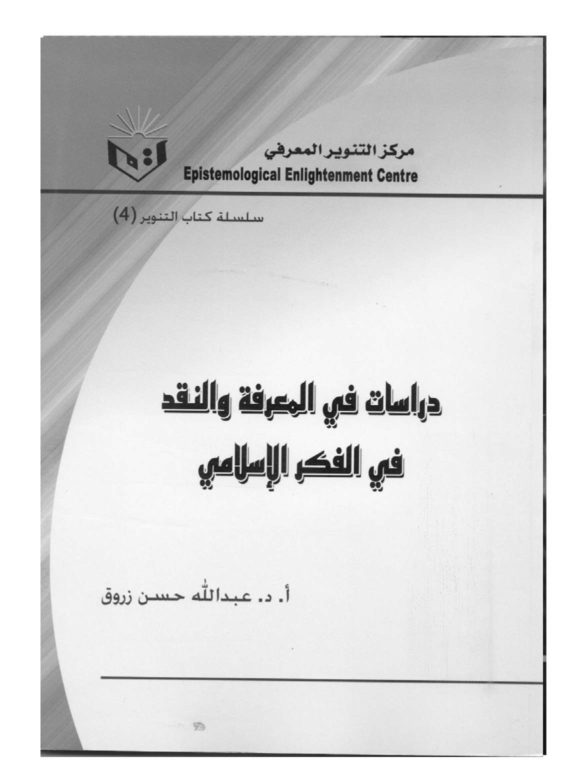
9- Kutub، Seyyid،Fi Zılali'l-Kur'an (Kur'an'ın gőlgesinde)، ter. Hakkı Şengűler- Emin Saraç- Bekir Karlığa، (İstanbul: Hikmet Yayınları، 1979)

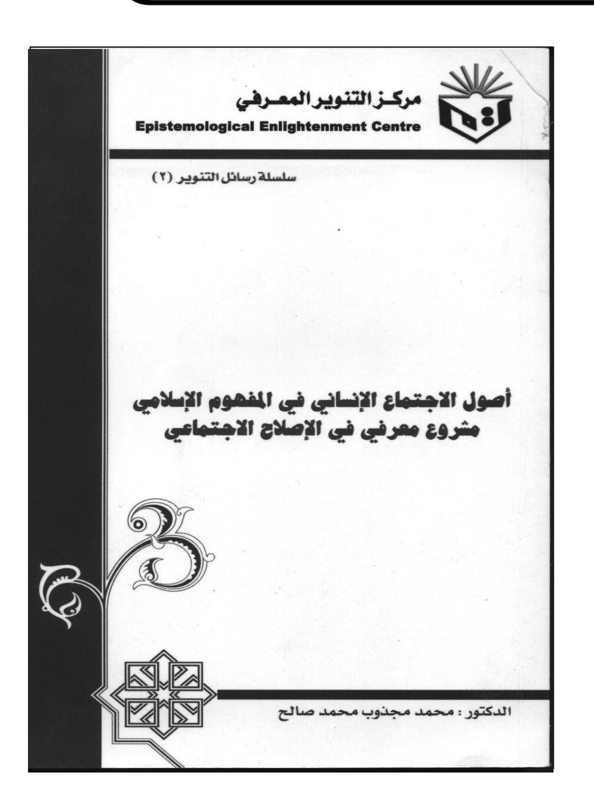
10- Ulutűrk، Veli، Kur'an Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor؟، (Çağlayan A.Ş.،İzmir،1985).

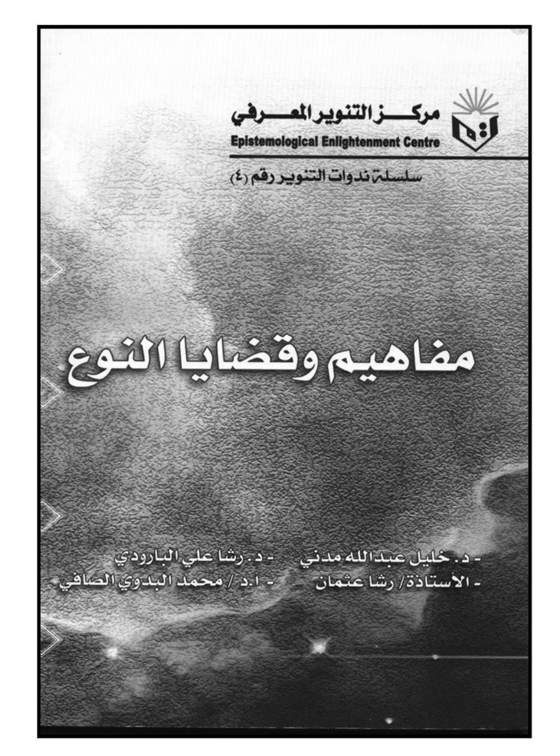
11- Yazır، Elmalılı M. Hamdi، Hak Dini Kur'an Dili، Sadeleştirenler: İ. Karaçam، E. Işık، N. Bolelli، A.Yűcel، (Feza Gazetecilik A.Ş.، İstanbul).

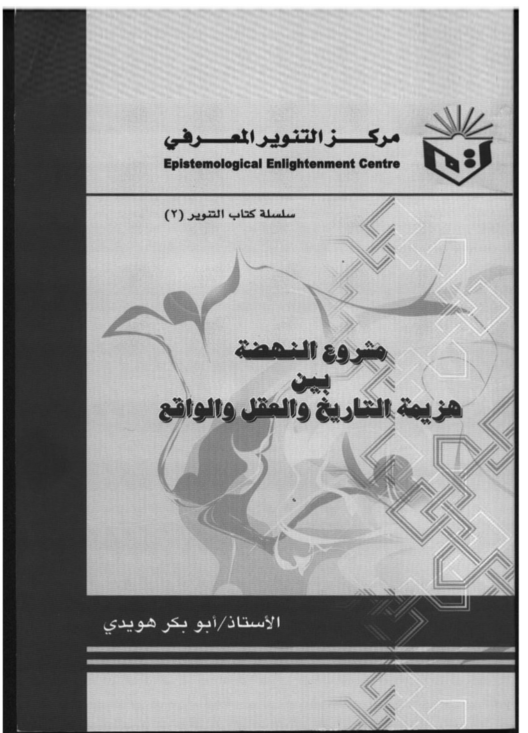
12- Yıldırım، Prof. Dr. Suad، Kura'n-ı Hakim ve Açıklamalı Meali، (İstanbul: Işık yayınları، 2002)

إصدارات مركز التنوير المعرفي









الثقافة الأبوية وإنعكاساتها

مبحث فى الثقافة الأبوية



* أ. الخضر هارون

توطئة



هذا المبحث في الثقافة الأبوية يهدف إلى التعريف بها بتتبع جذور نشأتها في الثقافات المختلفة ومن ثم بحث التطورات التي طرأت عليها بفعل عصر التنوير وقيام الثورة الصناعية في أوروبا تحديدا وما صاحب ذلك من ضرورات حدت بالمرأة إلى الخروج إلى سوق العمل خارج البيت. هذا التطور- خروج المرأة للعمل خارج البيت في المصانع وغيرها- لعب دورا أساسيا في حركة تحرير المرأة في الغرب، وقد مر ذلك بمراحل متعددة بدأت بمنح المرأة أجرا على عملها، وتلاحقت بحصولها على حق التصويت، ثم حق الترشح لشغل المناصب التشريعية، فالتنفيذية، مما خلق نظريات ورؤى حول دور الرجل والمرأة انبثقت عن تصورات مختلفة دينية وعلمانية. لذلك فقد غلبت على الدراسة في هذا المبحث الرؤى والنظريات الغربية حيث أن الثورة الصناعية في أوروبا هي أصل الحراك في قضية الثقافة الأبوية ونشؤ المدارس الأنثوية لاحقا ذلك لأن المجتمعات التقليدية في العالم النام لم تتعرض للمؤثرات المذكورة التي تعرضت لها المجتمعات الغربية إلا لاحقا عبر الاستعمار وانتشار الحداثة في تلك المجتمعات الأمر الذي أفضى إلى خروج المرأة في المجتمعات التقليدية إلى سوق العمل ومطالبة الحركات النسوية فيها بمنح المرأة العاملة حقوقا تتناسب والظروف الجديدة . ثم انداحت تلك الصيحات الداعية لإنصاف النساء لتشمل كافة النساء عاملات وغير عاملات.

وعليه فان هذا المبحث ليس دراسة نقدية للثقافة الأبوية، وليس كذلك دراسة تبريرية لها بأي حال من الأحوال، وإنما قصدنا كما تقدم التعريف بها وما صادف المفهوم من تطورات عبر الحقب الزمنية المختلفة مجتهدين في إبراز ذلك دون محاباة أوتحامل. ولعل هذا الجهد المتواضع مع ما قد يصادف من عيوب ونقصان، يسهم في تصويب رؤانا ورمياتنا حول النهوض بجهود النساء والرجال في سياق مرجعياتنا الثقافية لخلق مجتمع منتج ومتقدم وقادر على البقاء.

مفهوم (أبوية) الوارد في هذا المبحث مأخوذ في الأصل من لفظة Patriarchy وهي في الأصل كلمة يونانية قديمة مركبة من كلمتين هما pater ومعناها (أب) arche وتعني (البداية) فكأنما تعني أن الأب أو الرجل هو الأصل الذي عليه مدار الحياة. و تستخدم arche مجازاً بمعنى الحكم أيضاً في الكلمات المركبة مثل كلمة heir-rachy وتعني التدرج إلى أعلى، وكلمةanarchy وتعني الفوضى، ولا تخفى صلة الكلمتين بالسلطة

* مدير الإدارة الأوربية - وزارة الخارجية وسفير السودان السابق بواشنطن

والحكم والنظام العام. وهي كلمة تبنتها اللاتينية بنفس المعنى.

وتعريف الثقافة الأبوية: هي الثقافة التي تسند فيها المسؤوليات الأساسية للأب لتحقيق رعاية ورفاهية الأسرة. والـPatriarch هو الرجل ذو التأثير العظيم على الأسرة أوالمجتمع.

والكلمة لقب لرجال الدين المسيحي في أكثر من مذهب وتطلق أحياناً على البابا الأكبرويقابلها في العربية كلمة (بطريق) وتجمع على بطارقة وهي مقابل كلمة أسباط أي (أسباط بني اسرائيل) وتطلق في الديانة اليهودية على الأنبياء ابراهيم ويعقوب واسحق. ونقيض الأبوية هي الثقافة الأمومية أي Matriarchy وهي في المعنى نقيض الأبوية وتعني المجتمعات التي تسيطر فيها النساء.

جذور الثقافة الأبوية:

يسود الاعتقاد لدى الباحثين في هذا الأمر أن الفترة الانتقالية في التأريخ الأوروبي الممتدة من ١٥٠٠ إلى ١٨٠٠ بعد الميلاد وهي الفترة التي شهدت نهاية عهد الإقطاع في أوروبا ودخول مرحلة الرأسمالية. قد أصبحت هي المادة الرئيسية لدراسة تطوّر النظرة لدور المرأة في المجتمع لأنها تشكِّل تأريخياً نهاية الثقافة التقليدية إلى عصر الحداثة. وفي هذا السياق تحدث عالم الاجتماع ماكس فيبر عن السلطة التقليدية وهي سلطة تستمد مشروعيتها من التقاليد ومن قبول المجتمع لها وأنها تشتمل على سلطة كاريزمية تعتمد على الخصائص الفردية وسلطة عقلانية وقانونية يحددها التنظيم الإداري العقلاني في المجتمع وكثير ما تجتمع هذه السلطات في سلطة واحدة هي النوع المثالي للسلطة. وقد استحدث ماكس فيبر مصطلحاً جديداً هو Patrimonial rule وهو حكم العائلة الذي لا يميز بين الشخصي والعام في إدارة الدولية. ويضرب الباحثون كأمثلة له نظام ماركوس في الفلبين وسوهارتو في أندونيسيا.

من أوائل الكتب التي مهّدت لاحقاً لمدارس المساواة بين الرجل والمراة بالحديث عن أن ريادة المرأة للأسرة والمجتمع قد سبقت الثقافة الأبوية كتاب جان جيكوب باكوفن الذي صدر عام ١٨٦١م بعنوان"حق الأم: مبحث في الخاصية الدينية والعدلية في الأمومية في العالم القديمMother Right: An Investigation of The Religious andJuridical of Mariarchy in the Ancient World تلاه كتاب مارجا قيمتاز في الذي صدر في خمسينات القرن الماضي بعنوان "الثقافة الأوربية القديمة" Old European Culture حيث ذهب إلى أنه في العصر الحجري الحديث سادت في أوروبا ثقافة أمومية تسيطر فيها النساء حتى جاء العصر البرونزي فتراجعت سيطرة المرأة على الأسرة والمجتمع وبدأت الثقافة الأبوية تسود مع انتشار اللغات الهندو أوروبية وفي ذلك إشارة

للتأثير الشرقي على الثقافة الأوروبية. ويرى بعض علماء الحفريات الأوائل أن المجتمعات البدائية لم تكن تعرف سيطرة الرجل لعدم ظهور مفاهيم الأسرة وضرورات حمايتها بواسطة الرجل مثلاً بالاضافة إلى أمر هام هو الجهل بسر الانجاب وعلاقة الجماع الجنسي به وكانت هناك أساطير ومعتقدات دينية تفسر ذلك ولكن ما أن عرفت البشرية أن الإنجاب يحدث نتيجة لماء الرجل حتى بدأ الرجل يعتقد أن الأبناء والبنات يعدون ملكاً له وهكذا بدأت الثقافة الأبوية تسود.

إلا أن اكتشاف دور بويضة المرأة في الإنجاب قد فتح نافذة جديدة ليكون للمرأة نصيب وهذا أمر لم يُعرف الا بعد القرن الثامن عشر عزز إلى جانب عوامل أخرى من الدعوات لتحرير المرأة ومساواتها اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً بالرجل فيما اصطلح على تسميته بـ Feminism وتترجم أحياناً إلى عبارة الحركة الأنثوية وقد مرت بثلاث موجات سنشير إليها في مواضعها. لكن عدداً من العلماء يشككون في صحة استنتاجات علماء الحفريات الأوائل ويشكّون في دقة المعارف والتقنيات المستخدمة للوصول لتلك الاستنتاجات.

ويبدو أن نشأة الثقافة الأبوية ذات صلة بالذكورية وترجع في بداياتها إلى الفوارق الجثمانية بين الذكور والإناث حيث أن القوة العضلية للرجال واحتكار أدوات الحرب والتجارة مكنت الذكور في العصور الأولى من التعامل مع قسوة الطبيعة بشكل أفضل لتوفير الغذاء والحماية للنساء والصغار خاصة بعد ظهور الأسرة في المجتمع الانساني في مقابل تأثر المرأة بالحمل والرضاعة بما يقلل من حركتها مقارنة بالرجل. ذلك قد عقد للرجال لواء الريادة على وسائل الإنتاج وتوفير الغذاء الأمر الذي مكّنهم من السيطرة على الإناث وعلى الحياة في مجتمعاتهم. وللباحثين في نظرية التطوّر والارتقاء نظريات عديدة حاولت رصد هذا التطور بدء بالثديات إلى القردة العلياء وصولاً للإنسان. ويلاحظ أيضاً أن سيطرة الرجل قد ظلت سائدة في المجتمعات البدائية الأولى وفي الحضارات الوثنية المتقدمة مثل حضارات الإغريق وحضارات بابل والصين وحضارات وادى النيل أيضاً رغم وجود دلائل على تقديس المرأة في تلك المجتمعات كوجود اللآلهات مثل (ازيس) وغيرها إلى جانب وجود ظاهرة النسب عبر الأمهات في بعضها كان يتسلسل النسب عبر الأمهات فيما يعرف بـ Martilineal ورغم وجود ظاهرة انتقال الزوج للعيش مع عشيرة الزوجة فيما يُعرف بـ martilocal إلا أن الباحثين يلاحظون أن أخوان الزوجة وأعمامها الذكور هم الذين يرعون صغارها ويساعدونها في الأمور الأخرى وظاهرة قرب الأبناء من أخوالهم وحتى وراثتهم سائدة حتى اليوم في أجزاء متفرقة من العالم لكنها لا تؤخذ من قبل العديد من الباحثين كما سنرى كدليل على مجتمعات أمومية الهوى.

ويفضل بعض الباحثين استخدام مصطلح matrifocality بدلاً عن مصطلح "الأمومية" ويعني مجتمعات لا تهيمن فيها المرأة ولكنها تتولى رعاية الأسرة فيها بسبب نقص عدد الرجال بسبب الحروب مثلاً كما هو الحال بالنسبة لعشائر النير في جنوب الهند.

وتشير الدراسات إلى أن المجتمعات السامية كانت تعلي من شأن المرأة، إلا أن تطوّر السلاح في عهد البزنطيين في أوروبا وفي عهد الساسانيين في فارس قد ساهم في تحوّل السلطة والريادة في تلك المجتمعات للرجال لتسود بينها ذات الثقافة الأبوية السائدة في بيزنطا وفارس. لكن لا بد من الإشارة إلى النظرية الدونية التي كرستها الحضارة الإغريقية القديمة للمرأة حيث اعتبر أرسطو المرأة ضمن الأشياء التي يملكها الرجل ليست ضمن الأشخاص.

تكرست بعد ذلك هذه الثقافة الأبوية بعد ظهور اليهودية والمسيحية رغم أن اليهودية ووفقاً للإرث السامي تجعل تسلسل النسب انطلاقاً من الأم. أما المسيحية ووفقاً لعقيدة التثليث واعتبار السيد المسيح ابناً لله قد ألقت بظلال هذه الأبوة على سائر المجتمعات المسيحية بحيث أصبحت ريادة القس في الكنيسة وريادة الأب في الأسرة محاكاة محببة لأبوة الله للسيد المسيح. فحسب نصوص الكتاب المقدس تعتبر الأبوة البشرية انعكاساً للأبوة الإلهية المقدسة:

Scripture: human fatherhood is reflective of divine fatherhood.

ويعتبر اتباع الكنائس الانجيلكانية السائدة أكثر في الولايات المتحدة أطفالهم يحملون بذور الخطايا وأنهم بحاجة للتعميد الكنسي للتطهر منها ويرون أن عصيان الأبناء للوالدين يعد أمراً خطيراً بحسبان أن سلطة الوالدين نظيرة للطاعة الواجبة للسلطة الإلهية وأن طاعة الوالدين تهيىء الطفل لطاعة الرب عندما يصبح بالغاً راشداً. ذلك بعض ما جاء في تقرير المؤتمر السنوي لمنظمة الكنائس المعمدانية الجنوبية في الولايات المتحدة لعام ١٩٩٨م.

وهذا الإرث الديني المشترك في الديانتين المسيحية واليهودية هو الذي كرّس الثقافة الأبوية التي يسيطر فيها الرجال على الأسرة والمجتمع والدولة وتحتل فيها المرأة مكانة تالية لمكانة الرجال. وقد فرضت التغيرات التي حدثت منذ عصر التنوير تغيرات هائلة في مفاهيم الجندرة في الدول الصناعية سنعرض لها لاحقاً إلا أننا نود التأكيد بأن الثقافة الأبوية ظلت هي السائدة في معظم المجتمعات البشرية بما فيها المجتمعات الإسلامية لأسباب تتعلق بسبل كسب العيش وقساوة الطبيعة بالإضافة إلى المعتقدات ولا تزال هذه الثقافة تمسك بتلابيب الحياة البشرية بدرجات متفاوتة حتى في مجتمعات ما بعد الحداثة وهو ما أكدته الأنثربولوجية المرموقة

(مارغريت مييد):

All claims so glibly made about societies ruled by women are nonsense. We have no reason to believe that they ever existed. Men everywhere have been in charge of runing the show….. men have been the leaders in public affairs and the final authorities at home." Redbook (Oct.1973) P.48

وترجمة ذلك الى العربية هى:

"ان المزاعم الجزافية بوجود مجتمعات تحكمها نسوة مجرد هراء. وليس هناك ثمة سبب يحملنا على الاعتقاد بوجود تلك المجتمعات. لقد ظل الرجال يسيرون الأمور في كل مكان. لقد ظلوا هم قادة الحياة العامة وفي ذات الوقت أصحاب السلطات النافذة والنهائية في البيوت."

وقد ذهب استيفن قولدبيرغ عميد كلية الاجتماع في جامعة مدينة نيويورك إلى نفس الاستنتاج في كتابه Inevitability of Patriarchy إذ يقول رداً على دعوات المساواة التامة بين الرجل والمرأة " أن ما يحفز الرجل في كافة المجتمعات هو الرغبة في توفير الحماية للنساء والأطفال. وعلى الناشطات أن يخترن بين التضحية بتلك الحماية والحصول على مطلق الحرية إذ لا يمكن حصولهن على الاثنين معاً. سيكن هن الخاسرات" لكن يلزم التنويه إلى أن كتاب قولدبيرج الذي وردت فيه هذه العبارات صدر عام ١٩٧١ أي في خضم ما عُرف بموجة التحرر الثانية ومنذ ذلك الحين طرأت تطورات عديدة في المجتمعات البشرية. وذهبت ذات المذهب الباحثة سنثيا اللر. في كتاب لها بعنوان: أسطورة سيطرة الأمومية في مجتمعات ما قبل التاريخ: ولماذا لن يمنح هذا الاختلاق البالي مستقبلاً للمرأة.

The Myth of Matriarchal Prehistory: Why An Invent Past Won't Give Women a Future.

والثقافة الإسلامية تعتبر ثقافة أبوية أيضاً وهي ذات مشتركات مع الديانتين المسيحية واليهودية. ورغم أن الاسلام باعتراف العديد من الباحثين المنصفين في الغرب قد أحدث طفرة في نظرة المجتمعات الانسانية للمرأة باعتبار النساء شقائق الرجال مقراً لأول مرة ربما في التاريخ المكتوب بحقها في الميراث والتملك وحرية القرار في أن تفعل في ممتلكاتها ما تشاء، إلا أن الريادة ظلت للرجل إذ قرر الله تعالى في التنزيل أن للرجال عليهن درجة. كذلك حثت الأحاديث النبوية على طاعة الزوج وأن ذلك يرقى لمستوى الواجبات الدينية والنصوص معروفة وليست هناك ضرورة لرصدها وإحصائها. لكننا نسوق هنا ما أوردته الأنثروبولوجية كارولين فولهر لوبان في كتابها:

Islamic Law and Society in The Sudan والذي ترجمه إلى العربية الدكتور محجوب التجاني محمود تحت عنوان " الشرع الاسلامي والمجتمع في السودان وقدمت له الأستاذة فاطمة أحمد ابراهيم. وهو كتاب يركز في الأصل على الحقوق التي منحتها قوانين الأحوال الشخصية في السودان والقائمة على الشريعة الاسلامية للمرأة. وتعتبر السيدة لوبان والتي تطلق على نفسها أيضاً اسم "مهيرة" بأن قوانين الأحوال الشخصية في السودان هي الأفضل بين نظائرها في العالم العربي والإسلامي جاء في الفصل الأول من الكتاب (النسخة المترجمة) صفحة ١٥ في معرض الحديث عن الشرع الإسلامي بصفة عامة بأنه علي الرغم من تأثير الاسلام على ربع سكان المعمورة: "فان فهم الاسلام ديناً وقانوناً ومجتمعاً، فقير في الغرب ومعرض لتنميط غير صحيح ومضلل. جاء هذا محصلة عوامل عديدة ليس أقلها المواجهة التاريخية بين الاسلام والمسيحية واستعمار أقسام كبيرة من العالم العربي والاسلامي في الأزمان الحديثة من قبل القوى الغربية الامبريالية. ومع فترة طويلة من الاستعمار تمتد عبر القرنين التاسع عشر والعشرين، افتقدت الدراسة العلمية للاسلام من المستشرقين الغربيين موضوعية معينة وما انفكت منتقدة لتركيزها العرقي وتحيزاتها المعادية للاسلام". وتدلل على جهل الغرب بالثقافة الاسلامية بالاشارة إلى موضوع الاختلاط فتقول في صفحة ٨٣:" فصل الجنسين في المجتمع المسلم لا يرى أنه قمعى أو مشين لمركز المرأة كما أنه لا يربط بعدم المساواة.

موضوع العزل بين الجنسين اشكال ينبع فقط من الإدراك الغربي لذلك الواقع الاجتماعي ووجهة نظره الخاصة بالحالة اليائسة للنساء المسلمات. هنالك عدد من التحسينات الاجتماعية التي يود النساء والرجال أن يرونها نافذة ولكن وضع نهاية للعزل بين الجنسين ليس أولوية ذات أسبقية".

واتساقاً مع المعايير المعتمدة في العالم الغربي فإن منطقة الشرق الأوسط استناداً إلى مستوى تعليم الاناث مقارنة بالذكور وإلى نسبة الوفيات في الولادات والحمل ومتوسط عمر النساء بالنسبة للرجال وغيرها من المعايير تعتبر صاحبة أسوأ أوضاع بالنسبة للمرأة في العالم.

دور النظريات العلمانية في تكريس الثقافة الأبوية:

ولكي لا نترك انطباعاً خاطئاً بتحميل الأديان مسؤولية تكريس الثقافة الأبوية تلزم الإشارة إلى أن نظريات التطوّر من لدن مورقان كانت ترى أن المرأة تحتل موقعاً أدنى من موقع الرجل مبنى ومعنى. وقد ساهمت نظرية دارون مساهمة كبيرة في ذلك، حيث كان شارلس دارون يعتقد أن الانجاب الجنسي يضع المرأة في مرتبة دون الرجل. واستمدت الداروينية الاجتماعية زخيرة قاتلة من نظرية التطوّر والارتقاء لتكريس هذه النظرة

في العلوم الاجتماعية حيث ذكر الأنثربولوجي جي. مامقرايقر في كتاب له بعنوان "حول الفروقات الأساسية بين عقول الرجال والنساء:

"Women presented the infentile type.. physically, mentally and morally, woman is a kind of adult child in the domain of pure intellect. It is doubtfull if women have contributed one profound idea of the slightest permanent to the World."

ونسج على ذات المنوال فرانسيس غالتون بن عم شارلس دارون ومخترع نظرية "تحسين الجنس البشري Eugenics وعدو الدين اللدود. كذلك كانت مواقف سيقموند فرويد مؤسس نظرية التحليل النفسي في علم النفس. ومن الدارونية بشقيها البيولوجي والاجتماعي نشأت النظريات العنصرية مثل الفاشية والنازية. لذلك ارتبطت حركات تحرير المرأة بالحركة الليبرالية.

علاقة النسب والهوية بالثقافة الأبوية والأمومية:

من البداهة أن تقاليد النسب تتأثر بالثقافة السائدة فالثقافات الأبوية على وجه العموم تلحق الأبناء والبنات بآبائهم. قال الإمام علي " نحن معشر العرب نقفو آباءنا" فالذرية تأخذ اسم عائلة الأب وتنتسب إلى قبيلته وعشيرته وقومه ولا تلقي كبير اهتمام إلى عشيرة وقوم الأم وتؤسس نظم المواريث وفقاً لذلك مع اختلاف بين الثقافات ففي الثقافة الاسلامية تورث الإناث ولكن في أوربا القديمة كان الابن الذكر البكر هو الوحيد الذي يرث أباه دون أن يأخذ أشقاؤه الذكور شيئاً من الميراث وكان ذلك سبباً من أسباب الهجرة إلى العالم الجديد بحثاً عن حياة أفضل. كذلك الملك بطبيعة الحال. ورغم ما ورد آنفاً من شك في وجود مجتمعات سيطرت فيها النساء إلا أنه من الثابت وجود مجتمعات في افريقيا وأمريكا اللاتينية وآسيا تجعل النسب صادراً عن الأم وكان كذلك الحال في ممالك النوبة في السودان. لكن يلاحظ أن الملك ظل في أغلب الأحيان رغم ذلك في الرجال من عقب الأم وقد رد ابن خلدون غلبة الثقافة العربية في بلاد النوبة القديمة إلى ظاهرة النسبة إلى الأمهات إذ كان بن أخت الملك هو الذي يرثه على العرش لا أبناؤه. وفي العصور السابقة وفي أرياف العالم الثالث اليوم لم تزد مشاركة المرأة في أعمال الحقل والرعي وقيامها حتى بأعمال البناء كما في أجزاء من افريقيا من نسبة مشاركتها في قيادة مجتمعاتها رغم أن عمل المرأة خارج المنزل كان مفتاح تحررها في المجتمعات الصناعية كما سنرى.

تجدر الاشارة إلى وجود ظواهر قديماً وحديثاً لا تخضع لهذا الفصل التام بين معسكر الآباء والأمهات. اذ توجد مجتمعات بسيطة وأخرى معقدة

تعترف بمساهمة الأب والأم في اشباع الحاجات الداعية لقيام الأسرة ويطلق على هذا الاعتراف مصطلح Cognative descent. ونقيضه نظام انتساب يحصر النسب أما في عقب الأب أو الأم ويسمى unilineal descent.

وتدل الدراسات العلمية المعاصرة على أن مساهمة الرجل في تخلق الجنين متساوية حيث يسهم كلاهما بعدد متساو من الكروموزومات. ويعلق الأنثربولوجى مارفن هاريس في كتاب دراسي بعنوان :" الثقافة، الناس، والطبيعة مقدمة في علم الأنثربولوجيا العام" على اعتبار المولود لأب أبيض وأم سوداء في الولايات المتحدة أو العكس أسودا أن ذلك التوصيف يعد توصيفا اعتباطيا اذ أن المولود يحمل جينات بيضاء وسوداء متساوية. مؤكداً أن غالبية السود في الولايات المتحدة " قد تلقوا قدراً هاماً من جيناتهم من أسلاف أوربيين".

والخلاصة أنه لا يوجد ثمة معيار علمي وراثي يضبط الانتماءات العرقية في هذا الاتجاه أوغيره خاصة في هذه المنطقة من العالم التى تعاقبت عليها الأعراق كما يقول مارفن هاريس نفسه (سكان شمال أفريقيا وجنوبها والشرق الأوسط وشرق أوروبا وغرب آسيا وسيلان وأندونيسيا وغينيا الجديدة والعالم الجديد). لذلك من الحكمة ولأغراض التعايش بين المكونات العرقية لمجتمعاتنا تحرير الهوية من العرق لأنها خيار ثقافي محض لا يسنده علم طبيعي ولا تثريب على من يعتبر نفسه عربياً ولا على من ينسب نفسه لانتماءات أخرى فالمواطنة كافية لتحديد الحقوق والواجبات.

تطور جدال الأبوية والأمومية

فى الغرب :

يعتقد الفيلسوف جون استيوارت ميللر أن انتهاء عهد الاقطاع وإنهاء العبودية في أوروبا وتحول الملكيات المطلقة فيها إلى ملكيات دستورية وإلى جمهوريات في بعض أجزائها قد شكّلت البداية الحقيقة نحو تحرير المرأة والتي توجت بمنحها حق التصويت في بريطانيا في القرن التاسع عشر وهو التطوّر التاريخي في كفاح المرأة الأوروبية والذي اعتبر الموجة الأولى في حركة تحرير المرأة، وتفسير ذلك أن الثورة الصناعية احتاجت لأيدي عاملة أقحمت المرأة في سوق العمل في المصانع خارج البيوت وبدأت تحصل على استقلالية اقتصادية وخاضت في التجمعات المطلبية لتحسين الأجور وظروف العمل وبالتالى أصبحت لها كينونة مستقلة عن الرجل. ونتج عن ذلك التطور اعادة بناء للحياة الاجتماعية في أوروبا وأمريكا في النصف الثاني من القرن العشرين وتحديداً في عقد الستينات فيما عُرف بالموجة الثانية من تحرر المرأة. ويعتقد البعض في وجود موجة ثالثة من تحرر

المرأة هي التى نعيشها اليوم. وفي أدبيات الفكر الماركسي عزا فريدريك انجلز سطوة الثقافة الأبوية إلى امتلاك الرجل لوسائل الإنتاج. غير أن منتقديه أشاروا إلى التطبيقات الأبوية أثناء سيادة الفكر الماركسي في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية.

هذا التطوّر اتخذ أشكالاً عدة في ميدان الرؤى والمفاهيم فظهرت حركات نسوية تقودها ناشطات تدعو إلى مساواتية تامة بين الرجل والمرأةegalitarianism وهذه المجموعات موسومة بـ ألأنثوية" Feminists وهي كلمة ممقوتة لدى المحافظين في أمريكا كأنها تعني الاسترجال ولأن مفهوم التحرر يشمل حرية المرأة في الاجهاض وأن تفعل في نفسها ما تشاء وموضوع الإجهاض من أكثر الموضوعات الخلافية حدة في الولايات المتحدة وتتصل به دون قرينة واضحة بموضوعات خلافية أخرى مثل زواج المثليين والمثليات والسماح لهم بتبني الأطفال . هذه قضايا تنفذ إلى الذهن دائماً على ذكر الأنثوية وكذلك إعادة تعريف الأسرة مثلما حدث في مؤتمرات بكين والقاهرة وتجعل النظر لقضايا تحرر المرأة مشوبة بالشك والريب.

وفي سياق هذا التطوّر التأريخي ظهر أيضاً مصطلح الجندرة Gender ويعني معجمياً الفوارق بين النساء والرجال ويعني اصطلاحاً في العلوم الاجتماعية الفوارق الاجتماعية بين الرجال والنساء. وبهذا المعنى فالكلمة ليست مرادف لكلمة (جنس) التي ترمز بيولوجياً للذكورة والأنوثة. ومقابل الكلمة في العربية هي (النوع). والمؤتمرات التي ظلت تعقد منذ سبعينات القرن الماضي حول الجندرة كانت تهدف إلى تأكيد حقوق المرأة وأهمية دورها في دفع عجلة التنمية خاصة في البلدان النامية كما أن منظمة الأمم المتحدة قد عيّنت موظفاً سامياً في الأمانة العامة للسهر على أوضاع المرأة في العالم.

هذه التغيرات الكبيرة أثّرت حتى على رؤى الكنائس المحافظة الافانجيليكية المتشددة في الثقافة الأبوية، فظهرت تيارات معتدلة تتحدث عن أدوار تكميلية للرجل والمرأة لحفظ النوع والحفاظ على المجتمع والحضارة يسمى هذا التيار بالتيار التكميلى complementarianism، وهو تيار توفيقي شبيه بتيار المحافظين من المسلمين الذين وانصياعاً لضرورات العصر قالوا بالمقولة التكميلية وبشيء من التخصص في أدوار الرجل والمرأة. أما بالنسبة للتيار العام والغالب في المجتمعات الغربية فقد أصبحت عقيدة المساواة بين الجنسين من المسلّمات حيث يعد الحديث عن ثقافة أبوية هناك أصبح من التابوهات التي قلَّ أن يجرؤ مفكر أو سياسي على البوح بها وها هي هيلاري رودمان كلينتون قد أصبحت أول مرشحة لرئاسة الولايات المتحدة وليس من المستبعد انتخابها للمنصب.

لكن فوجئت الأوساط المختلفة في الولايات المتحدة بمقالة في الدورية

المرموقة "السياسة الخارجية" Foreign Policy في عدد مارس الماضي ٢٠٠٨م تحت عنوان:

عودة إلى الأبوية؟ الأبوة ومستقبل الحضارة The Return of Patriarchy? Fatherhood and The Future of Civiliazation Why Men Rule Will Inhert the Earth

وقد علل عودة الثقافة الأبوية باحصاءا تشير إلى أن عشرين بالمائة ممن كن ضمن الحركات النسوية المطالبة بتحرير المراة في الستينات قد بلغن الخمسين من العمر ولم ينجبن أطفالاً وبالتالي حسب قوله سينقطع عقبهن Will have no genetic legacy وفي المقابل فان خصوبة النسوة في المناطق التي صوتت لبوش في انتخابات ٢٠٠٤م تزيد بنسبة ١٢٪ من الخصوبة فى المناطق التى صوتت لغريمه جون كيري وبالتالي فإن التغيير الديموغرافي سيرجح كفة المحافظين المتدينين في مناطق الوسط والجنوب وخارج المراكز الحضرية وبالتالي سيؤول الحكم اليهم وتعود الثقافة الأبوية لموقع الريادة مجدداً.

فى العالم الثالث

يربط الباحثون تحرر المرأة في العالم الثالث بالحداثة فالنمو الاقتصادي المصاحب للحداثة سيغير وضع المرأة إلى الأفضل لأن خروجها للعمل وحصولها على الأجر سيقلل اعتمادها على الرجل اقتصادياً وسيحد من عدد الولادات بالنسبة لها وستدفعها المنافسة من أجل الترقي والحصول على أجور أفضل للسعي للحصول للمزيد من التعليم وبالتالي الحصول على ذات المزايا التي يحصل عليها الرجل. وتشير دراسات استندت على بيانات من البنك الدولي الا أن المراة فى البلدان الفقيرة أفضل حالاً من صنواتها في الدول التي تعتمد على ريع المعادن والزيت والغاز الطبيعي حيث أن الأخيرة لا تخلق أسواقاً تحتاج لأيادي المراة ويشار إلى ذلك أحياناً بلعنة المواردresource curse. وقد ساهم تعدد الكوارث الطبيعية والحروب الأهلية وبين الدول وما نتج عنه من نزوح ولجوء ومعدلات كبيرة لوفيات الرجال بسبب مشاركتهم في الحروب إلى زيادة أعباء المرأة في الحفاظ على الأسرة ورعايتها مادياً ومعنوياً، الأمر استلزم توجيه كثير من الاهتمام لأوضاعها ولأهمية مشاركتها في تحقيق السلام ووقف الحروب التي تتحمل هي العبء الأكبر من تبعاتها. وبدهي أن مجرد تحمّلها لأعباء كان يتحملها الرجل تزيد من دورها في الأسرة والمجتمع وتمنحها المزيد من الحقوق والمزيد من المساهمة في الحياة العامة.

غير أن الأكاديمي الأمريكي والفلسطيني الأصل هشام شرابي يخلص في كتاب صدر له عام ١٩٨٨م بعنوان الأبوية الجديدة Neo Patriarchay إلى أن التطبيق الفاشل للحداثة المتمثل في فشل قيام دولة عصرية في

البلدان العربية بمضامين الحداثة الليبرالية قد أفضى إلى تشويش واعاقة مسيرة التغيير الاجتماعي وقاد إلى ما أسماه بالأبوية الجديدة التي أدت إلى إعادة الأبوية التقليدية القديمة بثوب جديد هو بروز الأصولية الإسلامية، فالبرجوازية الصغيرة حسب تعبيره والتي خلفت الاستعمار فشلت في خلق واقع حديث تقدمي مما قاد لانتشار الأصولية الإسلامية. تجدر الإشارة هنا إلى أن هشام شرابي ناشط فلسطيني وذا اتجاهات يسارية معروفة. ويقع بحثه في نطاق انتقادات الكثيرين من مثقفي العالم الثالث لنظرية الحداثة وارباكها لمسارات التطوّر الصحيح في دول العالم النامي وتتراوح تلك الانتقادات حدة وضعفاً وفقاً لمواقف أولئك المثقفين الأيدولوجية.

ونشير في هذا الصدد إلى كتاب الأمريكي من أصل يوناني فؤاد عجمي في كتابه " معضلة العرب: الفكر العربي والممارسة منذ عام ١٩٦٧م"
The Arab Predicament: Arab Political Thought And Practice Since ١٩٦٧م.

وعلى الرغم من أن الكتاب يغطي فترة زمنية محددة هي الفترة التي تلت حرب الأيام الستة في عام ١٩٦٧م إلا أنه يجعل من جمود العلمانية وفشل النظام العربي الأبوي في ثوب الحداثة محفزاً وسبباً لصعود الأصولية الاسلامية بمعنى إعادة انتاج نظام أبوي أكثر محافظة. والكتاب لا يصوب هدفه تحديدا لرصد الثقافة الأبوية بالاسم لكنه يتعاطي معها كنتيجة.

ولا شك أن الدراسات في ميدان الثقافة الأبوية تعتمد في معظمها على تطورات الأوضاع الاقتصادية والسياسة في الغرب منذ عصر النهضة حتى يومنا هذا وقد أصبحت معيار تُقاس به أوضاع المرأة في العالم وهو مقياس يغفل في كثير من الأحيان السياقات الثقافية التي تفرض بالضرورة قدراً من الاختلاف في تلك الأوضاع. لكن رغم ذلك فهناك معايير دولية جامعة ينبغي الاعتراف بها وعدم الركون للحتمية الثقافية فالمرأة في كل بقاع العالم قد استفادت من حركة تحرير المرأة في أوروبا وفي أمريكا كما استفادت من المواثيق الدولية التي تؤكد على حقوقها. وأهم ما في حركة التحرير الاستفادة من طاقات المرأة في التنمية وفي البناء الوطني. وأن مقولة " مطلق القوة يؤدي إلى الفساد"All Power Corrupts صحيحة من جهة أن مجتمع يتسلط فيه الرجل منفرداً بالسيطرة دون النساء قمين بأن تفسده السلطة كما يصح على العموم في أن السلطة التامة التي لا تراقب تفضي الى الفساد. ولأن المرأة تشكل عددياً نسبة كبيرة من عدد السكان في كل مجتمع بشري كانت مشاركتها في الحياة العامة باختيار ممثلي الأمة لإدارة الدولة أمراً لازماً تفرضه المفاهيم الديمقراطية إذ لا يمكن حرمان نصف المجتمع مثلاً من الانتخاب والتصويت واعتبار الحكم ممثلاً للأمة.

وينظر الباحثون في الغرب إلى أنظمة الحكم في الشرق الأوسط

باعتبارها نظماً أبوية ليس فقط لاستبعاد عنصر النساء من المشاركة في صنع سياساتها ولكن لأنها غير ديمقراطية تمارس سلطة أبوية على المواطنين فيها ويعتبرون ذلك أس المشكلة السياسية والاقتصادية في العالم العربي والاسلامي.

فى السودان :

توجد شواهد تاريخية على علو مكانة المرأة في بعض مراحل تاريخها مثل الملكة الكنداكة في دولة مروي التي ألحقت الهزيمة بجيش الإغريق الغازي والتي ورد في كتاب الرسل من الإنجيل أن وزير خزانتها كان أول من اعتنق المسيحية من غير اليهود بأمر من الرب للقديس يوسف. كذلك كان التمثال الذي يحمل الجوهرة المضيئة في نتوء جبل البركل على معبد الإله آمون (أحد عجائب الدنيا في زمانه) تمثالاً لامرأة. وهناك مهيرة بنت الملك عبود ملك الشايقية وهناك رابحة الكنانية ومسيكة بت بلال.

أما الحركة النسوية الحديثة فقد بدأت فى نهاية أربعينات القرن الماضى متأثرة بتيارات الحداثة الوافدة من الغرب والتي وفدت على كل أجزاء العالم الثالث وقد فتح الحزب الشيوعي السوداني العضوية للرجال والنساء عند تكوينه ١٩٤٦م ثم كونت المنتسبات إليه "الرابطة النسوية" ثم "الاتحاد النسائي السوداني" في الخمسينات وصدرت بعد ذلك مجلة صوت المرأة. وبعد ثورة أكتوبر كوّن الأخوان المسلمون "الجبهة النسائية الوطنية" التي أسست بدورها مدارس باسم الجبهة النسائية للفتيات. واهتم الأخوان الجمهوريون أيضاً بقضايا المرأة وفقاً لطروحاتهم الأساسية في الرسالة الثانية للإسلام وحذت الأحزاب الأخرى حذو الشيوعيين والإسلاميين بتسليط اهتمام أكبر للنساء. وتم منح المرأة حق الترشيح بعد أكتوبر وتم انتخاب الأستاذة فاطمة أحمد إبراهيم للبرلمان عن الحزب الشيوعي، فكانت أول سودانية تدخل البرلمان نائبة عن إحدى الدوائر المخصصة للخريجين.

ونسبة للتلاقح الافريقى مع الثقافة العربية في السودان فقد كان للمرأة دورها في الحياة العامة على مر العصور رغم السمة الأبوية الغالبة على الحياة الاجتماعية في السودان. فالسودان في كياناته الدينية والقبلية يعد مجتمعاً أبوياً بلا شك. ويقل الولاء للسلطة المركزية لاعتبارات أشرنا اليها في مبحث آخر بعنوان " السلطة في الثقافة السودانية"

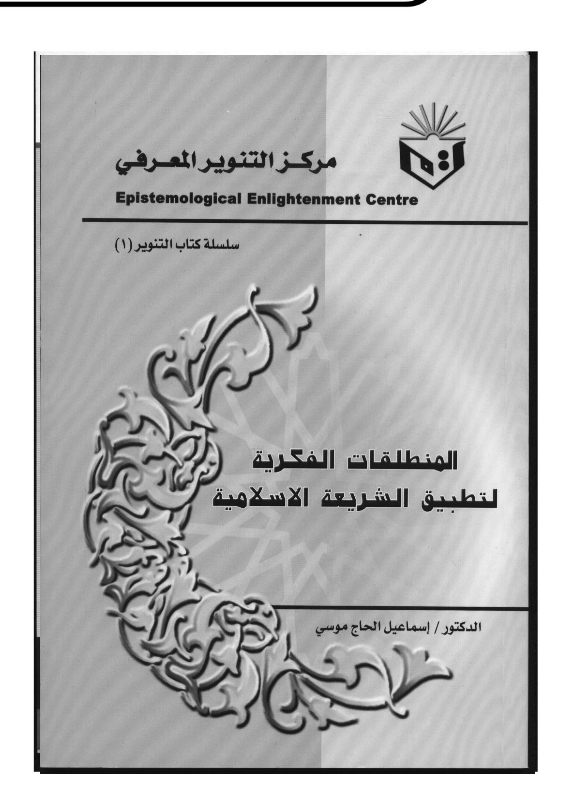
ونظراً للهجرات المكثفة لدول الخليج في عقد السبعينات من القرن الماضي وما بعده وازدياد مسؤوليات النساء تجاه الأسر والأطفال فقد ازداد دور المرأة في الحياة المجتمعية وبالتالي في الحياة العامة وحيث أن مدارس الفتيات لم تتأثر بالهجرة حيث كانت هجرة المعلمات أقل، عزا بعض المراقبين تردى أداء الأولاد الذكور في التحصيل العلمي وازدادت

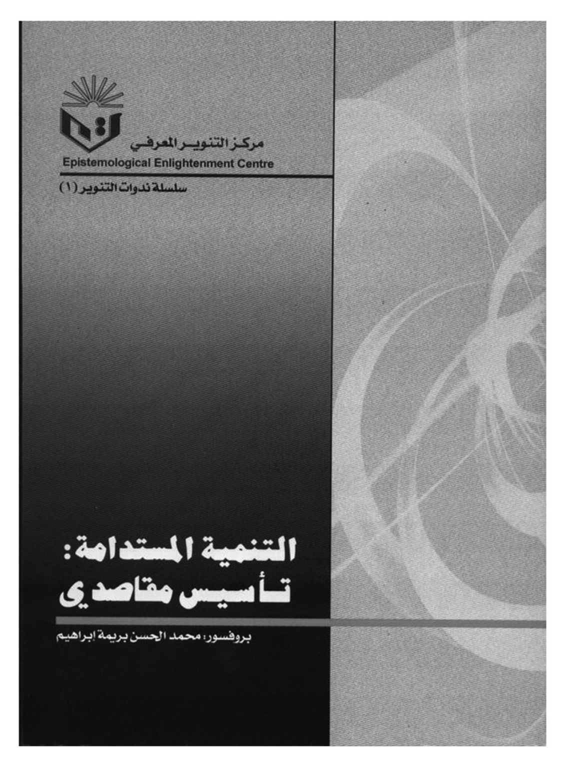
أعداد الناجحات من الفتيات إلى تلك الظاهرة. ثم تضاعفت أعداد الخريجات منهن (ليست لدي احصاءات) مما أضعف من قبضة الرجال على المجتمع باقتحام المرأة للعديد من الميادين التى كانت قاصرة على النساء. ويشير الباحثون إلى أن النساء الإسلاميات استفدن من النظام المحافظ في إيران في تحقيق الكثير من المكاسب للمرأة الإيرانية عموماً وذات الشيء قد حدث في السودان خلال سنوات الحكومة الحالية في ظل توجهاتها الاسلامية.

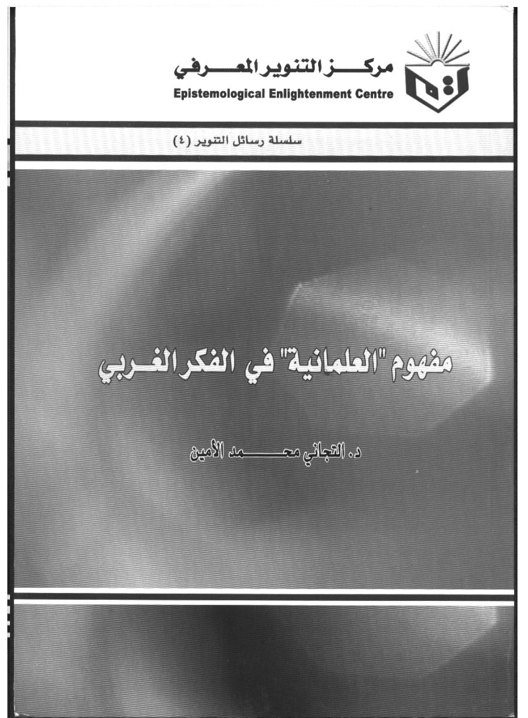
وزيادة نسبة التعليم في أوساط النساء وزيادة اطلاعهن بالمزيد من الأعباء في الحياة العامة يجعل المجتمع يعمل بجميع طاقاته ويعزز من ترسيخ قيم الديمقراطية بمشاركة كآفة قطاعات المجتمع في تسيير دفة الدولة.

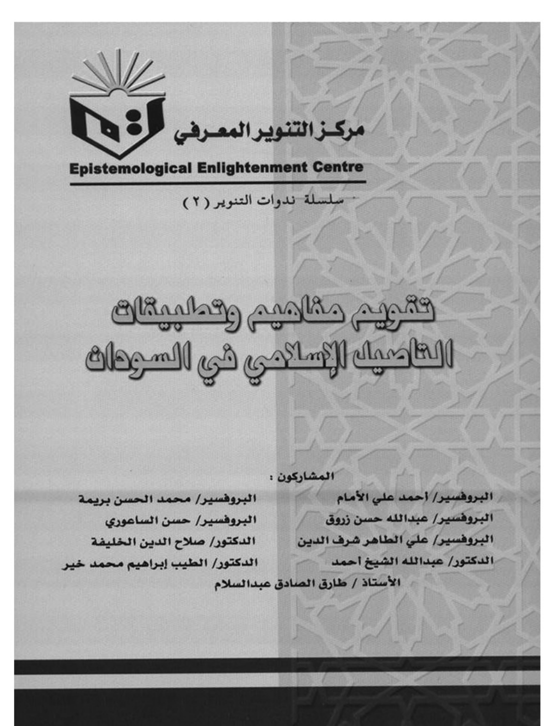
وتقحم الضغوط الاقتصادية والاجتماعية في شتى بقاع المعمورة النساء في خضم تحديات الحياة العامة وهن متسلحات بسلاح العلوم والمعارف المختلفة الأمر الذي ينبغي أن ينعكس إيجاباً على نشأة الصغار وخلق مجتمعات صالحة. تلك غاية بالإمكان الوصول إليها إذا تم التحكم في عوامل أخرى كالتأثير السالب لوسائط الاتصال الحديثة ووسائل الإعلام على النشء مع إعطاء الجرعات الكافية من منظومات القيم الأخلاقية الضرورية لبقاء الأسرة المكوّنة من الرجل للمرأة كأساس لصنع الاستقرار والحضارة.

إصـدارات مركز التنوير المعرفي











* أ.عبد القادر الكتيابي

روحانية اللغة

(خلاصة مختصرة من البحث)

لم تكن مستدعيات هذا البحث اقتراحاً ولا توجيهاً من مؤسسة تعليمية أو غيرها كما أنَّ التأكيد على الفرضية هنا، ليس لإثباتها بغرض مجرد (الإثبات) الأكاديمي. تطبيقاً لنظريات (مناهج البحث) واجتهادات منظريها. ومن ثم إيداع البحث مقبرة مكتبة ما.

عليه فإنه ليس وراء هذا البحث مشرف ولا لجنة لتمنح عليه لقباً وورقة يعينان على المكابدة الشخصية وصبابات النفس في هذه الحياة الدنيا.

لا شيء من ذلك ولكنني ظللت أبني وأهدم من أركان هذا البحث وأثبت وأمحو. أعظِّمه في نفسي أحياناً وأحياناً أسخِّفه، ولولا أبو حامد وكتابه. المنقذ من الضلال. وابن سينا وكتابه. النفس البشرية. والدكتور رؤوف عبيد. وكتابه الإنسان روح وجسد. والدكتور محمد صادق عدوي وما صنف حول علوم الهالة. لولا هؤلاء لما تمَّ لي قرار المضي قدماً في هذا البحث ... فقد أتيح لي بفضل الله الحصول على مراجع كثيرة خلال السنوات السبع الأخيرة راح يُسَلِّمُني كلٌّ منها إلى الآخر وأنا بين جناحي الخاطرة والذاكرة.

وقد سبق أن قدمت خلاصات من جهدي المتواضع هذا من خلال محاضراتي المشاركة في اتحاد كتاب الإمارات ١٩٩٨م أبو ظبي وبعض الأندية الثقافية والمنتديات والصالونات الأدبية المحدودة في السودان ومن خلال بعض البرامج الإذاعية في إذاعات عربية وإسلامية مختلفة وعدد من المقالات الصحافية المتفرقة.

انشغالي بهذا الأمر كبر في نفسي وأصبح همّاً ملازماً. خاصة وأن دوائر العلوم ظلت تتفاتح على بعضها بعضا خلال العقدين الأخيرين وتتداخل تلقاء نفسها في تماه تدرجي متصل بتطور وتقدم الوسائل والإمكانيات وتنوع واتساع الحاجة البشريَّة المعاصرة ...

ففي العقود الأربعة الأخيرة شغل اللغويون بالفتوحات الكبيرة في علوم الكلام وتبلور ما يعرف بعلم اللسانيات وتفرع وتداخل مع الفيزياء والمنطق والحاسوب والطب والفنون.

ولعل التصنيف السائر اليوم للتخصصات المعتمدة عالمياً، يعتبر تصنيفاً مرحلياً، قابلاً لتزايلات الفروع وانزياحات الأصول ... حيث إن بعض العلوم المصنفة على أنها "نظرية قديماً تمـدَّدت إلى المختبرات والمعامل التطبيقية اليوم تلقائياً كما سرت تيارات علم الحساب من خلال ثورتها المتمثلة في الكمبيوتر. في كافة مجالات المعرفة التي لم يكن من المتوقع أن تقبل المنهج العلمي الرياضي فعرف العالم بها الترجمة الآلية وتجربة برنامج (الشاعر) الطريفة.. وتقبل علماء اللغة نظرية تشومسكي في النحو واعتمدت الترجمة الآلية وبرامج التدقيق اللغوي والقواميس الصوتية بل وبرامج الدالت الإذاعية

* أديب وباحث في الدراسات العربية والإسلامية

وبرمجة الذبذبات والمؤثرات...

بتطور علم اللسانيات عالمياً وتداخله مع سائر العلوم الحديثة. بدهي أن يسأل العربي نفسه: أين أنا من هذا السباق؟ وأين لغتي؟ ويزداد هم المسلم بالإجابة على هذا السؤال حين يتأمل في مفصلية (اللغة) عنده وبعدها العقدي...

ربما يخطر لبعض الباحثين في شأن اللغة واللسانيات أن السبق العربي في النهوض بعلوم الكلام. وبناءهم الحضاري عليها إنما كان رأسياً متموضعاً في مساحة جغرافية محدودة بالخارطة العربية. مرتكزاً على الشعبة العقدية مركزياً. وأنه كان من الأجدر بأمة لها ما لها من عراقة وطول باع في هذا المضمار أن يكون بناؤها فيه جامعاً بين الرأسي والأفقي، متمدِّداً على مساحة الأرض ..

الأمر في رأيي ليس كذلك. حيث إن علماء الكلام واللغويين العرب السابقين. كما هو واضح في تراثهم المطبوع والمتوفر بين أيدينا اليوم . براء من تهمة التضييق في قاعدة المعرفة.

لا يستطيع أحد أن يتهم هندستهم الأولى في تخطيط قاعدة الدراسات لعلوم الكلام واللغويات .. ولكن الهرمية التي استقرت على هذا الشكل الرأسي المتموضع عربياً. ثم الضمور والانحسار والنكوص عن المضي قدماً في توسيع جهودهم. كل ذلك إنما كان نتيجة طبيعية في أزمنة الانهزام العربي والفرقة الإسلامية وما وقع من حرب نفسية على الشخصية العربية إبان الحرب الباردة والتي كشفت اليوم عن وجهها القبيح في حربي الخليج وما تلاه من مجاهرة بالاستراتيجيات التي ظلت مدسوسة في دسم الحضارة والمدنية خلال مناهج التعليم وأنساق الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية.

إن زعزعة الثقة في تراث الأمة. هزيمة نفسية مخزية. استخدم فيها مهندسو العولمة الصهيونية. أبواقاً من المغفلين النافعين والمخذلين المندسين والخونة والجهلاء من بني لساننا العربي. فتضافرت جهودهم وسادت مفاهيمهم منسربة كالنار تحت الهشيم. حتى كفر العربي بالعروبة صراحة واحتقر الأكاديميون منهم تراثهم. عن وعي بذلك وبلا وعي ..

التشكيك في (علمية) تراثنا الثقافي. بل واتهامه بالتخلف. ساد في مقابله اليقين بالنموذج الغربي، وفي مجال المعارف عامة. ولكنه فات على الذين وقعوا تحت ذلك التأثير أن يسأل الباحث في مجال اللغويات منهم نفسه:

ما الغاية كانت من تعلم اللغة مثلاً إذا سألنا الثعالبي أو ابن جني أو السيوطي أو ابن عصفور أو الأزدي .. ما تلك الغاية التي أراقوا أعمارهم مداداً لها وأزهقوا عليها أرواحهم .. قطعاً لم يكونوا هواة نجومية على الفضائيات أو مستحقي مكافآت من عضويات المجامع اللغوية ولم يكن الأمر تجارة مربحة وما كانوا رسلاً مكلفين بالدعوة إلى جنة النحو وناره، ما كانوا يفعلون ذلك ترفاً منهم .. لابد أنهم كانوا أهل تخلف كما نظر إليهم أولئك المستغربون العرب من المعاصرين .. وهي مؤسفة من المؤسفات المؤسفة حقاً في أوساط عرب اليوم

عامة المتفرغين في سائر ضروب حيواتهم ومراحلها ابتداءً من ظاهرة الإحجام عن دراسة اللغة بين طلاب الجامعات والدراسات العليا، إلى الإحجام عن اختيار البحث فيها بين العلماء المعاصرين والكتاب والأدباء المطبوعين.

ومن باب الأمانة العلمية لزم أن أثبت. للدكتور عبد القادر الفاسي الفهري حقاً مستحقاً عليَّ، حيث إن كتابه اللسانيات واللغة العربية، اشتمل على أهم مفاتيح بحثي هذا حينما دعا فيه عَرَضاً إلى سبر أغوار العلاقة بين اللسانيات وعلم النفس في خريطة أبستمولوجية باتجاه موحد يصف المعرفة اللغوية الباطنية لمتكلم اللغة.

كما لزم أن أذكر جهد الدكتور محي الدين حميدي في ترجمة أحد المراجع المهمة في أساسيات علم الكلام تأليف الدكتورة جلوريا . ج . بوردن والدكتورة كاثرين –S– هاريس ومن تلك المراجع للدكتور ميشال زكريا كتابه (الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية) وأخص بابين من كتاب الاقتراح في علم أصول النحو للإمام جلال الدين السيوطي هما: . باب مناسبة الألفاظ للمعاني . وباب الدلالات النحوية .

المفارقة في الأمر أن تلك المراجع مع فضلها كله لم تباشر الفرضية التي أسعى هنا لبيان حقيقتها . لم تباشرها في جوهرها إلا ما كان من إضاءات وامضة بعيدة تخللت فرضيات بحوثهم.

فالفرضية عندي . هي أن (اللغة نفث روحاني)، ممغنط تجاذبياً صوب مكامن الإدراك البشري مغلف بالصوت واللفظ تغليفاً غير عازل لسريان المغنطة .. مهما اختلفت . أنماط الأغلفة (الأجساد) تلك . خشونة أو نعومة رقة أو سماكة أو ألواناً، حرارة أو برودة .. في مساحات الشعر والبلاغة والدستورية والتعبير عامة.

فاختلاف الصوت واللفظ صفة غير لازمة في ماهية اللغة الروح حيث إن اختلافها المرتبط بالجغرافي والعرقي والبيئي لا يعدو أن يكون اختلافاً ظاهرياً في الأغشية الملاصقة بين (مجال) روحانية اللغة وأغلفة التعبير.

وهذا النفث الروحاني ممغنط تجاذبياً مع مراكز الفهم والكلام والحس والإدراك.

إن مساقط المغنطة الإيجابية لروحانية اللغة عند الإنسان ومصادرها على السواء تُعرف علمياً بمنطقتي "بروكا" و"ورنيكا" ERNIKE'S AREA BRICA AREA – الواقعتين في الجانب الأيسر من فصي المخ "الفص الجبهي" وهما ظاهرة خلقية في الإنسان وحده بمعنى أنها لا توجد حتى في أجساد الحيوانات الشبيهة به تشريحياً . ولو أنها وجدت في حجر لتكلم.

والجانب الأيسر من فصي المخ كما هو معروف لدى علماء التشريح وجراحي المخ والأعصاب يُسمَّى "بالمخ اللغوي" مختص بعمليات التعبير والتحليل وهو يعتبر (السائد) في حين يعتبر الفص الأيمن (متنحيا)، ويُسمَّى "بالمخ التنفيذي" "المكاني البصري" أو "التراكمي الولافي" . ويظل الفص المخي الأيسر قائماً

بإرسال واستقبال الإشعاع الروحاني للغة من خلال الحواس الخمس حيث تتبوأر مخططات الصوت والصورة المحمولتين خلالها صوراً على قشرة المخ فتتمثل منطقة بروكا روحانية الأثر فتهيب بالعضلات والعصب الخاص بفعل الكلام والكتابة وتحمل إليهم الإشعاع الروحاني في شكل سيالات عصبية وعلى خط هذه الدائرة يتم السمع والفهم في ذات مساحة الفص الأيسر التي تكمن فيها منابع المواهب واستديوهات الأخيلة وقادحات المهارات وموازين الأمور وحقائق الإدراك والتصرف وسمات الشخصية الذاتية.

لابد هنا من إلقاء إضاءة خلفية حول اللغة والكلام. وللتمييز بين المصطلحات المتداولة في هذا المجال لزم أن نحرر المفاهيم ونبين المدلول:

فعلم اللغة كما هو معروف لا يدرس لغة معينة وإنما يشمل كل ظواهر الكلام الإنساني، أياً كان مجتمعه ومتى كان. و هو يختلف عن فقه اللغة، الذي يختص كما هو متعارف بتفاصيل لغة بعينها.

لقد أصبح علم اللغة يقوم بذاته على أنه مادة محسوسة تدرس كما هي موازية لمواد العلوم الأخرى، مع أنَّ اللغويين يرون أن علمهم يتطلب الاستعانة بعدد من العلوم كالتاريخ والجغرافيا وعلم النفس وعلم الاجتماع العام وعلم وظائف الأعضاء وعلم التشريح، ولكنهم حرصوا على حدود الاستعانة فقط بهذه العلوم حذراً من ذوبان علم اللغة فيها وحرصاً على درس قضاياه وظواهره داخل مصطلح علم اللغة ووفقاً للقوانين التي يصل إليها اللغويون من استقصاء المادة اللغوية.

فوضعوا لذلك أربعة مستويات:

- صوتية
- صرفية
- نحوية
- دلالية

أما الصوتية عندهم فتختص بأصوات اللغة في حين أنَّ الصرفية تُعنى بالوحدات الصرفية والصيغ اللغوية، كما أن النحوية تبحث في التراكيب وعلاقاتها في الجملة وتبحث الدلالية في (علم المعنى) الذي يتناول المعاني ومشكلاتها.

وقد نشأت من تقسيم هذا المنهج وسائل مصاحبة محسوبة على علم اللغة كالبحث في ماهية اللغة ووظيفتها وبيئتها وطريقة جمع المادة اللغوية فأصبحت جزءاً من علم اللغة ثم اتسعت دائرة البحث والتفريع إلى مناهج موازية كالوصفي . للغة معينة في فترة معينة وكما هي مستعملة في مكان معين . وقد اتخذ هذا المنهج في ما بعد أساساً لمنهجين آخرين هما . التاريخي والمقارن. حيث يختص الأول بتاريخ وتطور اللغات وما يطرأ عليها من تغير مع الزمن.

ويدرس الآخر التقابلات المنتظمة بين لغتين أو أكثر في إطار عائلة لغوية ما، ويعتبر منهج المقارنة هذا وسيطاً لابد منه لتحليل خصوصيات ظواهر اللغات والتي لا يفلح عادة في تحليلها الوصفي ولا التاريخي...

أما في مجال دراسة ميكانيزم الكلام فإنَّ مجامع البحث العلمي والعلماء المعنيين بشأن التشريح وعلوم الفسيولوجي وتداخلاته مع علم النفس لا يزالون في الفص المخي الأيسر هذا يقلبون الأكف حيرة من تعقيده وغموضه أمام المنهج المادي للعلم الحديث ...

ربما نستطيع مبدئياً أنَّ نعتبر هذه الحيرة مفتاحاً لمعارف جديدة في علوم اللسانيات ولتأطير منهج إبستومولوجي بين علم النفس واللسانيات والمعارف الروحانية. وكما أن روح الإنسان مغلفة بهذا الجسد الذي حار الأطباء في دقة انتساج عناصره وخرائط كهربيته وعمل جزيئاته المعقدة، فإن روحانية اللغة تستتر وراء جسد من صوت ولفظ. تتسرب فيه بين الحرف والمحروف أرواح المعاني، نرى أثرها ولا نراها كأرواح الأحياء تماماً.

إننا نستخدم (ظاهرة) الكلام. لأجل الخطاب العادي في مكابدة البقاء. والتعايش فيما بيننا للفهم والتفاهم المعتاد لتسيير الحياة الدنيا ...

وهذه الغاية التي تبدو ضرورية وتعظم في تصورنا. وبرغم كل ما تحويه من لفائف الثقافة والمعارف والعلوم، يبدو غريباً أن نقول بأنها. ليست الغاية الأساس. من ظاهرة اللغة والكلام بين الناس. بل ربما يتفق السواد الأعظم من الخلق ضد من يصنف هذه الغاية في المرتبة الثانية .. ولكن .. فلنقل إنها مصعد مصصم لرفع الفيل ولكننا نستخدمه فقط لرفع الحصان ..

إذا حاولنا أن نرصد الطاقة والسعة المتاحة لحمل المعاني بين أغلفة اللغة والكلام. من خلال (ميكانيزم) العملية (المعملية) المعقدة التي يتم خلالها. بفعلها الروحاني هذا. يتبين لنا عدم التكافؤ بينها وبين الشئون الحياتية التي نستخدمها لأجلها في صراع البقاء والعيش حيث إنها كما هو واضح. أي هذه الشئون. غير مستوجبة لهذا القدر من عظمة روحانية اللغة.

لا مناص من أن نعترف بعدم التكافؤ بين الأداة والعمل الحياتي المطلق، فإذا كانت روحانية هذه اللغة ومغناطيسيتها صوب مراكز الفهم مخصصة فقط لخدمة بقائنا المادي .. إذن فكيف تعيش بقية الكائنات الحية الأخرى بلا لغة ودون كلام؟ الأمر كما يبدو أكبر من ذلك، بل وأكبر من متعتنا بما أترفنا فيه باستخدام خصائص هذه الظاهرة في الآداب والفنون والتنظير ..

إنَّ الاستخدام الإلهي لروحانية اللغة الجوهر في خطاب السماء إلى الأرض. أرضية معرفية تتفق حولها الأديان على اختلافها، حيث إنَّ أهل الكتب المقدسة كل على حده يجزم بأن الكتاب الذي عنده إنما هو من عند الله كفاحا إلى نبيه أو بواسطة ملك، فهو يستيقن به سجلاً مادياً لوحي معنوي من عند الله، جاء لغوياً كلامياً، ولم يدع أحد منهم على اختلافهم أنَّ كتابه جاء في شكل طرود محملة بالمعاني المتجَسدة أو كحفنات ترابية أو قطرات ماء. بل لقد جاء الخطاب الإلهي في الكتب الأربعة عبر قناة جوهر الروح اللغوي منساباً في التوراة والإنجيل والزبور والفرقان متسقاً واحد الدعوة، واحد الوعد والوعيد، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً. وما نراه من خلاف واختلاف إنما

وقع بسبب تراكمات الشبهات حول ما وصل إلينا من التوراة والإنجيل والزبور وما رأينا والتمسنا من تضارب النسخ وتوازي خطوطها وكذلك بسبب التغيرات التاريخية المشهودة على سلالات وألسن لغات تلك النسخ ولكثرة اختلاف الناس عليها.

لذلك كله مجتمعاً نعتمد هنا على شواهد من القرآن الكريم لبـراءة لغته من التغير ولبـراءة نصه من الاختلاف ولبعده عن شبهة التحريف حسب الشواهد والمعطيات الواقعية المتجردة وحسب الدراسات التاريخية المتفقة على ذلك من المسلمين ومـن غير المسـلمين.

عليه فإننا من خلال هذه الدراسة الجديدة التأملية (من خلال المدلولات القرآنية) نتناول بشكل مختصر أغلفة اللفظ والصوت حول جوهر الروح اللغوي، وهي ليست محاولة تفسيرية ولكن فلنقل إنها استنباطات مستكملة لشروط الاستنباط حسب ما يشرطها منطق العقل المعاصر وحسب الرؤية الوسطية.

وقبل أن نتوغل في روحانية اللغة يلزمنا إلقاء المزيد من الضوء على مفهوم الروح والروحانية في المعرفة الإنسانية.

وليعلم القارئ أن الثقافة السمـعية فقط في عصرنا هذا يشـوبها كثير من التشويش والاستعجال مما يفوت كثيراً من المعاني على المتلقين .. فقد استعجل المتكلمون في ذلك استعجالاً سـرى في الذين نقلوا عنهم وترتب عليه فهم مغلوط لدى الكثيرين ممن هاجموا الحديث عن الروح معتقدين أن التعرض للحديث عنها محرم بنص القرآن، في حين أن نص الآية الكريمة يقول: "ويسألـونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا" وكما هو واضح أن نص الآية لا يشتمل على تحريم أو نهي يتعلق بالبحث والتفكر في شأن الروح.

والدراسات الروحانية في تاريخ العلوم الإنسانية قديمة . عربياً وعالمياً . كما أنها متطورة إلى جانب العلوم المادية تطوراً مضطرداً بل إنَّ هناك دراسات وسيطة بين علوم الروح وعلوم المادة برزت مؤخراً واستوفت شروطها علماً قائماً بذاته عند الباراسـايكولوجيين والمختصين في علم الهالة AURA والسيمياء والمنومين. فبالإضافة إلى الجمعيات الروحية القديمة في مصر والسـودان والمغرب كانت هناك جمعيات ومعاهد دولية كالاتحاد الوطني للروحيين في بريطانيا والذي تنضوي تحته الكليات والمؤسسات الروحية البريطانية كلها من أدنبره وكمبردج وأكسفورد و المعهد السيكولوجي لما وراء الـروح في باريس وبلجيكا.

ومعروف أن بروكسـل تعتبر مقراً للمعهد الدولي لما وراء الروح وهناك معاهد ومحافل في كل من ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا.

فالنفاذ الروحاني لأداة الكلام واللغة بعيد المدى في قرارة الإنسـان يستدر دموعه وضحكاته ويستدعي رشده وضلاله، فهو يتجاوز الهالة إلى الإهاب متغلغلاً في التلافيف والأنسجة إلـى العظم والنخاع، ألا ترى كيف يقشعر البدن من كلمة فتتحبب المسام ويقف الشعر ..

فهل يكون ذلك إلا بأثر روحاني مباشر؟ ..

لقد عبر على مر التاريخ العربي والإسلامي أعلام أفذاذ ومئات الألوف من اللغويين والمفسرين الذين تناولوا نصوص القرآن الكريم. ولكن ترتيب المشيئة الإلهية اقتضى أن تتقيد معارف كل فرد منهم بقيود عصره وملابساته ومن ثم تتقيد معالجاته التفسيرية بحدود المتاح له من المعارف . فلا يستطيع التوسع في تصور ملابسات الأزمنة القادمة وفي الوقت ذاته لا يشعر بغرابة دلالات نص ما . أمام معارف عصره . فيجتهد كل منهم في إيجاد المقاربات المعقولة لديه من خلال النص وهذا مظهر من مظاهر الإعجاز القرآني .

عليه فإن سريان استجداد المستجدات غير المتوقعة على نسق يقرب فهم النص القديم . تدرجياً مع الزمن . لا شك يؤكد حركة القومية الإلهية في كشف مفارقات غيبيات مذهلة ويقرب فهم الإشارات القرآنية القديمة إليها كما في قوله تعالى: (أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم) "النمل" وصيغة المعنى ولغتها في الآية الكريمة تؤكِّد بوضوح إمكان رؤية الدابة واستماع كلامها لكل الذين وقع عليهم القول أينما كانوا ..

فهل سيكون ذلك بوقوفهم جميعاً في صحن ساحة واحدة فتطلع عليهم الدابة من منصتها؟ ثم تكلمهم بل وتختم كما في الحديث على الوجوه؟

عبر مفسرو العصور الإسلامية الأولى على هذه الآية . لأنهم لم يتصوروا ما سيحدث بعدهم من التيسير الإلهي للتكنولوجيا الحديثة وما نُسمِّيه بثورة الاتصالات والبث الفضائي . و إلا لتمكنوا من تفسير ضمير الجمع في (لهم) و(تكلمهم) ولأحصوا عدد القنوات التي ستنقل فعاليات خروجها على الهواء مباشرة وأسماء المصورين الذين سيتفننون في إبراز زوايا خلقها العجيب . ولتحدثوا عن خصائص الخلق في سرعة الحركة والانتقال لتبرير فعل الختم على الوجوه ..

كما فات على علماء التفسير . رغماً عنهم مثل هذه اللمحات . بسبب عدم ظهور فتوحات تكنولوجيا الاتصالات وقتها .. فات كذلك على أهل اللغة العربية عبر القرون الماضية . خاصية النفث الروحاني للغة . بسبب عدم ظهور فتوحات الفيزياء الكهرومغاطيسية ودراسة الهالات وتصويرها وتأثيرها . وإلا لأدركوا وأدرك المفسرون معهم دلالات الآيات الكريمة في سورة البقرة (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين) .. فهي تتحدث عن الدرس الأول للعقل البشري .. وقد كانت مادته الأسماء كلها وهي (لغة كلامية) . واللمحة اللغوية الفارقة فيها أن الضمير في قوله (كلها) قد تغير في قوله تعالى: (ثم عرضهم) ولم يقل ثم عرضها .. وكذلك كلمة (بأسماء هؤلاء) فهو من غير المعقول أن يكون المطلوب معرفته هو (أسماء الأسماء) .. و في هذا دليل دامغ على أن المادة المعرفية التي تلقاها آدم عليه السلام إنما كانت الأسماء وذواتها .. في عالم كله شهادة .. أي أنه لم يكن هناك داع لتقسيم الأسماء إلى ما دلَّ على معنى وما دلَّ على ذات .. فكلها بذوات ..

والذوات هذه حية بأرواحها ..

العطف والكره والحنان والجنة والنار والخوف والملك والشيطان والحب والتقوى والشجر والشهوة والراحة والسعادة والرهبة وكل المعارف .. والشاهد على حقية هذا الفهم وصحته ما ورد في روايات المعراج من مشاهدات نبينا الصادق الأمين محمد صلى الله عليه وآله وسلم . حيث رأى رأي العين ما نعده من أسماء المعاني كالكلمة التي تخرج من فم قائلها ثم تكبر فتصبح ثوراً فلا يستطيع إرجاعها .. وكآكلي أموال اليتامى وغيرها مما ورد في روايات المعراج.

إن مدلولات اللغة كلها لذوات أخفى الله تعالى هيئات شخوصها رحمة بنا سواء بردها إلى الغيب أو بتحجيم أدوات إدراكنا لها أو بإلقاء غطاء معنوي يكشف عندما يصير البصر حديداً إذا احتضر ابن آدم حيث يرى من حوله من بشر وجن وملك ومعان يدل على ذلك مع الشواهد القرآنية الأخرى . قوله صلى الله عليه وآله وسلم ما معناه إنَّ الله تعالى إذا فصل بين العباد يوم القيامة ودخل أهل الجنة الجنةَ وأهل النار النارَ يؤتى بالموت في هيئة خروف فيذبح بينهما وينادى يا أهل الجنة خلود فلا موت ويا أهل النار خلود فلا موت وعلى ذلك فقد رمز لكل من هذه الغيبيات والمعاني.

إنَّ دقة الاستخدام القرآني للمفردتين "كلام" و"نطق" تعرف "النطق" على أنه حد أدنى للتعبير وأنه جائز في حق كل شيء حسب ظرفه المحدد بما في ذلك الإنسان حيث يفهم من مدلول كلمة "نطق" شمولها للحركة بل حتى لإبداء التجاوب (بالنفث الأثيري وتخاطره غير المرئي) أو الإشارة أو بالنظر أو الهمهمة أو الأنين أو الرمز بما في ذلك أصوات الحيوان والطير والهوام وكل شيء محتمل، حيث إنَّ النطق على هذا التعريف.. لا يشترط اللغة فهو أقل درجة من درجات القول والكلام في حين أنَّ الاستخدام القرآني لمادة "كلم" بمعناها المباشر . لم يرد في كافة نصوص إلا في ما يكون بين الله عزَّ وجل وأنبيائه وما اصطفى من خلقه ثم بين الناس فحسب باستثناء علامة الدابة أو تحدث الأرض بأخبارها والجلود في ظرف الآخرة. وهذا مخطط بياني لذلك:.

رقم الآية	السورة	النص	المعنى
١٦٤	النساء	وكلم الله موسى تكليما	
١٤٣	الأعراف	ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال ربي أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا.	
٥٤	يوسف	فلما كلمه قال إنك اليوم لدينا مكين آمين.	
١١١	الأنعام	ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا.	
٢٦	مريم	قالت إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا.	
٤١	آل عمران	قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا.	
١١٠	المائدة	إذ أيَّدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلا.	
١٠	مريم	قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا.	
٦٥	يس	اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون.	استخدام " التكليم " هنا غلب على استعمال النطق في هذا الموضوع خاصة لاقترانه بضمير الذات العلية حيث يبدو كالفعل التداولي بين طرفين وحيث إنه استحق استعمال كلمة "نطق" بسبب شيئية الأيدي إلا أنه رفع إلى مستوى مادة كلم بسبب هذا الاتصال اللغوي.
٨٢	النمل	وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم أن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون.	
١٠٨	المؤمنون	قال اخسئوا فيها ولا تكلمون.	
٢٩	مريم	قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبيا.	
٤٦	آل عمران	وتكلم الناس في المهد وكهلا ومن الصالحين	
١١٨	البقرة	وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية.	

٥١	الشــورى	وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب.	
١٧٤	البـقرة	ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم.	
٧٧	آل عمـران	ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم.	
١٤٨	الأعـراف	ألم يرد أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا.	
٣١	الـرعد	ولو أن قرآناً سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى .	
١٠٥	هــود	يوم يأت لا تكلم نفس إلا بإذنه.	
١٦	النـور	ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا.	
٣٥	الـروم	أن أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون.	
٣٨	النبــأ	لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا.	
٧٥	البــقرة	وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه.	
٦	التـوبة	وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله.	
١٥	الــفتح	يريدون أن يبدلوا كلام الله.	
١١٤	الأعـراف	إنــي اصـطفـيـتـك عـلـى الـنـاس برسالاتي وبكلامي.	
٩٢	الصــافات	فقال ألا تأكلون ما لكم لا تنطقون .	
٢٣	الــذاريات	السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون.	
٦٢	المـؤمنون	ولدينا كتاب ينطق بالحق وهـم لا يظلمون.	
٢٩	الجــاثية	هذا كتابنا ينطق عليكم بالحــق.	
٣٠	النجـم	مـا ضـل صـاحبكم ومـا غـوى وما ينطق عن الهوى.	
٦٣	الأنــبياء	قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون.	
٦٥	الأنــبياء	ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون.	
٨٥	النــمل	ووقع القول عليهم بما ظلموا فهم لا ينطقون .	
٣٥	المـرسلات	هـذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون.	
٢١	فصـلـت	قالوا أنطقنا الله الـذي أنطق كل شيء.	
١٦	النــمل	وقـال يـا أيها الـنـاس علمنا منطق الطير.	

إذن فالكلام يتميز عن النطق بتحرك اللسان وعضلات وأعضاء النطق حركات متلازمة مع جريان وانحباسات النفس بالصوت من الجوف والخيشوم، ونعني بأعضاء النطق كلاً من اللسان واللهويين وشجرة الأسنان والحلق والحنجرة والشفتين وأعلى الصدر وما اتصل بهم من أعصاب وعضلات وهي المواضع التي يباشرها التنبيه من بروكا و ورنيكا.

أما حدوث فعل الكلام بهذه الحركات المتلازمة المتزامنة فقد أمكن تحديده ومن ثم تعريفه بدقة بالنسبة للغة العربية وحدها دون غيرها.

ويتضح هذا في الفرق الواضح بين علم التجويد في العربية وعلم الـ "الفنتكس" الإنجليزي حيث يدرس الأول مخارج الحروف ومناطق التماس بين اللسان وما حوله من أعضاء النطق دراسة تحدد منشأ وصفة الحرف الصوتي اللازمة والعارضة بينما لا يتجاوز علم الفنتكس سياقية و موسيقية الصوت بعد خروجه دون تحديد قاعدة دائماً للقياس عليها في معظم الحروف تماماً كما لو كانت دراسة لأصوات غير بشرية لذلك نجد في أمهات المراجع اللغوية اتفاقا على تعريف الكلام بأنه تآلف من حروف وكلمات عربية وأن كل ما سواه همهمة كهمهمة الأعاجم.

إذن فاللغة وسيلة إلى غاية أسمى من التعايش الحياتي في صراع البقاء، وسيلة إلى غاية ذات صلة روحانية من جنس مواصفاتها تؤكد بكل موضوعية أنَّ الله عزَّ وجل قدر إيجاد هذه الظاهرة بهذه المواصفات تهيئة لاستخدامها عبر (قناة روحانية هي الأخرى) لخطابه المقدس إلى العقل البشري .. والعقل البشري (تجاوزاً لخلاف التشيىء والإطلاق) إنما هو تلك القناة. فهو ظاهرة روحانية تمثل جوهرة التكريم الإلهي للإنسان لا يختلف حول ذلك اثنان.

إصـــــــدارات مـجـلـة الـتـنـويـر



التنوير

دورية - علمية - ثقافية - مُحَكَّمة - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

العرب والمسلمون في مرحلة الانفجار المعرفي
دكتور/المنصف وناس

الأثر الغيبي في حركة الواقع
أستاذ/محمد أبو القاسم حاج حمد

الحوار الإسلامي المسيحي في السودان
دكتور/إبراهيم محمد زين

ملاحظات أولية على مجتمع المعرفة في الوطن العربي
دكتور/ بهاء الدين مكاوي

السودان ومجتمع المعلومات «التحديات والرهانات»
أستاذ/أحمد ابراهيم جردة

آفاق التنسيق بين الجامعات والمنظمات العلمية الإسلامية
دكتور/ أبوبكر محمد احمد

معالم الازمة الاتصالية في منظومة مجتمع المعرفة
أستاذ/ محمد بابكر العوض

قراءة في تقرير التنمية الانسانية العربية ٢٠٠٢م
دكتور/ عثمان سراج الدين

التنمية البشرية وتشغيل الخريجين الجامعيين في السودان
دكتور/ ناجي محمد حامد

العولمة والدين «دراسة وصفية تحليلية عن الاديان والعولمة»
دكتور/يوسف حمد محمد الاطرش

مركز التنوير المعرفي

العدد الرابع - ديسمبر ٢٠٠٧م

التنوير

دورية - علمية - ثقافية - مُحَكَّمة - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

العولمة كظاهرة إسلامية.. دراسة لمنافع ومخاطر العولمة على العالم الإسلامي
دكتور/ حمد عمر حاوي

سيادة الدولة القومية في ظل العولمة
دكتور/ عبد اللطيف البوني

انعكاسات التحولات الاقتصادية على المسلمين
دكتور/ المعز لله صالح أحمد

العولمة بين رغبات الدول الكبرى وعجز الدول النامية
دكتور/ أبو بكر هويدي

تدريس العلوم في ظل تحديات العولمة بين التعريب والتغريب
بروفسير/ علي الطاهر شرف الدين

السياسات الثقافية للأمم في إطار العولمة
دكتور/ سليمان يحى

الحضارة المعاصرة صفاتها وزوالها
دكتور/ رحمه عثمان

النظرية الفلسفية لمشروع العولمة ومنطق عالمية الرسالة الخاتمة
دكتور/ وائل أحمد خليل

الدين والعولمة - الإسلام والمسيحية واتجاهات الوعي بالعولمة
دكتور/ طارق أحمد عثمان

العولمة السياسية الاقتصادية والاجتماعية كنظام أساسي
بروفسير/ عبد المجيد النجار





دورية - علمية - ثقافية - مُحَكَّمة - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

التنوير كمنهجية معرفية بديلة
د. حمد عمر حاوي

نحو قواعد منهجية للتنوير المعاصر
د. وائل أحمد خليل

مفهوم التنوير بين الفكر الإسلامي والفلسفة الغربية
د. صبري محمد خليل

مفهوم التنوير المعرفي
د. جمال الدين عبد العزيز الشريف
الأستاذ/ محمد بابكر العوض

أصول الفكر السياسي الإسلامي
د. محمد مجذوب محمد صالح

إشكالية مفهوم الثقافة
الأستاذة/ مها عبد الله سلامة

قراءة في أفكار على عزت بيغوفيتش
د. عصمت محمود

مشروع النهضة بين هزيمة التاريخ والعقل والواقع
الأستاذ/ أبو بكر هويدى





دورية - علمية - ثقافية - محكمة - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

الظاهرة الاسرائيلية وفق منهج جدلية الغيب والإنسان والطبيعة
الأستاذ محمد أبوالقاسم حاج حمد

علم الإجتماع في الوطن العربي (الواقع والطموح)
دكتور/ خليل عبدالله المدني

الرؤية القرآنية لحركة التاريخ في علاقتها بالتغيير الإجتماعي
دكتوره/ أماني محمود

التعالي كمصدر للتاريخانية ومسألة تأليه العقل في الفكر الغربي
الأستاذ /غسان علي عثمان

العلاقة بين الحضارات من منظور الفيزياء
الأستاذ /محمد وليد أحمد

نحو برنامج للبحث العلمي في إسلام العلوم
بروفيسور /محمد الحسن بريمة

مقاربات حول منهجية دراسة الإنسان والمجتمع
دكتور/ محمد عبد الله النقرابي

حوار من التراث لأبي حيان التوحيدي
تقديم دكتور/ وائل أحمد خليل

منهجية علم الإجتماع وأطره النظرية من منظور إسلام المعرفة
دكتور/ طارق الصادق عبد السلام

منهج دراسة الحالة عند المسلمين
الأستاذ/ خالد علي خطاب





دورية - علمية - ثقافية - مُحَّكمةَ
تصدر عن مركز التنوير المعرفي - العدد السادس أبريل ٢٠٠٩م

■ أوراق بحثية

■ أوراق نقاش

■ حوارات ومحاضرات





أهداف المركز :

• إنتاج العلم القائم على مرجعية الوحي في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية.
• تطوير الدراسات المنهجية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية.
• المساهمة في دراسة وتحليل القضايا المعاصرة النظرية والتطبيقية التي تهم السودان وعلى المستوى الإقليمي والدولي ووضع تصوّر لفهمها والتعامل معها.
• تنمية المجتمع ورفع مستواه الفكري ووعيه والتعامل المباشر مع احتياجاته وهمومه وقضاياه وربط البحث العلمي بحاجات المجتمع.
• العمل على بناء مجتمع المعرفة الواعي بقضاياه والمستنير بأفكاره وثقافته.

الاشتراك السنوي :

- الأفراد : في أقطار الوطن العربي (٦٠ دولار أمريكيا) ، وفي البلدان الأوروبية (٨٠ دولار أمريكيا)،وفي أمريكا وجميع البلدان العالمية الأخرى (٩٠ دولارا أمريكيا).
- المؤسسات: في أقطار الوطن العربي (١٠٠ دولار أمريكي)، وخارج الوطن العربي (١٢٠ دولارا أمريكيا). (تسلم عشرة نسخ كحد أدنى).

الاشتراك لمدى الحياة:

- الأفراد: ٥٠٠ دولار أمريكي.
- المؤسسات. ٧٥٠ دولارا أمريكيا.

تدفع اشتراكات الأفراد مقدما:

(١) إما بتحويل لأمر المركز مباشرة مسحوب على أحد المصارف في السودان.
(٢) أو بشيك إلى العنوان التالي : مركز التنوير المعرفي رقم الحساب ٥١٠١٠٠٥٤٩١٠ البنك السوداني الفرنسي / فرع الخرطوم (٢) .

الخرطوم اركويت – الجزء الجنوبي الشرقي من الساحة الخضراء تلفون:٠١٢٢١٦٠٢٨٠
www.tanweer.sd

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة العدد

العود إلى الحديث عن قضايا الأخلاق والأخلاقيات، في مجالات النشاط الإنساني المختلفة في الآونة الأخيرة، هو عودٌ بعد قطيعة نظرية في مجالِ العلوم الاجتماعية التي أرادت أن تكون وضعية لا قيمية. فقد كان القرن العشرين قرناً حاول الإنسان الغربي المعاصر فيه أن يعيد النظر في كثير من الثوابت المتعلقة بالمجتمع والتاريخ والإنسان، إلى درجة أن بدأ البعض يتنبأ بعصر "ما بعد الإنسانية". إلا أن الأحداث المأساوية التي عاشها العالم الغربي ومداراته المختلفة في أصقاع العالم نزعت الكثير من الثوابت التي تبلورت في القرون القليلة الماضية فيما يتعلق بمشاريع إعادة صياغة منظومات قيمية حديثة، وإعادة تأسيس برامج فلسفية وروحية وأيديولوجية أو سياسية لم تكن الأخلاق جزءاً من همومها ولا مشاغلها.

كما أن أزمة القيم التي يتم تداولها حالياً، لا تشمل فقط الأطر الأخلاقية التقليدية، وإنما القيم العلمانية أيضاً، والتي سعت لأن تكون بديلاً لقيم الدين (كالعلم، التقدم، تحرير الشعوب، والمثل الإنسانية... إلخ).

فاختصار ما ينبغي أنَ يكون فيما هو كائن خنق الخيال والإبداع الإنساني في دائرة مادية ضيقة. ومن ثم فإنه ومع تطوُّر التقنية لم يكتسب الإنسان يقيناً أفضل في المستقبل، وإنما أصبح هذا المستقبل أكثر ضبابية. فما هي مآلات الثورة الجينية مثلا في مستقبل الكائن الإنساني؟

وإذا كانت الأخلاق هي المرشد العملي للحياة وهي التي تشكل القواعد والمفاهيم الرئيسَة لجوانب النشاط الإنساني المختلفة، فكيف يمكن للإنسان أن يعيش حياته في ظل (لا ثوابت- أخلاقية)؟

يعبر (كويشيرو ماتسورا)، الأمين العام لمنظمة اليونسكو، عن هذه الضبابية الأخلاقية للكتاب الذي أصدرته منظمته عن مستقبل القيم بقوله: (هنالك فكرة شائعة جدا بأننا نجتاز اليوم أزمة قيم). ويخشى كثير من المراقبين انحطاط كل ما يعطي معنىً عميقاً لأعمالنا ولحياتنا، فيعزون هذا التراجع إلى ازدهار العولمة التي تحصر اهتمامها بالتطور التقني، وبالتالي تبدو مغرقة في مادية تخلو من أي روح، وغير قادرة على توجيه أعمالنا، ولا تقيم أي وزن للقيم.

كيف وصلنا إلى ما نحن عليه؟ فمنذ فجر الحداثة، أيام النهضة، ثم في عصر التنوير، نشأت مقولتان أخلاقيتان حلت الواحدة مكان الأخرى، فحددتا معالم الطريق للعولمة؛ الأولى تمثلت بالكلية والمثل المطلقة، والثانية بالتعددية، وتنوع الممارسات. وقد شكل ذلك إلى حد ما بوصلة أخلاقية، ولكن ما إن وصلنا إلى تخوم عالم مُعَوْلَم حتى فقدنا الوسائل لاستكشاف تعقيداته، ذاك أن العولمة أرضية بغاية الجدة، صارتً معها وسائل إبحارنا القديمة قاصرة.

إن الواقع الماثل الذي أنتجته تصورات الإنسان المادي برؤاه الوضعية الصارمة، أصبح الإنسان، إلى جانبه، لا يمكنه أن يسيطر على كثير من معطياته، ولم تعد تلك البوصلة الأخلاقيَة التي شكلتها هذه التصورات والتي طرح فيها ذلك الإنسان المادي جانباً من كل ارتباطاته الأخلاقية (التقليدية) بقادرة على استكشاف وتوجيه كل جوانب

هذا الواقع.

من جهة أخرى فإن محاولة الحضارة الغربية الماثلة الآن فرض معايير أخلاقية كلية وضوابط قياسية واحدة للنشاط الإنساني تجعل من أيِّ أزمة طارئة؛ اقتصادية كانت أو معرفية أو سياسية أو غيرها، تتّسع وتتمدّد على مساحات واسعة من العالم وتنشيء في حركتها هذه أزمات وتوتّرات أخرى يصيب رشاشها كل أعضاء الأسرة الكونية الغالب منهم والمغلوب على أمره.

كثير من الباحثين في العلوم المختلفة يرون أننا نشهد الآن مخاضاً لعالم جديد قد لا نلم بملامحه ولا تفاصيل سحنته القادمة، ولكن من الواضح أن الكثير مما كان يُعتبر من الثوابت في العلم لم يعد هكذا، مع تقدم العلوم وتوسع البحث فيها، والكثير من المسلمات لم تعد كذلك. فالحدود بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، مثلاً، ما عادت حدوداً سميكة عازلة: فالنظرة الميكانيكية، النيوتونية (نسبة إلى نيوتن) للعالم لم يعد بمقدورها أن تفسِّر الكثير من الوقائع مما دفع البعض للحديث عن ثورة علمية جديدة.

اهتزاز الكثير من هذه الثوابت شكل طرفاً من الأزمة الأخلاقية التي كثر الحديث عنها في الآونة الأخيرة. مقولة (نهاية التاريخ) عفّى عليها الزمن سريعاً وفقدت صدقيتها، وأصبح البحث عن قيم جديدة هو جزءاً من البحث عن ملامح القادم مستقبلاً. إلا أن البحث في الإطار المعرفي الذي أفرز الأزمة المعاشة ذاته –تماماً كما أدى إلى نجاحات واسعة في مجال التطور التقني– لا يغني كثيراً: إذ إن هذا التطور التقني خرج بالفعل من عباءة تلك المنظومة الفكرية ـ القيمية التي دفعت به ابتداءً وأصبح له استقلاليته وإطاره القيمي والأخلاقي الخاص الذي يدفع بالإنسان إلى هامش الفعل الأخلاقي، ويضعف من قدرته على التحكم والتوجيه على هذا المستوى الأخلاقي.

ومن ثم أصبح الحديث عما كان يعتبر من المحرمات في دائرة العلم، سابقاً، جائزاً بل يتم تشجيعه من جانب مؤسسات البحث التي تعتبر محافظة (ومحترمة): إنه تعبير آخر عن حالة قلق فكري يمثل جانباً آخر من جوانب الأزمة الأخلاقية التي يدور الحديث عنها.

لقد تعود العالم اللاغربي أن يكون متلقياً أكثر من كونه مساهماً في تشكيل الحاضر، فهل يمكنه أن يسهم بصورة أكثر فعالية في تشكيل المستقبل الذي تتشكل بعض من ملامحه الآن؟.

إن البحث عن المعنى والقيم والأخلاق هو بحث عن الدين الذي طرحه الإنسان المعاصر جانباً ليقف وحده في مواجهة كون يتمدد باستمرار، لم يستطع هذا الإنسان أن يتصالح معه وفق إطار معرفي أوسع وأشمل للدين فيه دور كبير. ولعله من الواضح أنه إذا كان الدين مبعداً في تشكيل الأطر المعرفية السابقة، فلن يكون كذلك في إعادة التشكيل القادم.

إن طرح القضايا المتعلقة بإشكالية الأخلاقيات كمحور رئيس في هذا العدد من مجلة (التنوير) محاولة للإسهام في تعاطينا بعضاً من جوانب هذا الموضوع ودعوة للبحث فيه.

رئيس التحرير

دور الأخلاق في السياسة والعلاقات الدولية

* د.عبد المنعم محمد صالح
* رئيس قسم العلوم السياسية
جامعة أم درمان الإسلامية

تمهيد:

تعني كلمة الأخلاق في اللغة العربية المحبة والطبع والمروءة والدين، ومعيار الأخلاق عند البرجماتية Pragmatic هو ما يحقق النفع والنجاح، أما جون ستيوارت مل فذهب إلى أن الشيء الخلقي هو ما يحقق اللذة والسعادة لأكبر عدد من الناس، ومن أفضل التعريفات ما ذكره أرسطو (إن الفضيلة وسط بين إفراط وتفريط كليهما رذيلة). [١]

الأخلاق الدولية تعني مجموعة المباديء التي يمليها الضمير الإنساني ويؤازرها الرأي العام العالمي، والتي جعل منها قاعدة من قواعد العلاقات الدولية. وهذه المباديء وإن لم تكن تجمعها نصوص قانونية إلا أن الإخلال بها يثير الرأي العام على الدولة المخلّة كما يعرض مصالحها وكرامتها للإساءة.

إذا كانت السياسة في تعريفها البسيط طرائق قيادة الجماعة البشرية وأساليب تدبير شؤونها لما يعتقد أنه خيرها ومنفعتها، فالأخلاق هي مجموعة القيم والمثل الموجهة للسلوك البشري نحو ما يعتقد أيضاً أنه خير وتجنب ما ينظر إليه على أنه شر، وكلتاهما؛ السياسة والأخلاق، تستهدفان تمليك الناس رؤية مسبّقة تجعل لحياتهم هدفاً ومعنى، وبالتالي تلتقيان على الدعوة لبناء نمط معين من المباديء والعلاقات الإنسانية والذود عنهما، لكن تفترقان في أن طابع المباديء والعلاقات التي تعالجها السياسة تختلف نوعياً عن تلك التي تتناولها الأخلاق تصل إلى حد التعارض عند مكيافيللي الذي يغلّب السياسة على الأخلاق في كتابه (الأمير)، ليظهر السلوك المكيافيللي كما لو أنه يتنكر صراحة لجميع الفضائل الأخلاقية حين يبرر استعمال كل الوسائل لتحقيق الغايات السياسية!.

وتحدد الأخلاق، بعبارات الخير والشر، نيات وأفعال وأعمال فرد معين بذاته، أو في علاقته مع أفراد آخرين، فهي مجموعة -أحيانا متماسكة وأحيانا أخرى مجتمعة فقط- من التقاليد والعادات والطبائع وطرق العيش والأحاسيس والآراء المكتسبة والأعمال المنجزة.

لا يقصد إذاً بالأخلاق في ميدان السياسة حزمة القيم الشائعة عن الصدق والوفاء والشجاعة -على أهمية هذه القيم وضرورتها في العمل السياسي النظيف- بل أساساً تلك العلاقة الشائكة والمعقدة بين الهدف السياسي والوسائل المفضية إليه. أو بمعنى آخر ماهية التحديات والمعايير الأخلاقية التي تعترض أصحاب غاية سياسية عند اختيارهم وسيلة نضال ورفض أخرى، أتستند هذه المعايير إلى محتوى الغاية؟ أم إلى طابع الأساليب؟ أم إلى القيم

١. الطاهر أحمد الزاوي، ترتيب القاموس المحيط، ج١، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٥م، ص١٠٠.

الإنسانية العامة؟.

يحتل موضوع التزام الدول بقواعد الأخلاق في العلاقات الدولية وتقيُّدها بالسلوك الأخلاقي، الذي تراعى فيه اعتبارات العدل والصواب في مجال السياسة الدولية اهتمام الكثير من الباحثين منذ أمد بعيد مما أدى إلى اختلاف الآراء، واحتدام الجدل بين علماء السياسة، في العصر الحديث، فانقسموا حياله إلى فريقين:

مؤيد ومعارض، فالفريق المؤيد، يرى ضرورة التزام الدولة بقواعد الأخلاق، في تعاملها مع الدول الأخرى، بغض النظر عن النتائج التي تعود عليها من جراء هذا الالتزام، سواء أكانت تلك النتائج في صالحها أم في غيره. بينما يرى الفريق المعارض، عدم التزام الدولة بتلك القواعد إذا كان ذلك الالتزام يهدد مصالحها ويعرضها للخطر. ويعتبر موضوع التزام الدولة بقواعد الأخلاق أو عدمه من أعقد المشاكل السياسية المعاصرة التي تعترض سبيل الدول في سياق علاقاتها مع بعضها البعض، والسلوك الذي يتوجب على كل منها اتباعه بصورة سليمة تضمن العدل والموضوعية للطرفين، كلما كان ذلك في حدود المستطاع. وعلى هذا الأساس، يمكننا القول إن اتباع القوانين الأخلاقية في التعامل الدولي، من أهم العوامل التي تجنب الدول الكثير من مشاكل الخصومات والصراعات والحروب، وتمهد الجو لإظهار حسن النيات والاحترام المتبادل بين الشعوب، وإبعاد شبح الحروب.

وعلى أية حال، فإن المسألة الأخلاقية في السياسة الدولية مسألة قديمة وحديثة في الوقت نفسه، يجدر بعلماء السياسة وذوي الاختصاص من الباحثين، بذل أقصى ما يمكنهم من جهد لإيجاد طرق للتوفيق بين ما يسمى عادة بالواقعية في السياسة الدولية، التي تتبناها الدول التي تسعى من جانب واحد لاكتساب القوة وتحقيق منافعها الذاتية تطبيقاً للنهج الواقعي في علاقاتها الدولية، وبين الذي يرى أن من المستحيل تطبيق النهج الأخلاقي في سلوك الدولة في الشؤون الدولية، في الوقت الذي يفترض فيه وضع خاص للدولة، يختلف اختلافاً كبيراً عن أخلاق الأفراد أو الجماعات داخل الدولة الواحدة نفسها، وإن هذه النظرة التي أخذت بها الدول زمناً طويلاً تعتبر وصمة في السياسة الدولية، ويتضح حالياً أن هذه النظرة الموسومة بالواقعية تتناقض كل التناقض مع تلك السياسة التي تتبنى المسألة الأخلاقية التي ترى أن الذين يقودون الدول ما هم إلا كائنات إنسانية، تؤثر أفعالهم وتصرفاتهم في كائنات إنسانية أخرى، سواء أكانت تلك الكائنات داخل الدولة نفسها أم خارجها. لذا تصبح اعتبارات الخير والشر والصواب والخطأ، على هذا الأساس، مشروعة وحتمية لا مفر منها في العلاقات بين الدول، وهذا يتطلب بما لا يقبل الشك إيجاد توفيق بين الأخلاق والسياسة الدولية، الأمر الذي لن يكون سهلاً ميسراً على معتنقي القوانين والقواعد الأخلاقية المختلفة، حتى وإن انضم تحت لوائهم ذوو الأفكار والآراء الحرة المتطرفة. إن كثيراً

من العلماء يرون، أن المسألة الأخلاقية في العلاقات الدولية تشتمل على قضيتين أساسيتين كانتا موضع جدلٍ ونقاش بين المتخصصين وذوي الرأي في السياسة الدولية منذ أمد طويل، هما:

أولاً: هل يوجد إمكان لزعماء الدول أن يختاروا تطبيق قوانين الأخلاق في العلاقات الدولية؟.

ثانيا: لو فرض وجود إمكان لتطبيق القوانين الأخلاقية في العلاقات الدولية، فما هي حدود هذا التطبيق؟

تظهر في الموضوع معضلة لا يمكن تجاوزها، هي الأخرى تعوق تطبيق قوانين الأخلاق في العلاقات الدولية، ألا وهي عدم وجود قانون أخلاقي موحد بين الدول، لكي يطبق في العلاقات الدولية. وكان الفقه القانوني التقليدي يصف سيادة الدولة بأنها سيادة مطلقة، بمعنى عدم خضوع الدولة سواء في الداخل أم في الخارج، لأي قيود تحد من سيادتها سوى إرادتها هي، غير أن وصف السيادة التي هي خاصة لسلطة الدولة بأنها (مطلقة) يؤدي إلى عدم احترام الدولة للقواعد القانونية والمبادئ الأخلاقية والحقوق الإنسانية سواء في علاقتها مع الأفراد في داخل حدودها أو في تعاملها مع الدول الأخرى على الصعيد العالمي، لهذا فإن سيادة الدولة توصف في الوقت الحاضر بأنها مقيدة وليست مطلقة، بمعنى أنها مقيدة باحترام الحقوق والحريات العامة وسيادة القانون في الداخل ومراعاة حقوق ومصالح الدول الأخرى والتقيد بالالتزامات والتعهدات الدولية في الخارج، وهذا ما يميز الدولة الحديثة فهي دولة قانونية وليست دولة استبدادية، في حين أن خضوعها للقانون واحترام الحقوق والحريات العامة لا يعتبر انتقاصاً لسيادتها. هذا ولا بد من الإشارة إلى أن المقصود بسيادة الدولة الخارجية عدم خضوعها لأية دولة أو سلطة أجنبية، وتمتعها بالاستقلال الكامل في مواجهة باقي دول العالم، وتعاملها مع الجميع على قدم المساواة في التمتع بالحقوق والتقيد بالالتزامات الدولية. هذا مع العلم أن الأمر لا يقتصر على عدم وجود قانون أخلاقي واحد فقط، وإنما ليست هناك قاعدة أو وسيلة تقوم مقام ذلك القانون الموحد بصورة فعالة، فلا القانون الدولي ولا المنظمات الدولية يمكنهما أن يقوما مقام القانون الأخلاقي بتاتاً، لأن الذي يعين دور تلك المنظمات -على وجه التحديد- هو عدم تعارض القيم والمصالح بين أعضاء تلك المنظمات من جهة، والقانون الدولي من جهة أخرى.(٢)

يُلاحظ في الفترة الأخيرة حضور قوي وكثيف للأخلاق في السياسة الخارجية للدول والحكومات، وبات وجودها ملموساً في أذهان السياسيين الذين يلجأون إليها في العديد من المناسبات، إما لتبرير سياساتهم، أو لانتقاد توجهات خصومهم وتجريدها من الشرعية والمصداقية. والحقيقة أن دولاً قليلة لا تعتمد اليوم على المبادئ الأخلاقية، بشكل من الأشكال، لتوضيح

٢. سعيد زيداني، الديمقراطية، الليبرالية، ومفهوم الدولة المحايدة، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٧٩، ص١٦.

نظرتها للعالم ولتسويغ نهجها الدبلوماسي في التعامل مع القضايا العالمية الطارئة. ولأن تصور الدول والحكومات للعالم ورؤيتها لمصالحها الخاصة تختلف من دولة إلى أخرى، ما دامت كل واحدة منها تحمل تصوراً مختلفاً للعالم ورؤية ذاتية تنبع من مصالحها الوطنية الخاصة بها. لكن في الوقت الذي تُستحضر فيه المبادئ الأخلاقية لتمرير العديد من السياسات والدفاع عنها، يبقى الاختلاف قائماً بين جميع الفاعلين على الساحة الدولية لتحديد مفهوم واحد للأخلاق يحظى بقبول الجميع.[٣]

كيف إذن يمكن تفسير هذه المكانة الرفيعة التي باتت تحتلها الأخلاق في الأجندة الدولية؟ الواقع أن الاهتمام المتزايد للاعتبارات الأخلاقية من قبل الحكومات والدول هو نتيجة منطقية لتصاعد قوة وتأثير الرأي العام الشعبي في تحديد السياسة الخارجية. فقد أصبح تأمين رضا الرأي العام وقبوله لسياسات معينة أحد الرهانات الكبرى، سواء على الصعيد الداخلي المحلي، أو على الصعيد الدولي والعالمي. ولا يقتصر استرضاء الرأي العام على الدول الديمقراطية التي عادة ما تخشى نخبها الحاكمة من الإطاحة بها في الانتخابات وإمكان فقدانها للسلطة، بل يمتد الأمر أيضاً إلى الأنظمة الشمولية التي باتت معنية، هي الأخرى، بالرأي العام لبلورة سياستها الخارجية. وإذا كان الالتفاف على الرأي العام وتجاوزه ما يزال ممكناً في الدول غير الديمقراطية، إلا أن الثمن يبقى باهظاً والتكلفة السياسية غير مضمونة ما قد يهدد الاستقرار الداخلي ويعصف بالأنظمة الحاكمة. يُضاف إلى ذلك الصراع المحتدم حالياً على الصعيد العالمي لكسب ود الرأي العام الدولي في ظل عالم متشابك ومتداخل المصالح، لا سيما أن الأمر لم يعد قاصراً على الرأي العام الداخلي، بل تجاوزه إلى الرأي العام الدولي، فتراجع شعبية الأنظمة، أو الحكومات بسبب سياسات خارجية لا يستسيغها الرأي العام قد تأتي بنتائج سلبية، وقد تضطر النخب الحاكمة إلى دفع ثمنها غالياً سواء من خلال صناديق الاقتراع، أو عبر تهديد الاستقرار السياسي للدولة. واستشهادا على ذلك ما علينا سوى النظر إلى الانزعاج الذي شعرت به قطاعات عريضة من السياسيين الأمريكيين بسبب السياسة الخارجية للرئيس جورجد بوش التي يُخشى أنها أضعفت نفوذ واشنطن في العالم، وهزت الأسس الأخلاقية التي قامت عليها الولايات المتحدة.[٤]

القيم الأخلاقية من منظور سياسي:

ابتداءً من أفلاطون، مروراً بالرواقيين والفلاسفة الطبيعيين وحتى هوغو غروتيوس Grotius وجون لوك وإيمانويل كانط، كان التقليد العام هو الدفاع المستميت عن سيطرة الأخلاق على السياسة، إذ لم يتبادر إلى ذهن هؤلاء أن يوجد قانون للقضايا الخاصة إلى جانب قانون مخالف للقضايا العامة.[٥]

لممارسة هذه الأخلاق لاحظ أرسطو أنه من الضروري أن يعاد تشكيل

٣. خير الدين حسيب، الأخلاق في العلاقات الدولية، مجلة البيان، لندن، المنتدى الإسلامي، ٢٠٠٠م، ص٣٢.

٤. محمد الزياني أحمد، العلاقات الدولية بين الأخلاق والسياسة، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٣٧، ص١٣.

٥. د.محمد يوسف موسى، مباحث في فلسفة الأخلاق، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٧٥م، ص٣٤.

الإنسان الجيد ليكون مواطناً جيداً، وهذا لا يتم في نظره إلا في مجتمع جيد وفي ظل قوانينه. فوجود الدولة ضروري، حسب أرسطو وغيره، وضرورتها مرتبطة بالحياة الأخلاقية نفسها، لأن الدولة والمجتمع هما القاعدة التي يقوم عليها النشاط الحر والفعلي للأخلاق، وهما اللذان يخلقان للفرد هوية، فدون مجتمع أو دولة لا يكون للفرد وجود. [٦]

الأخلاق مسألة خصوصية تنطلق من الفرد، أما القيم التي تحدِّد أخلاق مجموعة فهي جماعية، الأولى مطلقة ولا تقبل أي خرق أو انتهاك، في حين تعد الأخلاق الجماعية نسبية ومتغيرة[٧]. أما السياسة فهي نظام مفروض من الخارج على مجموع الأفراد، هذا النظام يعد "خيراً مشتركاً" للمجموعة وشرطاً لوجودها وحياتها السلمية. والسلطة هي أولاً وقبل كل شيء حارسة الأخلاق، وفي نفس الوقت ملزمة باحترام الأخلاق الجماعية (أي المواقف الجماعية للمجتمع) والأخلاق الفردية. فالسياسة لها بعد جماعي، تصدر قواعد اجتماعية، وإن كانت مرتكزة على ضمائر فردية، والطابع الجماعي للسياسة يجعلها تكتسب فعالية اجتماعية لا يمكن أن تكتسبها الأخلاق [٨]، كون الأخلاق نفسها لا يمكن نقضها ولا تحتمل أية تسوية، فإما أن نكون أخلاقيين بصفة مطلقة وكاملة، أو لا نكون نهائياً.

وقد تم التمييز بوضوح بين الأخلاق والسياسة في القرن السابع عشر. ففي السابق كان دور الدولة ذا بعد أخلاقي، وبعدها أصبح ذا طبيعة منفعية، فكل ارتباط عميق بين الفرد والجماعة من أجل التحسين الأخلاقي –الفردي والجماعي– تمت القطيعة معه كلياً، فمفكر القرن السابع عشر لم يعد يؤمن بأن العدل هو أساس القانون الوضعي وشرعيته، بل في نظره لم توجد القوانين الموضوعة لحياة الجماعة والبنيات السياسية إلا لأهداف منفعية خاصة، فالدولة أفرغت من كل محتوى أخلاقي منذ الوقت الذي لم نعد نطالبها فيه بتحقيق القيمة الأخلاقية وهي "الخير المشترك"[٩]، وإنما تكوين جهاز خارجي ضروري لضمان حياة اجتماعية آمنة، بل هناك من لا يرى في السياسة سوى البحث عن استخدام القوة العامة الفاعلة لغرض وضع نظام مشترك أو الحفاظ عليه. فالسياسة تتعلق بالمظاهر الخارجية للوجود المشترك، وكل ما يحتفظ به الإنسان في داخله لا يهم السياسة في شيء [١٠]، إلا أن السياسة في جوهرها لا تنفصل عن هدفها الذي هو السلم والنظام السلمي.

إذا كانت الأخلاق تتميز عن السياسة في الطبيعة وفي الأهداف، فإنهما تختلفان كذلك في الوسائل. فالاقتناع بالأخلاق لا يمكن أن يكون ضمانة لسياسة فاعلة وفعالة، وهذا هو الاختلاف الذي يراه مكيافيلي بين أخلاق الاقتناع وأخلاق المسؤولية، إذ يبين بالخصوص أن الصدق والكرم والطيبة يمكن أن تفسد الأهداف السياسية. فكثيرا ما تؤدي الأخلاق المثالية إلى نتائج سيئة إن لم تكن مدمرة، كما أن قرارا سيئا من وجهة النظر الأخلاقية قد يعطي نتائج جيدة. [١١]

٦. محمد مصطفى بسيوني، الأخلاق بين الفكر والممارسة، الكويت، مكتبة الفلاح، ١٩٨٥م، ص٤٠.
٧. أحمد عبد المجيد، أضواء على الدبلوماسية، القاهرة الأنجلو المصرية ١٩٧٠م، ص٤٩.
٨. د.قباري محمد إسماعيل، قضايا علم الأخلاق، ط٢، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٨م، ص١٩.
٩. د.علي حسين الشامي، الدبلوماسية نشأتها وتطورها وقواعدها ونظم الحصانات والامتيازات الدبلوماسية، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٩٠م، ص٥٧.
١٠. أرسطو طاليس، الأخلاق، الكويت، وكالة المطبوعات ١٩٨٢م، ص٦٣.
١١. سعد الدين النعيمي، العلاقات بين الدول من منظور أخلاقي، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد١٧٣، ص١٨.

يلاحظ فروند Freund أن من يقصر تصوره لعلاقة الوسيلة بالهدف، في المجال السياسي، على الزاوية الأخلاقية فسيحكم على تفكيره بعدم الحركة وبالانغلاق في دائرة التعارض الدائم. "إذ لن يعمل إلا على رفض العالم أو لعنه، أو الزج به في ثورة"[١٢].

احترام النشاط السياسي اليومي للقواعد الأخلاقية ضروري وإن كان من أجل بقاء النظام على الأقل، إذ للأخلاق الأولوية في السياسة، وهي وسيلة عملها، إلا أن الإنسان الأخلاقي لا يحقق أخلاقياته الخاصة ما لم يتصرف سياسياً بقبوله لمنطق السياسة [١٣]، لأن الاكتفاء بالأخلاق وحدها وإبعاد كل اعتبار سياسي يعد أمرا مستحيلاً، ومن الوهم تحقيقه.

لقد عرف التاريخ حالة ابتعاد مجموعة من الأشخاص عن كل وجود سياسي، وأهم مثال ما عاشه أبيقور الذي يقول: "ينبغي أن نتحرر من سجن الأعمال السياسية"، و"من الحمق محاولة الاهتمام بإنقاذ اليونان والفوز بالأمجاد المدنية"، و"المجد الوحيد المرغوب فيه هو الحكمة". وهكذا عاش أتباع أبيقور حياة اجتماعية فيما بينهم كأصدقاء بعيدين عن حياة السياسة في مجتمعات ضيقة.

يمكن أن نلاحظ أن هذه المجتمعات، وإن استطاعت أن توجد بعيدا عن السياسة، حصرت نفسها في ظروف استثنائية لا تتلاءم مع الحياة الإنسانية العادية في مجتمع مصغر لا يضم إلا بعض الأفراد الذين تم اختيارهم، كونهم قادرين على التحكم في أنفسهم بأنفسهم، فحياة من هذا النوع لا تصلح للمجتمعات العادية ولمجموع الأفراد. يقول توماس هوبز: "العيش بدون سياسة هو وجود غير إنساني ولا أخلاقي ولا يطاق"، فالأخلاق لا تستطيع تنظيم حياة الأفراد دون تدخل من القانون لإلزامهم.

في هذا الإطار يتضح أن وجود الدولة يعني عدم قدرة الأشخاص على العيش بدون سلطة. يرى باروخ سبينوزا أن العقل ليس له سلطة فعالة على انفعالات الإنسان، هناك من يتبع نصائح عقله وهناك من لا يوليها أي اهتمام [١٤]. ما ينبغي التأكيد عليه، منذ البداية، هو عدم وجود فصل مطلق بين الأخلاق والسياسة، لأنه لا توجد قطيعة بين الحياة الداخلية للفرد ووجوده داخل المجتمع، فالسياسة تتوجه للذين لهم، وللذين ليست لهم، تصورات أخلاقية؛ هؤلاء الذين بطريقة واعية أو غير واعية يحددون اختياراتهم السياسية. وقد سبق لجان جاك روسو أن قال: "من يريد التعامل مع السياسة بعيداً عن الأخلاق أو العكس سوف لن يفهم شيئاً لا في الأولى ولا في الثانية"[١٥].

القول بالخضوع للمنطق السياسي لا يعني تجاهل أوامر الضمير الأخلاقي، وبالفعل "لا يوجد رجل سياسي ينعدم لديه كلية الضمير الأخلاقي، وإلا سيكف رجل السياسة عن أن يكون إنسانا"[١٦]. ففي الأدب السلطاني، يركز الأديب السلطاني في بحثه، عن أسباب دوام الملك وما يحول دون انهياره، على التزام السلطان بصفات خلقية معينة وسيره حسب قواعد سلوكية محددة تؤدي

١٢. فروند: نقلا عن: سمير كرم، أُسس الأخلاق الدولية، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٧٢، ص٢٣.
١٣. سليمان تقي الدين، تحولات المجتمع والسياسة، بيروت، دار الحداثة ١٩٩٢م، ص ٢٤٠.
١٤. سبينوزا: نقلا عن: عبد الحميد شرف الدين، الصراع الكبير بين الشرق والغرب، القاهرة، وكالة الأهرام للتوزيع ١٩٩٢م، ص٣٣.
١٥. سعاد الصباح، حقوق الإنسان في العالم المعاصر، القاهرة، دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع ١٩٩٧م، ص٢٧٣.
١٦. عبد الله عبد الدائم، العالم ومستقبل الثقافة العربية، المستقبل العربي، القاهرة، العدد ٢٢٢، ص١٧٦.

إلى استمرارية السلطة والمحافظة عليها، ومن الأخلاقيات التي يصيغها ابن رضوان مثلا هناك: "الحلم والصبر والكرم والجود"[١٧].

إلا أنه منذ مكيافيلي والعديد من المحللين يرون أنه ليس من الضروري أن تكون السياسة أخلاقية. غير أن مكيافيلي لم يضع قانوناً سياسياً دائماً يبين فيه للأمير كيف يكون سيئاً، وإنما أعطى الأولوية للسياسة من أجل وضع نظام مستقر، والسياسة بالنسبة له ليست فن البقاء في السلطة وإنما هي إقامة دولة أو مدينة. لقد قابل مكيافيلي بين الأخلاق والسياسة، ولكنه لم ينكر أبداً وجود الأخلاق.

صحيح أن مكيافيلي ينصح الأمير بأهمية التظاهر بامتلاك قيم أخلاقية بالمعنى التقليدي على أن يكون فعلاً متخلقاً، لأنه يعتقد جازماً أنه آجلاً أم عاجلاً سيضطر هذا الأمير، وللضرورة، إلى التخلي عن وعوده والعمل ضد الإنسان وضد الإنسانية وضد الدين؛ أي ضد كل القيم الأخلاقية، إلا أن استبعاده للأخلاق (المسيحية) كان لصالح أخلاق جديدة إنسانية بينت عن خطئه وأنّه بعيد عن (الأخلاق الحقيقية).

إن تحليل المبادىء العليا للسياسة، وخاصة تلك التي تنص على ضرورة وجود إنسان حر حتى توجد سياسة بالمعنى الحديث للكلمة، تبرز أن وجود فرد بهذه الصفة هو شرط أساسي في كل خطاب سياسي، ومن هنا يمكن استنتاج بعض النواهي المتمثلة في تحريم المسّ بكرامة وبشخص وبحرية الإنسان، هذه المحرمات هي التي تسيطر على الضمير الأخلاقي للمواطنين وكل مجتمع ينتهك هذه المحرمات يصبح غير مستقر سياسياً.[١٨] فهل ينبغي –إذن– القول إن أحد الأهداف النهائية للسياسة هو نشر الأخلاق؟.

يرى هوبز أنه "لا توجد أخلاق حيث لا توجد سياسة"[١٩]، لأن الوجود الأخلاقي عنده لا يبدأ إلا بالوجود السياسي، والسلطة السياسية التي تستطيع الإكراه بالقوة هي القادرة على فرض طابع الإلزام خارج مفاهيم الخير والشر، العدل والظلم، باختصار هي التي تضع القانون المتعلق بالنظام السياسي الذي تستمد منه الأخلاق[٢٠]، وهكذا فإنّ القانون هو الذي ينتج الأخلاق وليس العكس، والخير والشر كقيم أخلاقية يتم حكمها بالعدل والظلم كقيم سياسية. هذه القيم التي لا تنبع إلا من الملك وتأخذ شرعيتها من الطابع المطلق لسلطته، إذ هو مصدر القانون والأخلاق، وعنده توجد وحدة السياسة والأخلاق توافق القوة والعدل إلى جانب السلطة والحكمة، إلا أن هوبز سيتوصل في النهاية إلى أن السياسة وإن كانت فعالة مؤقتاً إلا أنها غير كافية لتأسيس الأخلاق لأنها لا تستطيع أن تحقق لا الرضا ولا الإقناع ولا الموافقة، ولا حتى التفاهم.

أما روسو فيؤكد أن "القانون لا ينظم الأخلاق فقط، وإنما هو الذي يخلقها، لأنه إذا ضعف التشريع انهارت الأخلاق"[٢١]، بمعنى أن السياسة لا تقضي على الأخلاق وإنما هي التي توجدها نظراً لعدم قيام أي نشاط سياسي أو اقتصادي

١٧. د.شعيب عبد اللّه، السياسة والأخلاق، مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، كلية الاقتصاد والتجارة والعلوم السياسية، العدد الأول ١٩٧٧م، ص٧٥.

١٨. رياض سليمان عواد، الاستكبار العالمي والماسونية، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٩٣، ص١٢٨.

١٩. هوبز: نقلا عن: مصطفى الفيلالي، حقوق الإنسان والمواثيق وإعلان المنظمات، المستقبل العربي، العدد٢٢٣، ١٩٩٧م، ص١٧.

٢٠. أحمد حسن عبداللّه، أمريكا والعروبة والإسلام، القاهرة، وكالة الأهرام للتوزيع، ١٩٩٢م، ص٥١.

٢١. روسو: نقلا عن: تيتارنكو، الأخلاق السياسية، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٠م، ص٧٤.

بمعزل عن الأخلاق. وهو الشيء الذي يؤكده كانط عندما يقول إنه "ينبغي أن لا ننتظر من الأخلاق أن تعطينا الدستور السياسي الجيد، وإنما على هذا الأخير أن يكوِّن الشعب تكويناً أخلاقياً... فدستور الدولة يقوم في نهاية المطاف على أخلاقية الشعب، وهذه الأخلاقية بدورها لا يمكن أن تجد جذوراً حقيقية لها إلا في دستور جيد". ولكن ما لم يستطع أن يهمله كانط هو أن فكرة الأخلاق والإرادة لا يمكن زرعها فينا بأمر خارجي، قد نجبر على القيام بعمل ما، ولكن لا يمكن أن نجبر على تحديد أهدافنا. وغالباً ما كان يعني هؤلاء المفكرون بالأخلاق، الأخلاق الجماعية وهي قواعد مخالفة للأخلاق الفردية، وإن كانت مقبولة من طرف أغلبية الأفراد وتندمج بدون أدنى صعوبة في قيمهم الفردية الخاصة. والقانون بصفة عامة هو انعكاس ونتيجة لهذه الأخلاق الجماعية، وإذا كانت هذه الأخلاق أقل وضوحاً من الأخلاق الفردية فإنها على العكس من ذلك أكثر إلزامية من القانون.

إن الادعاء بأنه يمكن تطبيق القواعد الأخلاقية المتداولة بين الأفراد على العلاقات بين الشعوب غير صحيح. فمن جهة، هذه القواعد تختلف من شعب لآخر، ومحاولة فرض أخلاق شعب على شعبٍ آخر يعد أعظم مظهر للهيمنة الثقافية. ثم من جهة أخرى، مهما كان أساس الأخلاق فهو نتاج لحقيقة سوسيولوجية خاصة [٢٢]. وفي هذا الإطار وعلى الصعيد الخارجي، فإن كل الدول متفقة على السير على نهج القواعد الأخلاقية وعلى إدانة الحرب (إدانة الإبادة، وجرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية)، ولا توجد دولة ملزمة بخوض حرب لا تقوم بتبريرها أمام الضمير العالمي، إلا أن هذا التبرير لا يعني أنها دولة أخلاقية. قد تحدد هذه الدولة أن من واجبها نشر السلم، لكنها لا تكون مستعدة أبداً لترجمة هذا الواجب إلى إلزام له قوة القانون [٢٣]، فغالبا ما تتجاوز هذه الدولة القواعد الأخلاقية والقانونية بلجوئها إلى "المصلحة العليا للدولة"، ويكون ذلك بتجاوز المبادىء الأخلاقية والحكم بما تقتضيه الظروف والضرورة التي تعد أقوى من المبادىء. فالسياسة باعتبارها فناً لوضع القوانين والإجراءات الملائمة للوصول إلى الأهداف المتوخاة تستخدم مجموعة من الوسائل الشرعية وغير الشرعية، فإلى جانب الشرعية والإقناع هناك القوة والعنف والحيلة والكذب... والاستعمال الواسع لمثل هذه الطرق اللاأخلاقية لم ترفضه الشعوب سواء القديمة أو الحديثة، وأكثر من ذلك الديمقراطيات الغربية التي تعتبر نفسها نموذج القيم والقانون تقبل بهذه الطرق وتلجأ إليها بالاعتماد على خدمات (المصالح الخاصة) التي تعمل خارج القواعد والقوانين العامة.

إن التصرف اللاأخلاقي للدول ثابت من الثوابت، سواء في السلم أو الحرب، ذلك أن مصالح الدولة غالباً ما يتم الدفاع عنها بالطرق المرفوضة من طرف الأخلاق الفردية؛ لهذا فعند التهديد بالحرب، أو خلال الحرب، تبرز في المجتمع ظاهرة تتمثل في التركيز على المبادىء الأخلاقية المتمثلة في

٢٢. شاكر حامد كريشان، الأخلاق والقانون الدولي، مجلة الوحدة، المغرب، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩٠م، العدد ٦٧، ص٦٥.

23. David.P. Newsom: Diplomacy and the American Democracy.Indian University Press. USA.1988. P.23

الرجوع إلى الهوية التاريخية وإلى التقاليد، ولكن إذا كانت الأخلاق مبدئياً غائبة عن العلاقات الدولية العادية، فإنه من الخطأ اعتبار القوى الأخلاقية الموجودة غير ذات اعتبار نسبياً، فهذه الأخيرة كانت دائماً عنصراً مهماً في علاقات القوة وفي العلاقات الخارجية. فتجاه سكان الدولة هناك طريقة عادية أثبتت فعاليتها، هي الاعتماد على الدين، وهو العامل الأول. والعامل الثاني هو القانون، فكل نزاع مصلحي يستدعي غطاء قانونيا، والهدف من اللجوء إلى القانون هو، من جهة، لكسب ودّ الشعب، ومن جهة أخرى للحفاظ على مصداقية كافية في الخارج الذي قد يتدخل في النزاع، أما العنصر الثالث للقوى الأخلاقية فهو التعاطف مع أقلية مضطهدة أو مع الضعيف في مواجهة القوي، أو القانون مقابل القوة، وهي تظل عبارة عن ردود فعل فردية وأخلاقية. وقد أخذت هذه القوى أو العوامل الأخلاقية الجديدة أهمية متزايدة عن طريق وسائل الإعلام في السنوات الأخيرة، إلا أنه عندما تتصاعد الأزمة وتدخل مرحلة العنف، لا تبقى لهذه القوى أية أهمية، فهي مجرد وسائل فقط يستخدمها كل طرف من أطراف العلاقات الدولية، لأن قرارات السياسة الخارجية لا تقوم على الاعتبارات الأخلاقية.

قد تؤمن فئة ما بأن ما تبيحه من وسائل نضالية هو حق مشروع لها ضد عدو دموي وظالم، لكن لم تعد المسألة اليوم بما أن هدفها رفع الظلم وضمان الحقوق مسألة ثأر أو رد فعل أو قضية اجتهاد خاص؛ فئوي أو ديني، بل ترتهن إلى قاعدة أخلاقية إنسانية عامة بات الاحتكام إليها من مصلحة أصحاب المظالم والحقوق والبشرية جمعاء، وربما هو قدر المجتمعات الضعيفة والمتخلفة الاستقواءُ بهذه القاعدة الأخلاقية واللجوءُ إلى أساليب صحية تنسجم مع أهدافها في الحرية والتحرر، لتكسب إنسانها أولاً، وتربح تالياً معركتها السياسية، ضد عدو مدجَّج بأعتى أنواع الأسلحة، ويملك تفوقاً اقتصادياً وتكنولوجياً مذهلاً.

فليس ثمة غاية، مهما بدت سامية أو مقدسة، يمكن أن ترتفع فوق حق الإنسان المتساوي في الحياة والحرية والكرامة. وبالتالي من الخطأ أن نحرر وسائل الكفاح من معاييرها الأخلاقية ونقرنها فقط بما تسوغه المصالح والغايات الوطنية أو الطبقية أو الطائفية الضيقة، مهما كانت عادلة أو مشروعة. فالوسائل والغايات حلقتان مترابطتان وكل منهما شرط للأخرى، وإنجاز الهدف العادل يتطلب صحة اختيار الوسائل التي تخدمه وتلائمه. وبغير ذلك ستفضي الأمور إلى تشويه الهدف وهزيمة أصحابه في نهاية المطاف، بدليل الانهيارات المروعة في غير بلد اشتراكي جراء اعتماد عملية البناء على وسائل القمع والإرهاب.[٢٤]

يمكن القول إن الوسيلة النضالية هي قيمة أخلاقية بحد ذاتها، وحامل القيمة الإنسانية الأعلى في عالم اليوم؛ عالم القرية الصغيرة، يملك من فرص النجاح الكثير لإجبار العدو على الخضوع للقواعد الأخلاقية والقانونية وإكراهه على

٢٤. صابر طعيمة، الإسلام ومشكلات السياسة، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٤م، ص٣٢.

تنحية وسائل القتل وأساليب العنف والتدمير جانبا، ما يستدعي مزيداً من الصبر والمثابرة لربح المعركة في الحقل الأخلاقي السياسي؛ حقل التعاطف الإنساني، ربطاً مع اختيار وسائل النضال الديمقراطي بكل صورها وأشكالها، كالاحتجاج والتظاهر والإضراب العام والاعتصام المدني، كطريق رئيس لإظهار إرادة الشعب وعزمه الأكيد على مقاومة الظلم والاستبداد والاستعمار. وتحضرنا هنا نتائج الكسب الأخلاقي والإنساني، ومن ثم السياسي، الذي حققته انتفاضة الحجارة بمثابرتها وصبرها وجلدها لترد على كل من يعتبر أن هذه الطريق مضيعة للوقت والتضحيات، أو دعوة للخنوع والاستسلام.[٢٥]

الدبلوماسية والأخلاق:

حينما تذكر الدبلوماسية فإن وجهة النظر الغالبة لدى الناس أن الدبلوماسيين قوم أقرب للبرود والحذر والمكر، ففي ٨ ديسمبر ١٩٤١م استدعت وزارة الخارجية البريطانية سفير اليابان في لندن ليلتقي ونيستون تشرتشل الذي نقل له أن بريطانيا أعلنت الحرب على اليابان وسلمه رسالة في هذا الصدد تنتهي بالعبارة التالية "وإنه ليشرفني مع أكيد تقديري، سيدي، أن أكون خادمك المطيع"، وذيلها بتوقيعه. وحينما نوقش تشرتشل حول هذه الصياغة قال: "لا يكلف شيئا أن تكون مهذباً مع شخص تريد قتله"، ففي أحرج اللحظات لن يعدم الرجل الفطن سانحة يعبر فيها عن لطف وكياسة.

الذي لا يمكن تغييره أو تحاشيه أن الدبلوماسية في مجملها هي صنعة ومسؤولية الحكومات، وهذا لا يتناقض مع حقيقة أن بعض أوجه الدبلوماسية خضعت لـ"خصخصة" مؤخراً فاضطلعت بها منظمات وجماعات، وهكذا فإن الحديث عن الأخلاق والدبلوماسية معنيّ به سلوك الحكومات في العلاقات الدولية عامة.

في العقود الأخيرة فرضت قضايا حقوق الإنسان وجودها، ورغم عدم الالتزام الجاد بتطبيقها إلا أن قبولها لا تستثنى منه دولة، ومجرد الإجماع على قبولها مع التفاوت الحاد في الالتزام بتطبيقها مضافا إلى قضايا أخرى، عقَد النظر في الصلة بين الدبلوماسية والأخلاق.

لعل استقرار العلاقات الدولية على أساس (المصلحة القومية) قوَّى حجة القائلين إن وظائف الحكومات المتمثلة في الأمن والرخاء المادي وتحقيق فرص معقولة للسعادة والرفاه لا تحتاج فيها الحكومات لتبريرات أخلاقية في عالم غير مثالي تمت فيه الغلبة لقطب واحد أصبحت الأخلاق محدداً وحاجزاً يرغب في تجاوزه في كثير من الأحيان في السياسة الخارجية، واستبانت تناقضات حادة وأحيانا محيرة. وإلى هذا اليوم ظلت العلاقات الدولية تسير في اتساق مع تفكير ما يعرف بالدارونية الاجتماعية التي هي صراع بقاء للأصلح لا صلة تذكر تربطه بأخلاق، ونظر إليها كـ(بيئة فوضوية) تفتقر إلى آلية فعلية لتطبيق وإنفاذ القانون الدولي، فمثلاً توجد محكمة عدل دولية، لكن

٢٥. محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، ط٢، القاهرة ١٩٨٧م، ص٦٧.

النزاعات تحال إليها فقط إذا وافقت الحكومات.[٢٦]

رغم أن الممارسة العملية خلت في الغالب من مراعاة الجانب الأخلاقي في العلاقات الدولية إلا أن كل القوى تدعي مبررات أخلاقية لممارساتها خاصة عندما تخوض صراعاً عنيفاً، فالرئيس الأمريكي ودرو ويلسون روّج لدخول أمريكا الحرب العالمية الأولى وقدمها للشعب كحرب صليبية "لنشر الديمقراطية ومناهضة الروح العسكرية وحكم الفرد المطلق (الأوتوقراطية) ومن أجل (الدبلوماسية المفتوحة) بدلاً عن (الدبلوماسية السرية)، وأيضا من أجل تأسيس الأخلاق والعدالة"، واستخدمت الإدارة الراهنة نفس كلمة (صليبية) في حرب أفغانستان، وقامت الدعوة نظرياً بعد الحرب الأولى لتأسيس العلاقات الدولية على القانون والعدل بدلا عن "القوة هي الحق"، ويعتبر إنشاء المحكمة العالمية -السابقة لمحكمة العدل الدولية الراهنة- وعصبة الأمم ومفهوم (الأمن الجماعي) كلها محاولات لنقل مفهومات العدل والأخلاق للعلاقات الدولية.

جدير بالذكر أن تناقضات السياسات الخارجية لبعض الدول أخذت أشكالا يصعب تفسيرها إلاّ بعامل المصلحة دون سواها ولنأخذ بعض الأمثلة:

● دولة كبيرة تروج نظريا للديمقراطية لكنها تدعم أنظمة متسلطة لعلمها أن نظاماً ديمقراطياً غالبا لا يضمن مصالحها وهي من ثم تفضل عليه نظاماً " سلطوياً حكيماً " ضامناً للمصالح.

● في بعض أجزاء العالم يكون المطلب الأساسي للأمن القومي لدولة كبيرة هو الاستقرار، ولذا قد تعادي هذه الدولة الكبيرة نظاما منتخباً ديمقراطيا إذا كان لا يلبي مطلب الاستقرار هذا.

● أحيانا قد يكون وضع سياسي ما سيئاً جداً أخلاقياً، لكن دولة كبيرة قد لا تتحرك ضده لأن بديله أسوأ لمصالحها، لا للأخلاق.

● أحيانا تعمل دولة كبيرة كأنها متحدث رسمي باسم بعض مجموعات الضغط، فتأتي تصرفاتها في المحيط الدولي متسمة بعدم الثبات والانسجام فتعبر عن عدم رضا إزاء تصرفات وسياسات بلد معين وتتسامح إزاء نفس الممارسات في بلد آخر حسب مصالحها أو مصالح مجموعات الضغط.

● قد تتدخل دولة كبيرة في شؤون دولة أُخرى ذات سيادة إذا أحرجت مصالحها بصورة خطرة دون نظر إلى مدى أخلاقية هذا التدخل، وقد تتذرع بعدم وجود معايير أخلاقية مجمع عليها دوليا وأن الإتفاقيات الدولية (إعلانية) في طبيعتها لا (تعاقدية) !.

● أحيانا قد يبرر التدخل بأنه سعي لتجنب الأسوأ، باعتبار أنه أكثر واقعية وعملية من تحقيق الحسن في الممارسة الدولية.

اصطرع رأيان حول قضية صلة الدبلوماسية بالأخلاق: الأول يقول إن وجود علاقة بين الأخلاق والدبلوماسية هو مثل العلاقة بين الثعابين وأيسلنده، حيث لا يوجد أي ثعبان بأيسلنده، هنا ينظر إلى الدبلوماسية كشيء ليست له صفة

٢٦. د.علي صادق أبو هيف، القانون الدبلوماسي، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٨٧م، ص٦٥.

أخلاقية، وفي أوساط المثقفين والدوائر الأكاديمية ترتبط هذه النظرة بما يسمى بالمدرسة الواقعية.

أما وجهة النظر الأخرى فترى أن الأخلاق شيء واحد لا يتجزأ، ومن ثم فالأخلاق تطبق في كافة الظروف وليس ثمة تفرقة بين المعايير الأخلاقية التي تتبناها الدولة، وتلك التي يتبناها الأشخاص، أي أنه لا فرق بين الأخلاق التي تطبق في السياسة الداخلية أو التي تطبق في السياسة الخارجية، وهذا مذهب الليبراليين الذين يدعون إلى أن تكون السياسة والعلاقات الدولية متسامحة وأمينة وسخية وعادلة وإنسانية وثابتة على مبادىء في كل الحالات. وبالإضافة إلى الليبراليين هنالك أيضا موقف المحافظين والمجموعات الدينية الذين يرون أن تسود القيم التي يؤمنون بها عالميا كونها (الشرعية الوحيدة) بين مختلف القيم، ومن ثم فعلى حكوماتهم أن تعمل على تحقيق ذلك في سياستها الخارجية (المحافظون الجدد في أمريكا، الحزب الشيوعي، الحركات الدينية).[٢٧]

جدير بالذكر أن لكلتا هاتين المدرستين أصلاً فكرياً عريقاً ومتميزاً، فالمدرسة الأولى تؤمن بمقالة كيوكيديدس قبل ألفين وخمسمائة عام والتي يرى فيها أنه في العلاقات بين الدول "يفعل الأقوياء ما يحلو لهم ويعاني الضعفاء ما يستحقون"، كما يمكنهم أن يجدوا في (الأمير) لمكيافيلي بل وفي فلسفة هوبز (القرن السابع عشر) ما يدعمون به رأيهم، وإذا كان هذا موغلا في القدم فبإمكانهم الاعتماد على هانز مورجانثو، زعيم المدرسة الواقعية في جامعة شيكاغو وأُستاذ العلاقات الدولية الأشهر في القرن العشرين، الذي يقول "إن طموح الإنسان في السيطرة على إخوانه البشر؟ التي هي جوهر السياسة؟ تحمل ضمنا جحود أصل ما تقوم عليه الأخلاق (المسيحية) وهو احترام الإنسان كغاية في ذاتها، فعلاقات القوة هي أصل جحود وإنكار هذا الاحترام للإنسان كإنسان، لأن علاقات القوة تسعى لأن تستخدم الإنسان كوسيلة لغاية إنسان آخر، وهذا أوضح ما يكون في السياسة الخارجية حيث تضمحل المؤثرات الحضارية للقانون والأخلاق والتقليد أكثر من اضمحلال أثرها في السياسة الداخلية".

ومن أشهر علماء مدرسة انقطاع الصلة بين الدبلوماسية والأخلاق الدبلوماسي الأمريكي جورج كينان الذي يرى أن "المصالح الوطنية التي ينبغي أن تشغل بها الحكومة نفسها والمتمثلة في الأمن العسكري وتكامل الحياة السياسية ومنفعة المواطن لا صلة لها بالأخلاق ولا صفة أخلاقية لها، هذه هي الضرورات التي لا مفر منها للوجود الوطني وهي لا تخضع لتصنيفات (خير) و(سيىء)"، وباختصار فإن جوهر ما تجادل به المدرسة الواقعية أن السياسة الدولية بالضرورة هي سياسة القوة، وجوهرها هو (الفوضى)، وكل شيء يخضع للقوة والمصلحة الخاصة وتصبح الأخلاق ترفاً لا يحتمل.

أما المدرسة الثانية التي ترى أنه لا حرج من الحكم على تصرفات الدول

٢٧. ريتشارد نيكسون، ما وراء السلام، الأردن، الأهلية للنشر، ١٩٩٥م، ص٣٤.

مستخدمة نفس معايير الأخلاق التي تطبقها على الأفراد، فإن لها نسبا مع الفيلسوف إيمانويل كانط، الذي عاش أواخر القرن الثامن عشر، كما يتبناها أيضا الليبراليون من أمثال رئيس وزراء بريطانيا الأسبق غلادستون وودرو ويلسون الرئيس الأمريكي الذي قاد بلاده للحرب العالمية الأولى وأثر عنه قوله "إننا على أعتاب عصر ستتم فيه مراعاة نفس قواعد السلوك والمسؤولية إزاء الخطأ على الأمم والحكومات، تماما مثلما يرعاها المواطنون في الدول المتحضرة". على أن ما يجب ملاحظته هنا أن نفس هذه المقالة يرددها القادة الأمريكيون الحاليون مع اختلاف تفسيراتهم لها وازدواج المعايير في تطبيقها على الدول بمقدار مصلحتهم التي تحدد مقدار علاقتهم مع مختلف الدول.

على كل فبين المدرستين يقترح أوين هاريس ما يسميه (أخلاق التبصر والحكمة) ويرى فيها الحل بين صراع المدرستين آنفتي الذكر، على اعتبار أن سياسة التبصر والحكمة هي التي تحقق الاستقرار والنظام في عالم العلاقات الدولية، كونها مهيأة دائما للوصول لتسوية عبر الحلول الوسطى وتجنب اللجوء إلى القوة. ولكنه يضيف أن سياسة التبصر والحكمة تتطلب مقاومة ادعاء سياسة ازدواج المعايير التي يتبناها عادة من ينصبون أنفسهم (واضعي معايير السلوك للآخرين)، لكنهم يعفون أنفسهم من هذه المعايير، كما يفعل المحافظون الجدد فيعيقون موقفهم الأخلاقي أولا ويخلقون المصاعب لنظام العلاقات الدولية بتصعيد التوتر ومشاعر العداء وفقدان المصداقية.[٢٨]

إن ادعاء (نقاء الأهداف والدوافع) مثل ادعاء نشر الديمقراطية والحرية، لم ينجح في إخفاء مطامع المصالح ولم يوفق في إقناع أكثر دول اليوم أن الأخلاق هي الدافع الحقيقي وراء سياسات الغزو أو الاحتلال.

رغم إصرار هاريس أن سياسة التبصر العقلاني التي يقترحها غير منحازة لأي من المدرستين، فهو يرى أن اللجوء إلى استخدام القوة يجب أن يبنى على قضية عادلة أي كاستجابة لظلم، وأن تستخدم القوة بتصريح من سلطة مؤهلة مدفوعة (بنيات صحيحة)، وأن يتوقع أن تؤدي إلى غلبة الخير على الشر وأن تكون فرصها في تحقيق النجاح والغلبة معقولة، وأن يكون اللجوء للقوة هو آخر ملاذ، وأن يتوقع أن تنجم عنها حالة سلام، ولدى استخدام القوة يجب أن تتم التفرقة بين الأهداف المشروعة والأبرياء، وأن يكون استخدام القوة تناسبيا، أي محصورا على الضرورات دون سواها.

لكن يبدو أن نموذج هاريس هذا لم يطبقه إلا أبو بكر الصديق، رضي اللّه عنه، وبعض خيار قادة المسلمين "لا تقطعوا نخلة، ولا تقتلوا طفلا أو امرأة أو شيخا"، وأيضا كما أوصى علي بن أبي طالب، رضي اللّه عنه، "لا تتعقبوا فارّا ولا تجهزوا على جريح".

أُثِرَ عن اللورد آكتون أنه قال "السلطة (أو القوة) أميل للإفساد، والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة"، والثابت من واقع حال العلاقات الدولية الآن أن تركّز

٢٨. هاريس، نقلا عن صبحي محمصاني: القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩م، ص٣٦.

القوة في نطاق أو جهة واحدة يفضي إلى كل الفساد، ومن ثم يضحى المطلوب توازن القوة وتوزيعها وفصلها إذا أريد لفضيلة (الحرية) أن تسري بانسياب وعفوية وسلام بين دول العالم.

بغض النظر عن صواب أو خطأ صلة الأخلاق بالدبلوماسية تبقى حقيقة هذه الصلة ضرورية، وحقيقة تطبيقها في واقع العلاقات أمراً تكتنفه الكثير من الصعوبات. وفي عالم اليوم الذي تتصل فيه مصالح الدول واعتمادها على بعضها interdependence أفقيا، وأيضا تفصله رأسيا كون هذه الدول مستقلة وذات سيادة، تظل صلة الأخلاق بالدبلوماسية أكثر ضرورة، لكنها تظل أيضا أكثر صعوبة. (٢٩)

القيم في العلاقات الدولية:

على الرغم من أن الدين لم يؤدِّ دوراً مهماً فى التوجهات التى سادت دراسة العلاقات الدولية فى الفترة منذ الخمسينيات وحتى أواخر السبعينيات من القرن العشرين، إلا أن مراجعة الكتابات الغربية فى المرحلة التالية توضح أن هناك تزايداً في الاهتمام بدراسة دور الدين فى تحليل العلاقات الدولية، بل لقد جعل البعض من الدين أحد مصادر الإبداع النظري فى العلاقات الدولية، والتى يمكن أن تساعد على بلورة نظرية لاختبار فروض معينة فى الواقع. وقد ارتبط تحليل البعد الديني في مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية، بدراسة وتحليل القيم، حيث أشار عدد من الباحثين والمحللين إلى أن فكرة القيم فى العلاقات الدولية فى الأدبيات الغربية تتنازعها مدرستان:

الأولى: ترى أنه من العبث التمسك بقيم فى عالم السياسة الدولية الذي لا يعرف إلا المصلحة، وأن تمسك دولة بالأخلاق يعني استسلامها في موقف ما للطرف الآخر الذي لن يتبع نفس قواعد السلوك. وفي هذا الإطار يعتقد مورجانثو أن الأخلاق ضرورية في العلاقات الدولية ولكنه يناهض المبرر الأخلاقي للسياسة الدولية وهو ما يسميه بـ(أيديولوجية الأخلاق)، أي أن المباديء الأخلاقية تخفي وراءها المصالح الخاصة، كما يدين الإطلاقية الأخلاقية ويسميها بالنزعة العاطفية لأنها تغطي طبيعة السياسي وتركز فقط على القيمة الأخلاقية على حساب القيم الأخرى، ويرى أنه يمكن عن طريق توازن القوى، تحقيق النظام والاستقرار للجميع، وإيجاد حالة تخلو من صراعات مسلحة، أي أن الأمر يتطلب أخلاقية المسؤولية والمصلحة العليا للدولة أي للدولة ولمواطنيها، وعلى القادة أن يكونوا أخياراً إذا أمكن، وأشراراً إذا دعت الضرورة لذلك. (٣٠)

الثانية: ترى أن الحديث عن القيم لا يعني تجاهل الواقع، بل ترشيده حتى لا ينغمس العاملون في المجال السياسي في الحسابات البراجماتية الوقتية، متجاهلين السؤال الملح عند وضع السياسة الخارجية: من نحن؟ ماذا نريد أن

٢٩. د.سلامة محمد الهرفي، المخابرات في الدولة الإسلامية، الرياض، المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، ١٩٨٦م، ص٨٥.

٣٠. محمد الصادق عفيفي، تطور التبادل الدبلوماسي في الإسلام، القاهرة، الأنجلو المصرية، ١٩٨٦م، ص٥٥.

نكون؟ وينتمي إلى هذه المدرسة عدد من الباحثين الغربيين الذين يوضحون أهمية دور القيم في التفاعلات الدولية، ومن بينهم:

١. ستانلي هوفمان: ويرى أن مسألة القيم في السلوك الخارجي تكمن أهميتها في حجم الواجبات والحقوق أو المسؤولية التي تقع على الفرد، وأن المسألة الأخلاقية الدولية أثارت تساؤلين دار حولهما البحث هما: هل هناك خيار قيمي في العلاقات الدولية؟ وإذا كان هناك خيار، فما هي حدود هذا الخيار؟، وانتهى إلى أنه لا توجد شريعة عالمية تحكم سلوك الدول الخارجي، بل تحكمها الأنانية. ويلفت هوفمان النظر إلى صعوبة وجود قيم معينة في عملية صنع القرار في ظل العوامل الذاتية، مثل تفاوت إدراك صانع القرار من شخص لشخص، ومن دولة لأخرى، ويذهب إلى أن هناك هرماً من القيم؛ قاعدته قيم الفرد، ثم قيم الجماعة، ثم قيم صانع القرار الذي يحتل قمة الهرم، ويرى أن إشكالية نسبية القيم تبقى مطروحة في التفاعلات الدولية. [٣١]

٢. ناي وشلزنجر: وطرحا قضية العلاقة بين الأخلاق والجماعة الدولية، ويريان أنه من الخطورة بمكان قياس الأخلاق الدولية على الأخلاق الفردية، وذلك لعدة أسباب: اختلاف أوضاع وظروف الدول عن الأفراد، وأن موضوعات السياسة الخارجية يصعب تصنيفها من حيث (جيد) و(سيىء)، بل هي أقرب إلى (مناسب) و(غير مناسب)، إضافة إلى أنه لا يوجد إجماع أخلاقي دولي كما هو الحال داخليًا، كما أن هذا سيضيف مشاكل إلى السياسة الخارجية لأي دولة، حيث ستبدأ في تقويم سياسات الدول الأخرى أخلاقيًا، وتنشغل بتصنيفها إلى دول أخلاقية وأخرى غير أخلاقية، مما سيترتب عليه مشاكل عديدة، كما أن هذه النظرة الأخلاقية سوف تعرقل العمل الدبلوماسي الذي هو في جوهره توفيق بين المصالح.

٣. أرنست هاس: يرى أن الدول لن تتصرف كأفراد، وقياس السلوك الدولي على السلوك الفردي ليس مجديًا، لكن هذا لا يعني أن نطّرح مسألة الأخلاق جانبًا. ويقترح ضرورة دراسة العناصر المتشابهة في النظم الأخلاقية المتعارضة أو المتصارعة، كما يعتقد أنه يجب التأثير على الحكومات بهدف الوصول إلى أخلاقية عالمية، وهذا يتطلب التعرف على المستوى الدولي بشكل يسمح بتوقع التصرفات المتبادلة بين البدائل الإستراتيجية بشكل لا يستبعد أي بديل منها، كما أنه اعتمادًا على المنفعة الذاتية يمكن بلورة هذه الأخلاقية العالمية، ويصبح الردع ذاته أخلاقيًا، إذا استخدم في المدى المتوسط كسياسة لتغيير الإدراك العدائي بين الأطراف المتصارعة على المدى البعيد. [٣٢]

في هذا الصدد يمكن الوقوف على عدد من الملاحظات:

١. أنه نظرًا للاختلافات الفكرية بين الباحثين المؤيدين لأهمية دور القيم (بأبعادها المختلفة ومنها الدين) في العلاقات الدولية، فليس هناك تعريف

٣١. محمد مصطفى بسيوني، نقلا عن ستانلي هوفمان: الأخلاق بين الفكر والممارسة، مصدر سابق، ص٧٣.

٣٢. أرنست هاس في: محمد مصطفى بسيوني، الأخلاق بين الفكر والممارسة، مصدر سابق، ص٧٤.

مشترك لما هو أخلاقي كإطار عام للتحرك الدولي، أو حدٌّ أدنى من الاتفاق حول ماهية القيم التي يمكن أن تحكم العلاقات الدولية.

٢. يثير البعد القيمي في العلاقات الدولية قضية العلاقة بين الأخلاق الفردية والأخلاق الجماعية الدولية، وإمكان قياس كل منها، وإثارة مشكلة القياس الجماعي والفردي ترتبط بغياب التنظيم الجماعي في الثقافة (المسيحية) المستمدة من الدين (المسيحي). أما الإسلام فقد نظم الاثنين كلاً على مستواه، وبالتالي لا توجد حاجة للقياس والخلط، فهناك الاثنان وكل منهما له قواعده.

٣. إنه مع اعتراف البعض بأهمية القيم في السياسة الخارجية إلا أنهم يؤكدون أنه لا توجد مباديء مجردة وعالمية (إلا في بعض الحالات الاستثنائية) تحكم السياسة الخارجية.

٤. يرى بعض المؤيدين للاهتمام بالبعد القيمي في تحليل العلاقات الدولية أن الانتقال المنهجي يكون مما هو قائم إلى ما يجب أن يكون، وليس العكس، فأخلاقية صانع القرار هي أخلاقية مسؤوليةً وليست أخلاقية اقتناعاً، أي أن ما يقتنع أو يؤمن به السياسي يجب أن يخرج إلى حيز الواقع بعد مروره بحساب التكلفة، فما هو جيد في الحسابات السياسية يرتبط بما هو ممكن.

إلا أن التطورات التي شهدها العالم المعاصر وخاصة مع انتهاء الحرب الباردة، وسقوط المعسكر الشيوعي، الذي عرف بطبيعته الإلحادية وتغييبه للجانب الديني والقيمي، كانت دافعاً لتصاعد التيارات الفكرية المنادية بإعادة الاعتبار للأبعاد الدينية والقيمية في دراسة العلاقات الدولية، وأصبح هناك ما يمكن أن نطلق عليه المنظور الديني في دراسة وتحليل العلاقات الدولية.

من ناحية أخرى فإنه من الصعب تجاهل تأثير المعتقدات الدينية التي يؤمن بها العديد من الباحثين على ما ينادون به من مقولات، وما يضعونه من مداخل واقترابات تحليلية في مختلف جوانب المعرفة الإنسانية، ومنها علم العلاقات الدولية، وفي هذا الإطار، يأتي التأكيد على التأثير الكبير للديانات السماوية (اليهودية، المسيحية، الإسلام) على قطاع عريض من الباحثين والمحللين، في حقل العلاقات الدولية، وأن جانباً كبيراً من مقولاتهم الفكرية والتحليلية، إنما تجد جذورها في المعتقدات الدينية التي يؤمنون بها. ويستخدم هؤلاء الباحثون تصورات دينية وقيمية في تحليلاتهم، مؤكدين أن تأثير الدين في العلاقات الدولية، ليس بجديد، فالمعتقدات والاعتبارات الدينية كانت وراء أعمق الأحداث والتحولات السياسية العالمية (الفتح الإسلامي والحروب الصليبية، والحروب الأوروبية في القرون الوسطى)، ولم يكن إقصاء الدين عن الحياة السياسية خلال القرون الأخيرة حائلاً دون تسرب الدوافع الدينية إلى العمل السياسي. فقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين بروز الدوافع الدينية بروزاً واضحاً في العمل السياسي العالمي، وتمثل ذلك في العديد من المؤشرات لعل أوضحها قيام عدد من الدول على أسس دينية (باكستان

وإسرائيل)، وكذلك تعدد الجماعات والتيارات الدينية العابرة للقوميات، والتي لم تقتصر على ديانة بذاتها، بل شملت كل الديانات السماوية، فيما عرف بالمد الأصولي أو الصحوة الدينية، سواء في المسيحية أو اليهودية، أو الإسلام، بل وكذلك في العديد من المعتقدات الفلسفية كالهندوسية والكونفيشيوسية والبوذية والشنتية، وتصاعد تأثير هذه الجماعات في صياغة وتشكيل السياسات العالمية. (٣٣)

في إطار هذا المنظور يمكن التمييز بين ثلاثة مداخل أساسية، ارتبط كل منها بديانة محددة، مع الأخذ في الاعتبار احتمالات التداخل بين هذه المداخل، في ظل ما ينادي به البعض من تراث حضاري مشترك، وموروث ثقافي متشابك، هي المدخل الصهيوني، والمدخل الإسلامي، والمدخل المسيحى. ويمكن تناول كل منها وفق عدة محاور أساسية، تتمثل في المرتكزات الأساسية التي يقوم عليها، ومنظوره لمناخ العلاقات الدولية وقضاياها الرئيسة، ووحدات ومستويات التعامل التي تتم في إطارها.

العلاقات الدولية في الإسلام:

إن قواعد العلاقات الدولية في الإسلام مصدرها حكم اللّه تعالى، وبالتالي فهي ترتبط بالإيمان باللّه رب العالمين، ولهذا تظل محلَّ احترام وتقدير، ولا يجرؤ المؤمنون باللّه على مخالفتها. أما نصوص العلاقات الدولية في المجتمع الدولي، فهي ذات مصدر بشري وغير ملزم، لهذا فهي لا تلقى احتراماً، وموقف كل من إسرائيل ومن يدعمها من الدول من الحقوق الفلسطينية أكبر دليل على ذلك.

إن العرب الذين نزل فيهم القرآن الكريم كانوا يبنون علاقاتهم قبل الإسلام مع بعضهم بعضاً ومع غيرهم على القوة والحروب حتى وإن استمرت الحرب نصف قرن من الزمان، فالحرب التي عُرفت بحرب (البسوس) بين قبيلة (تغلب) وقبيلة (بكر) كانت بسبب ناقة قتلها (كليب)، وهو من (تغلب)، فقام (جساس) من (بكر) وقتل (كليباً) مقابل الناقة، فكانت الحرب التي دامت أكثر من أربعين عاماً، لم يوقفها سوى عدم قدرة القبيلتين على الاستمرار في الحروب بسبب نفاد ما لدى كل منهما من العتاد وكثرة الأرامل والأيتام والصغار. ولم يكن غير العرب أحسن حالاً من العرب، فالحروب بينهم كانت مستمرة بسبب حب السيطرة والنفوذ وتقديس الحاكم، والحروب التي استمرت بين دولتي الروم والفرس هي الشاهد على ذلك. فلما نزل القرآن الكريم في القرن السابع الميلادي، وهي فترة القرون المظلمة التي كانت تعيش فيها أوروبا، ردَّ الناس إلى أصلهم، أنهم سواسية خلقهم اللّه من نفس واحدة، فلا فضل لأحد على غيره، ولا يمتاز أحد على غيره، قال تعالى في أول سورة النساء: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ"، وقال تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ

٣٣. جان مينو، القوى الحديثة التي تحكم العالم، القاهرة، دار البحوث العالمية، ١٩٧٣م، ص٢٨.

إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ". (٣٤)

كما أقام الإسلام العلاقات بين الناس جميعاً على أساس المودة والسلام، قال تعالى: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" (٣٥)، وأمر الله المؤمنين أن يلتزموا السلم، فقال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ" (٣٦)، وجعل الله الإفساد في الأرض أو قتل نفس واحدة كقتل الناس جميعاً، فقال تعالى: "مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا"(٣٧)، وكما منع الإسلام التمييز بسبب اللون والجنس والقبائل، حرَّم إكراه أي إنسان على الإيمان بالله تعالى فقال: "لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ"(٣٨)، كما احترم الإسلام التعددية في الفكر والدين فقال تعالى: "لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً" (٣٩).

ويكفي أن شهد بذلك الكثير من غير المسلمين، ونكتفي هنا بقول غوستاف لوبون في كتابه (حضارة العرب): "لم تكن القوة عاملاً في انتشار القرآن قطعاً، فقد ترك العرب الشعوب المغلوبة أحراراً في المحافظة على دينهم، وإذا اعتنقت الشعوب المغلوبة دين الغالبين، فذلك لأن الفاتحين الجدد أكثر عدلاً مما كان عليه السادة السابقون، ولأن دين الغالبين العرب كان من البساطة لدرجة لم تعرفها الشعوب المغلوبة، والإقناع وحده هو الذي جعل الترك والمغول الذين قهروا العرب يعتنقون دين الإسلام".

تجربة الأمة الإسلامية في التفاعل والتعامل مع الأمم الأخرى في القرن السابع الميلادي هل يمكن أن يُستفاد منها في الوصول إلى صيغة تؤدي إلى إنجاح العلاقات والتعاون الدولي في الوقت الحالي؟.

يقودنا هذا السؤال إلى عقد مقارنة سريعة بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية، من حيث قواعد التعاون التي تنتهجها، حيث يُلاحظ أن الدول غير الإسلامية تجعل القوة هي سبيلها لإجبار غيرها من الدول على التعاون مع الدولة القوية وفقاً لشروطها، وكان ذلك واضحاً قبل الإسلام لدى دولتي الفرس والروم؛ سواء فيما بينهما أو في تعاملهما مع باقي المجتمعات، وما يزال هذا واضحاً وصريحاً في العصر الحديث، ويشهد على ذلك توزيع البلاد العربية بين بريطانيا وفرنسا، وزرع إسرائيل في قلب الوطن العربي.

يشهد على ذلك أيضاً إكراه الولايات المتحدة الأمريكية العرب على أن يتنازلوا عن القرارات الدولية التي تدين إسرائيل وتحمي العرب تحت ذريعة أنها . الولايات المتحدة الأمريكية . وليست الأمم المتحدة هي التي ترعى السلام، وتعد العرب أن تنسحب إسرائيل من الأراضي العربية التي احتلتها العام ١٩٦٧م ليقيم الفلسطينيون دولتهم طبقاً لقرار مجلس الأمن الصادر

٣٤. سورة الحجرات، الآية ١٣.
٣٥. سورة النحل، الآية ١٢٥.
٣٦. سورة البقرة، الآية٢٠٨.
٣٧. سورة المائدة، الآية ٣٢.
٣٨. سورة البقرة، الآية ٢٥٦.
٣٩.سورة المائدة، الآية ٤٨.

العام ١٩٤٧م بتقسيم أرض فلسطين بين اليهود والفلسطينيين.

ثم كانت النتيجة أن استجابت الدول العربية والإسلامية جميعاً ولكن خذلتها أمريكا، وأعلنت أن القدس عاصمة أبدية لإسرائيل، وفي ذلك خروج سافر على القرارات الدولية، كما أعلنت أن من يقاوم الاحتلال الإسرائيلي يعتبر إرهابياً يحل قتله والاستيلاء على داره وأمواله [٤٠]. وكذلك ممارسات أمريكا مع اليابان ومع غيرها من الدول لإجبارها على التعاون معها فيما تريد أمر لا ينكره أحد، هذا هو وضع الدول غير الإسلامية، وهذه هي قوانينها وشرائعها التي ينبغي أن تسمَّى (شريعة الغاب).

أما الإسلام، فكما سبق القول، أقام الحياة بين الناس جميعاً شعوباً وحكومات على أساس السلم والعهد والأمان، وجعل الرضا الحر الخالي من أي ضغوط هو أساس المعاملات وأساس التعاون المحلي والإقليمي والدولي، ولو اشترط فرد أو دولة شرطاً يخالف هذه القواعد التي شرعها اللّه للناس جميعاً، فشرطه باطل مردود عليه، حتى لو وقَّعه الطرف الضعيف، قال النبي صلى اللّه عليه وسلم: "ما كان من شرط ليس في كتاب اللّه فهو باطل وإن كان مئة شرط، فقضاء اللّه أحق وشرط اللّه أوثق". [٤١]

في التطبيق العملي أراد بعض الصحابة إجبار قريش على بعض البنود في صلح الحديبية لا تقبلها قريش، فلم يقبل ذلك رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، وأمر علياً - رضي اللّه عنه - أن يكتب ما يرضاه الخصم ولو كان ظاهره التعسف، ذلك أن أساس التعاون والصلح هو التراضي وليس الإكراه، وطالما أن قريشاً تزعم أن (محمداً) ليس رسولاً من عند اللّه، فلا يكرهها على غير ما تعتقده، وطالما أنها لا تريد ردَّ من خرج على المسلمين ولحق بقريش فلها ذلك، لأنه سيصبح جاسوساً لقريش، ولم يكن قبول النبي صلى اللّه عليه وسلم هذا كله عن ضعف للمسلمين، فقد كانوا في قوة تستطيع دخول مكة كرهاً عن قريش ولكن السلم بين الطرفين أولى.

يعطي الإسلام الأمان لكل من دخل بلاد المسلمين لغرض مشروع كالتجارة أو طلب صلح أو أداء مهمة، فطالما حصل على إذن بالدخول فلا يجوز الاعتداء عليه أو المساس به أو ترويعه، ولو كان قادماً من دولة محاربة، ويستند الفقهاء في ذلك إلى قوله تعالى في الآية ٦ من سورة التوبة: "وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّه ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ". وفي هذا قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، رضي اللّه عنه: "أيما رجل من العدو أشار إليه رجل بإصبعه إنك إن جئت فجاءه وهو آمن فلا يقتله"، كما أجاز الإسلام لكل مسلم أن يعطي غير المسلمين حق الأمان في ديار المسلمين، فقد أعطى عمر بن وهب الأمان لـ صفوان بن أمية، وكان من أعداء النبي صلى اللّه عليه وسلم، ومن ثمَّ هرب عند فتح مكة متجهاً إلى اليمن، فلما عاد بطلب من صفوان، أقر الرسول صلى اللّه عليه وسلم هذا الأمان وقال: "يجير على المسلمين أدناهم"، وقال: "ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم". [٤٢]

٤٠. عبد المجيد الشامي، الأخلاق بين الإسلام والغرب، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد٢٢٥، ١٩٩٩م، ص٣٥.

٤١. محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام، ج٣، ص١٣.

٤٢. فاروق سعد، مع الفارابي والمدينة الفاضلة، بيروت، دار الشروق، ١٩٨٢م، ص٦٤.

كما أقر النبي صلى اللّه عليه وسلم عهد الأمان الذي أعطته أم هانيء بنت أبي طالب لرجلين من أحمائها كانا قد هربا من مكة واستجارا بها في بيتها، فدخل أخوها علي بن أبي طالب، رضي اللّه عنه، وقال: "واللّه لأقتلهما"، فمنعته وأغلقت عليهما الباب وذهبت إلى النبي صلى اللّه عليه وسلم فقال لها: "قد أجرنا من أجرت وأمنَّا من أمنت فلا يقتلهما".

المنظمات الدولية والقيم:

يفترض أن تعمل المنظمات الدولية وفق الهدف الظاهر الذي أنشئت كل منظمة لأجله، وخصوصاً بعد صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العاشر من ديسمبر العام ١٩٤٨م، ولا سيما منظمة الأمم المتحدة ومجلس الأمن، ومنظمة اليونيسيف ومنظمة اليونسكو، وطبقاً لقرارات الأمم المتحدة، وكذلك صكوك إنشاء المنظمات الحكومية والأهلية. يفترض أن تعمل هذه المنظمات لصالح الإنسان دون أي تفرقة بين الناس، لكن الواقع العملي كشف أن الكثير من هذه المنظمات لا يلتزم بهذه المبادىء، بل يعمل لصالح جهة أو جهات قوية تستطيع أحياناً أن تضغط على منظمة الأمم المتحدة ومجلس الأمن لتحيد قراراتها عن الحق.[٤٣]

لقد ظهر هذا واضحاً في رضوخ مجلس الأمن والأمم المتحدة لإسرائيل وأمريكا للمساس بحقوق الفلسطينيين التى سبق أن أقرها مجلس الأمن والأمم المتحدة. وكما حدث الخلل في بعض قرارات مجلس الأمن والأمم المتحدة، وجد هذا الخلل في عمل منظمة اليونسكو التي تأسست العام ١٩٤٦م في باريس للاهتمام بالتعليم كعنصر مهم من عناصر التنمية، لكنها كانت تجنح إلى الفكر الإلحادي الصريح، حيث تولى رئاسة اللجنة التحضيرية لمؤتمرها السنوي التأسيسي الأول جوليان هكسلي، الذي أصدر كتابه (اليونسكو، أهدافها وفلسفتها) فوضع فيه نظرية سمَّاها (الإنسانية الارتقائية) لتحل محل جميع الأديان السماوية بحجة تذويب الفوارق الثقافية بين الشعوب حتى تتجنب هذه الشعوب الصراعات الدولية. ومن الغريب أنه عندما اعترضت بعض الدول على هذا المنهج، وطالبوا بمراعاة ثقافات الدول الأخرى، انسحبت أمريكا من اليونسكو وعللت ذلك بأن الأفكار التي سادت المنظمة تضر بمصالح الأمريكيين. وعندما قررت هذه المنظمة أن تدوِّن تاريخ التطور العلمي، واتضح أنها متحيزة ضد الإسلام، اعترض الوفد المصري لعدم إدراج تاريخ الإسلام بشكل صحيح، وطالب بمشاركة ممثلين من الدول العربية، فلم يلتفت إلى ذلك وصدر التايخ في ستة مجلدات فيها أكاذيب حول الإسلام والمسلمين.

على الرغم من أن المتعارف عليه دولياً أن قوانين الأحوال الشخصية يُرجع فيها إلى ديانة الزوج أو قانون جنسيته، إلا أنه قد جنحت الكثير من المنظمات الدولية للفكر الإلحادي الذي ينكر الدين، وبالتالي تولت هذه

43. William، T. Theories of political system، New jersey، 1987

المنظمات في السنوات الأخيرة إقامة ندوات ومؤتمرات، مثل مؤتمر السكان لتصدر من خلالها توصيات بإباحة زواج الرجل بالرجل والمرأة بالمرأة، فضلاً عن الحض على الزنا والعلاقات خارج نطاق الأسرة. ولا يخفى أن الهدف من هذا الانحراف عن القيم الدينية هو إضعاف الشعوب العربية والإسلامية وتحطيمها تماماً حتى تتبع أوروبا وأمريكا في جميع ما يصدر عنها ولو كان حرباً على دين اللّه ومسخاً.

الجدير ذكره أن المنظمات الدولية تكونت عندما كانت الشعوب العربية والإسلامية تئن من سيطرة الدول الكبرى على مواردها واحتلال أراضيها وإذلال أهلها، ولهذا وجدت في هذه المنظمات ضالتها وسعت إليها لحمايتها ومساعدتها على الاستقلال من الاحتلال والتبعية، ولم يكن لدى المسلمين أي تحفظ على هذه المنظمات ومبادئها، لأن الدين الإسلامي قد أرسى قواعد العدالة والمساواة والحرية يوم أن كانت الشعوب الأوروبية تعيش تاريخها المظلم الذي ثارت عليه في القرن التاسع عشر.[٤٤]

وقد أجمع الفقهاء على أن الهدف من إلزام اللّه للناس بالأحكام الواردة في القرآن الكريم والسنَّة النبوية هو أن يحفظ على الناس أموراً خمسة هي: النفس، والعقل، والدين، والعرض، والمال، وكل ما ورد في القرارات الدولية للحفاظ على أي من هذه الأمور يؤيده المسلمون، بل يعتقدون أنهم آثمون إذا فرَّطوا في تنفيذ ذلك، لأنهم في هذا يطيعون اللّه الآمر بذلك، ولهذا ساند الخطاب الإسلامي هذه القرارات، ووقف إلى جانب المنظمات الإقليمية والعالمية، مسانداً وناصحاً لما قد يعتري التطبيق من أخطاء أو انحرافات. وبسبب من ذلك تحفظت الدول العربية والإسلامية على بعض بنود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حتى لا تفهم خلافاً لقواعد الإسلام، ومثال ذلك ما ورد في هذا الإعلان في المادة (١٦) من حرية الزواج دون قيد من دين أو جنس، فهدفهم منه إباحة ما يسمَّى بالزواج المثلي، كما قد يفهم من هذا النص عدم التقيد بأحكام الشريعة الإسلامية التي تقضي بعدم زواج المسلمة بغير المسلم.

الأخلاق والدين في السياسة الخارجية الأمريكية:

(الإخلاص لقيمة الحرية) كان، وما يزال هو الهدف المعلن للولايات المتحدة الأمريكية، ولكن كيف تصل إلى تحقيق هذه القيمة بالفعل وليس بالقول فقط؟ من المنطقي -كما أنه من المتوقع- أن يكون للأخلاق باع كبير وإسهام عظيم في تحويل هذا الهدف إلى حقيقة، ومن المنطقي أيضًا أن يصير للأخلاق - بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ م. باع أكبر وإسهام أعظم في هذا الأمر؛ حيث باتت المعتقدات الدينية ذات تأثير جمٍّ، ليس فقط على العلاقات بين الدول؛ بل على العلاقات بين بني البشر.[٤٥]

في كتاب (الحرية والقوة: حوار حول الدين والسياسة الخارجية الأمريكية

٤٤. خالد صالح بيومي، الأخلاق والمنظمات الدولية، بيروت، دار الشروق، ١٩٩٢م، ص٤٨.

٤٥. د. أحمد منصور، الأخلاق الدولية في عالم متغير، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٥م، ص٨٣.

في عالم غير عادل)، تتم مناقشة هذه القضية من خلال إسهامات عدد غير قليل من الباحثين والمتخصصين في الدين والعلاقات الدولية، ينتمون إلى مختلف التوجهات، ومن ثَم يعطينا الكتاب، الصادر عن مركز (بروكينجز) بواشنطن، آراء متسعة لوجهات نظر متعددة؛ منها المألوف ومنها غير المألوف، حول أهم شأن يخص السياسة الخارجية الأمريكية في الوقت الراهن؛ ألا وهو الدين.

يثور بقوة في الولايات المتحدة هذا السؤال: هل الدين له دور في السياسة الخارجية الأمريكية؟ وإذا كانت الإجابة (نعم)، فما هو هذا الدور؟ وما هو طبيعته؟. إن قضية الدين والعلاقات الدولية ليست حديثة العهد، فقد ظلت مهيمنة على امتداد النصف الأخير من القرن العشرين. ولعل أفضل من عبّر عن هذه القضية هو دِين أكيسون، وزير الخارجية فى عهد الرئيس الأمريكي السابق هاري ترومان، حينما قال: "إن الحديث عن الأخلاق يمكن أن يكون مناسبًا جدًّا إذا ما تكلمنا عن يوم القيامة، عن يوم الحساب؛ إلا أنني لا أشجع هذا الحديث كموظف في الدولة".. هل كان أكيسون محقًّا في رؤيته؟.

الكثير من موظفي الإدارة الأمريكية ومحللي السياسة الخارجية لا يزالون يتبنون هذه الرؤية، وكما تشير لويز ريتشاردسون، أحد مؤلفي كتاب (الحرية والقوة)، فـ"إن الحجج المعتمدة على قاعدة الإلزام الأخلاقي تبدو في منتهى الإقناع إذا ما تم التبشير بها لجماعة من المنشدين الدينيين، لكنها تقع على آذان صماء إذا ما تم اقتراحها على صانعي السياسة". [٤٦]

كما ذكر مايكل والتسر، أحد مؤلفي الكتاب، في المقدمة التي تحمل عنوان (تناقض الدين مع السياسة الخارجية) صعوبة إدخال الدين في مجال العلاقات الدولية. وتنطلق هذه الصعوبة –كما تقول المقدمة– من الخوف المسيطر على أدمغة الغرب منذ أحداث سبتمبر ٢٠٠١. أولا: الخوف من أن يصير الدين عقبة في النقاش والتحاور حول الأخلاقيات والقيم. "ففي العالم الراهن" –كما يقول مايكل والتسر في الكتاب–، وهو من أشهر المنظرين السياسيين الأمريكيين في مجال (الحرب العادلة)، "أقول: إننا بحاجة إلى أخذ حذرنا من الدين؛ لأنه إذا تحول إلى تصلب في الرأي، وهو ما نراه حاليًّا؛ فإنه سيتجه إلى الهيمنة على الأخلاقيات والقيم". باختصار: إن والتسر يخلص إلى نتيجة؛ مفادها أن "اعتماد السياسة الخارجية على الدين هي فكرة بالأساس غير جديرة بالتقدير".

ثم يأتي جيمس إم. ليندساي ليدعم هذا الخوف، مشيرًا إلى أن توجه الأمريكيين نحو مزج السياسة الخارجية بالأخلاق سوف يخدم الروح النقاشية. ويعلل ذلك بقوله: "إنه إذا ما صار الناس متأكدين من نزاهتهم واستقامتهم الأخلاقية؛ فإنهم سينزلقون بمنتهى السهولة في مستنقع النفاق والتظاهر؛ بحيث يصير كل من لا يوافقهم الرأي تلقائيًّا وبديهيًّا، من الذين لا

٤٦. د.أحمد علي الخانجي، الأخلاق في السياسة الخارجية الأمريكية، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٥م، ٣٤.

يهتمون بالشؤون الأخلاقية؛ الأمر الذي سيؤدي في النهاية إلى خلق مناقشات مسممة بدلا من خلق مناقشات بناءة". وأخيرًا يأتي تشارلز كراوت هامير، أحد كتاب الأعمدة بصحيفة (واشنطن بوست)، ليعلن رفضه الصريح لاستخدام الدين كمرشد للسياسة الخارجية، مبررًا رفضه على حد قوله بأن الدين لا يستطيع القيام بدور المرشد أو المُعلم؛ وأنه لا يستطيع قيادة البشر إلى كيفية التصرف.. سواء فرديًا أو جماعيًا.

هذا عن الخوف الأول.. أما عن الخوف الثاني فهو ينبعث من التاريخ الدموي للحروب الدينية التي توالت في القرون الماضية. فالكتاب يعكس تخوفا من التخلي عن اتفاقية (ويستفاليا) التي أبرمت في عام ١٦٨٤م؛ الأمر الذي يمكن أن يؤدي إلى استدعاء الحروب الدينية من جديد؛ فقد كانت هذه الاتفاقية -وما تزال- بمثابة السد المانع لاستخدام الاختلافات الدينية في الشؤون السياسية بين الدول ذات السيادة. بلغة أخرى: إن (ويستفاليا) – كما يقول جي بريان هيهير، الذي يشغل منصب أستاذ الدين والحياة العامة في جامعة كينيدي هارفارد الأمريكية، إن هذه أول انطلاقة لفكرة "الفصل بين الكنيسة والدولة"، ومن ثَم فإن التغاضي عن هذه الاتفاقية -كما يقول الكتاب- سيؤدي إلى كارثة دينية، وإلى العودة لعهد ما قبل (ويستفاليا).

إلا أن تدخل الدين في العلاقات الدولية لا يمكن تقييمه بالسالب أو الإيجاب -كما يرى شبلي تلحمي، الأستاذ بمركز أنور السادات بجامعة ماري لاند الأمريكية- لأنه يعتمد في نهاية الأمر على ماهية المبادىء الدينية التي تتدخل في إدارة العلاقات بين الدول، وكيفية تطبيقها، وطبيعة الأسئلة التي تطرحها. هذا بالإضافة إلى أن الحديث حول العلاقة بين الدين والسياسة يتسم بالاضطراب والتشتت -والكلام لـ تلحمي- لكون هذا الحديث لا يفرق بين دور الدين كأفكار، ودور الدين كمؤسسات.

إن هذا الكتاب يعتبر الكتاب الرابع من ضمن سلسلة كتب تابعة لمشروع مشترك بين كل من مؤسسة بروكينجز"البحثية ومنتدى الدين والحياة العامة، وتعتمد هذه السلسلة على عدة افتراضات محورية: أولا أن الأصوات الدينية المتجذرة في العقيدة لديها الكثير لتقوله وتطرحه حول السياسة بوجه عام والسياسة العامة بوجه خاص. ثانيًا أن المتدينين -بما يشمل أصحاب العقيدة الواحدة والتقاليد الدينية الواحدة- يمكنهم التناحر حول مسائل سياسية ليس فقط لكونهم يرون الوقائع بشكل مختلف، وإنما لكونهم يقرأون تقاليدهم وعاداتهم بشكل مختلف. ثالثًا إن التمسك بالعقيدة لا يعني على الإطلاق إهمال الوقائع والأحداث. (٤٧)

أما الكتاب الأول (تحسين مستوى الفقراء.. حوار حول: الدين، الفقر، والإصلاح الاجتماعي)؛ فهو يرتكز أساسًا على كيفية استخدام الدين في رفع ضغط الفقر عن الناس. والكتاب الثاني (هل السوق أخلاقية.. حوار حول: الدين، الاقتصاد، والعدل) فهو يتناول قضية التزامات الفرد المتدين صاحب

٤٧. المصدر السابق، ص ٣٥.

العقيدة تجاه المجال العام. في حين أن الكتاب الثالث (جمهور انتخابي واحد في ظل الإله) يتحدث عن العلاقة بين العقيدة والسياسة الأمريكية، وعن دور الدين في الحياة السياسية للناخب الأمريكي.

إن الفلسفة الكامنة وراء تلك المجموعة من الكتب تتمثل في إبراز أهمية دور الدين في السياسة العامة. وأفضل من عبّر عن هذه الفلسفة مارثا مينو، أستاذة القانون بجامعة هارفارد الأمريكية، حيث قالت: "إن البراهين والرؤى المصطبغة بصبغة الدين تبعث البصائر النبوئية والقدرات النقدية الفذة في جسد السياسة والشؤون العامة، وترسل فيها شعاعًا من الطاقة الهائلة". وقالت أيضًا: "إن أي رؤية تنحي الدين جانبًا عن مجال السياسة العامة.. إنما هي رؤية ناقصة". أما الكتاب الرابع -وهو كتاب (الحرية والقوة)- فقد بدأ يتشكل في فبراير ٢٠٠٣، حينما تمت دعوة كُتابه ومؤلفيه إلى مركز بروكينجز ليتحدثوا عن قضية الدين والسياسة الخارجية. ومن الجدير بالذكر أن يجيء توقيت الدعوة مع لحظة استعداد الإدارة الأمريكية لشن حربها على العراق؛ وهو ما جعل المناقشة بين الكتاب والمؤلفين تحمل بين ثناياها الحدة؛ تماشيًا مع هذه اللحظة الحرجة، أو هذا الحدث الجلل. بعدها قام مركز بروكينجز باستخدام ملاحظاتهم وتعليقاتهم كأرضية للموضوعات التي نشرت بعد ذلك في الكتاب المعني.

يمكن لأي فاعل سياسي أن يختار من الكتاب ما يروقه من الحجج التي تناسب مصالحه، إلا أن تلاميذ المدرسة (الأخلاقية في السياسة الخارجية) لا تروقهم أي حجج؛ لما لديهم من قناعة كاملة بالتقاليد التي ينبثقون منها، سواء على المستوى الأخلاقي أو المستوى الثقافي. ولا نستطيع أن نتحدث عن هذه المدرسة دون استدعاء الأب الروحي الذي عكس الأخلاق والدين على السياسة الخارجية، والذي كان له باع ضخم في إذكاء هذا المزج.. إنه راينهولد نيبور، صاحب الاتجاه المسيحي السلمي في الفترة التي سبقت الحرب العالمية الثانية.

لاحظ هيهير تصادم ذلك المزج (المسيحي الواقعي) مع الأفكار المنبثقة من نظرية القانون الطبيعي الكاثوليكي، وكذلك لاحظ التصادم بين طرح نيبور، حول (التواضع)، وتلك الأصوات الدينية التي تتصور أنها قد وصلت إلى قمة الكمال في الدين. فقد كتب عنه ريتشارد فوكس -وهو من أهم المعلقين عن نيبور- بأنه كان مثالا للتواضع الجم؛ حيث كان دائمًا يؤكد أن "الوعي بالخطيئة يمكنه مقاومة أو على الأقل محايدة ولع البشر بالنظر إلى أنفسهم على كونهم أدوات مختارة للعمل المقدس".

ليس هذا التناقض الوحيد؛ إنما هو أحد التناقضات الكثيرة الموجودة بين دفتي هذا الكتاب التي يتركز معظمها في العلاقة المتأزمة بين الحجج الواقعية والحجج الأخلاقية والتي يسوق والتسر إحداها عندما يشير إلى حملة التفجير الإستراتيجية التي قامت بها بريطانيا ضد ألمانيا في خلال الحرب

العالمية الثانية، وما أسفر عنها من وقوع ضحايا مدنيين، ليخلص إلى الرأي القائل بأن مناصري الطرفين -ألمانيا وبريطانيا- كانت لديهم من القناعات الأخلاقية والسياسية التي صاغت وشكلت حججهم في أثناء الحرب. ويضيف شبلي تلحمي هنا مشيرًا إلى أن الدول التي تؤصل ممارساتها أخلاقيًّا غالبًا ما تجد أن الأخلاقيات لها أثر واضح وفعّال في عالم الفعل أو التطبيق. فعلى سبيل المثال يستخدم بوش الصغير شعار (وقف الإرهاب) كحجة أخلاقية ضد الدول التي يراها إرهابية؛ ومن ثَم يجد المبرر الكافي لضربها. هكذا تُستخدم الأخلاق في تحقيق المصالح السياسية.

يمكن لأولئك المهتمين بمجال العلاقات الدولية أن يقللوا من درجة احتكاكهم بتلك القضايا المنبثقة من الدين، إلا أننا نؤكد -كما يؤكد هيهير- استحالة هذا الأمر في هذا الوقت الذي نعيش فيه، فالباحث الواقعي لا يستطيع في اللحظة الراهنة أن ينحّي أهمية القوى الدينية التي باتت تشكل العالم الماثل أمامنا الآن. كما أننا متأكدون من أن أولئك الذين يطلقون على أنفسهم (متدينين) غير قادرين على تجنب التساؤلات التي طرحناها هنا. فعلى الأقل هم مُلزمون بتوجيه تلك التساؤلات إلى أنفسهم؛ ليطمئنوا بأن ما يرونه من فروض دينية ليس قناعًا لمصالح أخرى.

هم أيضًا ملزمون بالاختلاط مع العالم الدنيوي، كما يقول ديتريش بونهوفير؛ رجل الدين الذي سجن ثم قتل بسبب ضلوعه في محاولة اغتيال هتلر. فهو يصب جام غضبه على أولئك المتدينين الذين ينسحبون في داخل "مدينتهم الفاضلة" لكي يتجنبوا الاختلاط بالظالمين والمجرمين. "فالأفعال المسؤولة" -كما يقول بونهوفير- "يتضمنها قدرمن التلوث.. والمرء لا يستطيع تجنب اتساخ يديه حينما يحتك بالعالم السياسي". ولكن إلى أي مدى تتسخ يداه؟ وإلى أي مدى تتشبع يداه بالدماء؟ هذا هو السؤال الذي يحاول مؤلفو الكتاب الإجابة عليه، في هذا العالم غير الكامل يتجه هذا السؤال ليس فقط صوب المتدينين أصحاب العقائد، وإنما يتجه أيضًا صوب غير المتدينين.


مركز التنوير المعرفي
EPISTEMOLOGICAL ENLIGHTENMENT CENTER

تطبيقات الوراثة الجزيئية وأثرها في البيئة الاجتماعية



* أ.د عماد محمد فضل المولى

* استاذ علم المورثات الإكلينيكية
كلية علوم المختبرات الطبية، جامعة النيلين

تمهيد:-

منذ أن اكتشف عالما الجينات السويديان شو وليفان في العام ١٩٦٥م عدد الصبغيات في الخلية الإنسانية[1] وعلم المورثات الجزيئي الإكلينيكي يخطو خطوات متسارعة، وذلك باستخدام تطبيقات التقنيات الجزيئية. كما أن التطور الهائل في تقنيات الأحياء الجزيئية قد دفع بالمزيد من التطبيقات المتلاحقة والتي فرضت على المجتمعات، لا سيما العربية منها والإسلامية، مثيراً جدلاً واسعاً حول مدى مشروعيتها الدينية والأخلاقية والاجتماعية.

فما هي التطبيقات السريرية والبحثية لعلم الجينات الجزيئية الإكلينيكي؟ وهل تعد هذه التطبيقات مهمة ولها أولوية لمجتمعاتنا العربية والإسلامية؟، ومن جهة أخرى تناقش هذه الورقة المرجعية -دينية أو أخلاقية- ومشروعية التطبيق لهذه التطبيقات، ومعالم الموجهات العامة والخصوصية المعيارية التي تضبط أثرها البيئي الاجتماعي. كذلك تتعرض الورقة لتفصيل بعض من أنواع التطبيقات، مثل الفحص الجيني داخل الرحم Prenatal diagnosis، واستخدامات الخلايا الجذعية في العلاج والأبحاث والفحوصات الجينية قبل زراعة أطفال الأنابيب، ومشروعية استبعاد المختل جينياً أو اختيار جنس الجنين واستبعاد الجنس غير المرغوب فيه. كما تتعرض الورقة إلى المشروعية الدينية للمسوحات الجينية للتنبؤ بإصابات السرطان وبنوك الحمض النووي. فكل هذه التقنيات قد فتحت جدلاً صاخباً لا ينتهي حول المشروعية الديينية والأخلاقية والأضرار البيئية الاجتماعية. ونحن في هذه الورقة نحاول أن نتلمس طريقاً يمهد لبعض الأجوبة، متخذين من شرح وتبسيط التقنيات مدخلاً، ومن ثم طرح التساؤلات حول المشروعية الدينية والأخلاقية والأثر الاجتماعي، لا سيما أن العديد من هذه التطبيقات أصبح واقعاً معاشاً لا نستطيع تجاهله بأي حال من الأحوال.

مقدمة:-

في عام ١٩٥٣م توصل العالمان الأمريكيان جيمس واطسون وفرانسيس كريك إلى فهم التركيبة اللولبية الثنائية للحامض النووي[2]، ونشرا هذا البحث المهم في مجلة العلوم ونالا عليه جائزة نوبل في العلوم لاحقاً (١٩٦٢م) على هذا الاكتشاف العلمي المهم. في ذلك الوقت اعتبر الأمر فتحاً علمياً مهماً وبداية حقبة جديدة للمعرفة البشرية. توالت تطبيقات علم الوراثة والأحياء الجزيئية تترى، فلا نكاد نفيق إلا ويداهمنا العلماء بتطبيقات طبية سريرية تفتح علينا أبواباً لا تنتهي من الجدل الديني والاجتماعي، بل وحتى الأخلاقي، والأمثلة تكاد لا تنتهي ابتداءً من الاستنساخ واستخدامات الخلايا الجذعية، مرورا بالهندسة

1. Tjio JH. Levan.A. The chromosome number in man. Hereditas، 42، 16-. Hereditas 1956:42:16-.
2. WATSON JD، CRICK FH. Molecular structure of nucleic acids: a structure for deoxyribose nucleic acid. Nature 1953 Apr 25:171(4356) :7378-.

الجينية والعلاج الجيني والتشخيص الجيني للطفرات وتحديد جنس الأجنة قبل الزراعة في الرحم، وانتهاء بالخارطة الجينية التي قادت إلى الكشف الكامل عن الشفرة الجينية للإنسان، الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه للدخول في المزيد من التطبيقات العلاجية.

كل هذا حدث بسرعة فائقة محدثاً في أغلب الأوقات جدلاً صاخباً ومستمراً في الأوساط العلمية والدينية والقانونية في جميع ألوان الطيف الاجتماعي. ونحن، في الدول العربية والإسلامية، كان لزاماً علينا أن نبادر ونستهل هذا الحوار، لا سيما أن تطبيقات وأبحاث علم الجينات أصبحت من ضمن باقة الخدمات الصحية والأبحاث الطبية في كثير من دول العالم، بل استطاع بعضها أن يشق طريقه إلى العديد من دولنا. هذا الأمر فرض واقعاً غير مسبوق وطرح العديد من الأسئلة التي ظهر حولها الكلام. وللأسف الشديد أن النقاشات السابقة -رغم كثرتها- لم تستطع أن تفضي إلى أجوبة محددة لا للمرضى، ولا للباحثين المتخصصين، وعجزت تماماً عن تغيير الواقع القانوني الجامد في العديد من دولنا. ولعل الأمر قد تغير الآن وأصبحت الحاجة ماسّة إلى تشريعات تنظم تطبيقات وأبحاث علم الجينات والأحياء الجزيئية والهندسة الوراثية، فالأمر لم يعد يتحمل التأخير أو التأجيل. ونحن إذ نؤكد على هذه الحقيقة نعتقد أن كلاً معني بهذا الأمر، وأحسب أن مشروعية مشاركة الجميع تأتي في هذا الأمر من أبعاد دينية وأخلاقية وقانونية وعلمية وحياتية. فالأمر يمس حياة الجميع، ولهذا نكرر القول إن كلاً معني، ويجب على الجميع المشاركة من دون انكفاء فئة ما أو تعالي مجموعة، مع تأكيدنا على أهمية التخصص لكل فئة.

هل التطبيقات السريرية فى مجال الجينات أولوية لنا؟

سؤال يردده بعض المهتمين، وفي غالب الأمر يستخدم للنيل من أهمية وأولوية البحث وتطبيقات العلوم البيولوجية الحديثة، ولعله يعكس الإدراك الناقص عند كثير من الناس لمعنى وقيمة ما يمكن أن تحدثه هذه العلوم من تقدم في شتى مجالات الحياة، بما في ذلك من انعكاسات خطيرة على البيئة الاجتماعية. ولا يستبعد أن تكون حجة القاعدين عن اللحاق بركب التقدم العلمي الأمر الذي جفف مجتماعاتنا العلمية وأقعدها عن إنتاج المعرفة، بل إن غياب البحث العلمي في هذه المجالات فى جامعاتنا أفرغها من محتواها الحقيقي، وتحول الأستاذ الجامعي إلى وسيط معلومات (قديمة في معظم الأحيان) يستمر في تلقينها طلابه بلا كلل أو تفكير نقدي، متناسين أن أهم ما يميز الأستاذ الجامعي هو إنتاجه للمعرفة ونقلها إلى طلابه.

لا نستطيع إهدار مزيد من الوقت.. فالقطار قد تحرك

ليس من شك بأن المرحلة القادمة سوف تشهد قيام العديد من التطبيقات والأبحاث الجينية والبيولوجية، الأمر الذى يفرض علينا الانتباه والإسراع بإصدار التشريعات الكفيلة التي تكفل الاستفادة من هذه التطبيقات، غير متناسين الحاجة الماسة لحماية مجتمعاتنا وإلا تحولنا إلى عينات بحثية حتى دون أن ندري. فمن

المعلوم أن بعضاً من التطبيقات الجينية المفيدة قد أخذت طريقها إلى العديد من الدول، وأن المزيد منها سوف يجد طريقه إلى السودان، أو يأخد مواطنونا طريقهم إليها في الخارج، بل إن الإجراءات الصارمة المقيدة للبحوث العلمية وقوانين أخلاق البيُولوجيا المتشددة الموجودة في الدول المتقدمة سوف تدفع بكثير من الباحثين والمؤسسات البحثية وشركات الصناعات الدوائية للبحث عن أماكن أُخرى لا توجد بها آليات مراقبة وتكون قوانينها أقل تشددا لإجراء هذه الأبحاث، تماما كما حدث في الصناعات الكيميائيه الخطرة ومصافي البترول التي آثرت الانتقال إلى دول تكون قوانين الحماية البيئية والصناعيه متساهلة أو معدومة على تطبيق قوانين إجراءات السلامة وحماية البيئة في دولها. وما حادثة مصنع (يونيون كاربايد) في الهند إلا أحد الشواهد على صحة ما نقول.

وقد نما لعلمي أن أغلب الدول العربيه والإسلامية -إن لم تكن جميعها- تفتقد لمثل هذه التشريعات، بل إن بعضها يفتقر حتى إلى المجالس العلميه المؤهلة للحكم على الممارسات التطبيقية لعلم الجينات الجزيئي الإكلينيكي والتي يفترض عليها إعطاء الموافقة والإشراف على تنفيذ الضوابط الشرعية والقانونية لجميع الأنشطة للتطبيقات سواء أفي الإنسان، أم الحيوانات المختبرية قبل قيامها. قد يتصور بعض منا أن في هذا مبالغة وتضخيماً للأمر، ولكن الواقع يؤكد ما نقول ونؤكد أن تجاهل الأمر لن يحل المشكلة بل قد يؤدي إلى تأجيلها.

المرجعية الأخلاقية.. هل تكفي وحدها معيارا لنا؟

اعتمدت الدول الغربية المعيار الأخلاقي في رفضها أو قبولها لتطبيقات علم الجينات الجزيئي الإكلينيكي، وهي بذلك جعلت من المرجعية الأخلاقية الفيصل في كثير من الأنشطة الإنسانية الخاصة بها. هذا الأمر ولّد كثيراً من الحيرة لدى المجتمعات الأُخرى التي تعتمد مرجعيات أخرى، مثال ذلك المجتمعات الإسلامية التي تعتمد الدين مرجعية لجميع أنشطتها، بل إن الإشكال والحرج قد انتقل حتى إلى المجتمعات التي ارتضت تحكيم المعيار الأخلاقي في مجتمعاتها. فكما هو معلوم أن الأخلاق هي مجموعة القيم والفضائل التي تحدد قواعد السلوك الإنساني، الأمر الذي يجعلها مرهونة بتغير الزمان والمكان، فما يعتبر سلوكاً أخلاقياً في مجتمع يعتبر غير أخلاقي في مجتمع آخر، وما كان سلوكاً شائناً في الماضي قد لا يكون كذلك في المستقبل، إذن فالأمر نسبي ومتغير. فالمدرسة الأخلاقية تقسم السلوك إلى ثلاثة محاور: أخلاقي وغير أخلاقي وخارج دائرة الأخلاق. أما في الدول العربية والإسلامية؛ حيث يشكل الدين المرتكز الأول الأساس والأوسع والأشمل للسلوك الاجتماعي، فنجد أن التقسيم الديني للسلوك أكثر دقة وتحديداً، حيث يقسم الإسلام السلوك الإنساني إلى أفعال حسنة حثّ الناس على فعلها من باب أنها واجبة أو مندوبة، وأفعال قبيحة نهى الإسلام عن فعلها من بابي النهي المطلق أو الكراهة، هذا بالإضافة إلى مجموعة الأفعال الخامسة المدرجة تحت بند المباح. ومن هنا يبرز التناقض الحاد والواضح في المرجعيات بين مجتمعاتنا الإسلامية والمجتمعات الغربية، حيث نجد أن دوائر

الأخلاق لدينا قد تشكلت بمرجعية دينية وفي بيئة ثقافية مختلفة عما هو في الغرب. وعليه نؤكد أن ما هو أخلاقي في الغرب ربما يكون غير أخلاقي في مجتمعاتنا، وعليه يجب علينا أن نؤسس مدرسة أخلاقية لتطبيقات الجينات والأبحاث الجينية ترتكز إلى أن ما يحدد الأخلاقي وغير الأخلاقي هو الدين، فما كان متسقاً مع التعاليم الدينية فهو الحسن، وما يتنافى معها فهو بالضرورة غير أخلاقي. وهنا يبرز إشكال آخر وهو أن التفسير والفهم لنصوص القرآن والسنة يتراوح ويختلف بين الناس مما يفتح الباب واسعاً أمام آراء واجتهادات متعددة ومختلفة، ولكنها جميعها تنسب لنفسها الشرعية الإسلامية، ولن نستطيع تخطي الخلافات الحادة التي نتوقع بروزها وحلها إلاّ بالحوار الشامل والعقلاني والعلمي الذي يشترك فيه الجميع. وننبه هنا إلى وجوب تجنُّب الغلوّ والتعصب في الرأي فهما الآفة التي يمكن لها أن تصيب أي حضارة في مقتل، بما في ذلك الحضارة الإسلامية.

بالرغم من المحاذير الكثيرة يجب علينا الإسراع في صياغة موجهات وطنية إسلامية لتطبيقات علم الجينات الجزيئي والأبحاث الجينية، فهذه الممارسات لم تعد بعيدة عن مجتمعاتنا، كما أن بعضاً منها سيعود بالخير على مجتمعنا. في هذا الإطار ولأهمية هذا الأمر قامت منظمة الصحة العالمية بإعداد مسودة لتكون قاعدة موجِّهات عالمية لحماية المجتمعات من مخاطر تطبيقات علم الجينات الجزيئية والأبحاث الجينية، ولكن لم يتم حتى الآن التوافق على هذه المسودة من جميع الدول لإقرارها وذلك لبروز صعوبة تبنيها من الجميع، حيث إن الكثير من بنودها مثير للجدل، ولكنها رغم ذلك تظل قاعدة أولية ننطلق منها ونبني عليها، مع رفضنا القاطع للتبني المطلق لها. وهي على أي حال، وكما حددت بوضوح منظمة الصحة العالمية، وثيقة غير ملزمة للدول [٣].

لماذا الخصوصية الأخلاقية لعلم الجينات الجزيئي الإكلينيكي؟

تتلخص المبادىء العامة لأخلاقيات البحث العلمي الطبي بصورة عامة في الاحترام والمنفعة وعدم الضرر والعدالة، ولكن حساسية علم الوراثة الجزيئية تفرض المزيد من القيود الأخلاقية. ولهذا نجد أنها تتعدى القواعد والمبادىء العامة، حيث إن المعلومات الجينية وخيار الشخص قد يتعدى أثره إلى الآخرين من الأقارب، بل وحتى إلى الأجيال القادمة. ولهذا يجب أن يكون الهدف الأساسي لعلم الجينات الجزيئي هو مساعدة الأشخاص الذين يعانون من خلل جيني للعيش والإنجاب بصورة طبيعية، ما أمكن ذلك. أما الخصوصية الأخرى فتكمن في استخدام التقنيات الجزيئية والهندسة الوراثية والتي غالباً ما تتعامل مع حالات تحتوي على الكثير من الإشكاليات الأخلاقية [٤].

يمكن تقسيم الأمراض الجنينية إلى ثلاثة أنواع [٥]

١. أمراض تنتج من طفرات في جنين واحد فقط، مثال ذلك مرض الهيموفيلما.

٢. أمراض تنتج عن طفرات في مجموعة من الجينات، مثل أمراض

3. www.who.int/genomics/elsi/regulatory__data/region/afro/137/en/index.html
4. www1.umn.edu/humanrts/instree/guidelineproposal.html
5. Jorde، Carey، Bamshad White: Medical Genetics، 3rd edition. C.V. Mosby Publishing، 2005. Chapter 6، 111- 132

السرطان.

٣. أمراض تنتج عن خلل في أعداد أو أشكال الكروموزومات (الصبغيات)، مثال ذلك متلازمة داون.

الموجهات العامة لتطبيقات علم الجينات الإكلينيكي:

١) عدالة وجود وتوزيع هذه الخدمة الصحية للجميع (العدالة).

٢) حرية التقدير والخضوع للفحص أو العلاج لا سيما بالنسبة للمرأة (عدم الاستغلال).

٣) احترام التنوع في قبول أو رفض الفحص أو العلاج (الأقليات الإثنية والدينية).

٥) السرية التامة للمعلومات وعدم إعطائها لأي جهة غير الشخص صاحب الشأن.

ما هي تطبيقات علم الجينات؟

تضم تطبيقات علم الجينات العديد من الخدمات المعملية والسريرية المعقدة التي تثير الكثير من الجدل نسبة لحساسية القضايا التي تعالجها. وعلى الرغم من الثورة التي شهدتها تقنيات الأحياء الجزيئية فإن اليسير من هذة التقنيات قد وجد طريقه إلى الدول الإسلامية وأصبح جزءاً من الخدمات الصحية والعلاجية التي تقدم للمرضى في هذه الدول نسبة لوجود الكثير من العوامل والتي حالت دون مواكبة هذه التقنيات فيها. ويأتي على رأس القائمة المناخ الطارد المهيمن على الحقل العلمي والطبي لحقب عديدة، الأمر الذي لا يشجع بأي حال على عودة الخبراء، إضافة إلى أن العديد من المعوقات والمشاكل المهنية والاقتصادية كلها تحول دون انسياب المعرفة إلى الدول الإسلامية، وخلو أغلب جامعات الدول الإسلامية من مناهج علم الجينات الجزيئي الإكلينيكي أو الأحياء الجزيئية.

ولكن وبالرغم من كل ما ذكرنا فإن العديد من هذه التقنيات وبمجهودات ذاتية قد تم إدخالها إلى العديد من تلك الدول، هذا الأمر أدى إلى الاصطدام بالعديد من الإشكالات الشرعية، والقانونية بل والأخلاقية، ولعله يمارس في بعض الدول دونما غطاء قانوني. ونحن في سياق هذه الورقة سوف نتعرض إلى بعض هذه التطبيقات بغرض تحديد شرعيتها وإطارها القانوني.

فحص الحمض النووي لإثبات الأبوة والنسب (البصمة الوراثية)

يتكون الجينوم البشري من حوالي ثلاث مليارات قاعدة مسلسلة في تتابعات معينة، كما وجد أن البشر مشتركون في هذه التسلسلات ولكنهم يختلفون فقط في حوالي (١٪)، أي ما يعادل ثلاث ملايين قاعدة. يستطيع الخبراء في مجال الأحياء والوراثة الجزيئية إثبات الأبوة أو البنوة لشخص ما أو نفيها عنه من خلال مقارنة تركيب الحمض النووي لدى الأب والابن، حيث إن نسبة النجاح في إثبات النسب أو نفيه عن طريق هذه التقنية يصل في حالة النفي إلى حد القطع

أي بنسبة (١.٠٪)، أما في حالة الإثبات فإنه يصل إلى قريب من القطع وذلك بنسبة (٩٩٪) تقريبا [٦].

واليوم يرى المختصون أنه يمكن استخدام البصمات الوراثية في مجالات كثيرة مثل المجال الجنائي وهو مجال واسع يدخل ضمنه الكشف عن هوية المجرمين في حالة ارتكاب جناية قتل أو اعتداء، وفي حالات الاختطاف بأنواعها، أو في حالات انتحال الشخصية. أما استخدام البصمة الوراثية في إثبات أو نفي النسب فإننا نورد فتوى رابطة العالم الإسلامي.

فتوى رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة بخصوص البصمة الوراثية

كان موضوع (البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها) من أهم الموضوعات التي ناقشها أعضاء المجمع الفقهي في دورته السادسة عشرة التي انعقدت في مقر رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في الفترة من ٢١ -٢٦ شوال ١٤٢٢هـ، بعد أن قرر مجلس المجمع في دورته السابقة المنعقدة في شهر رجب ١٤١٩هـ تشكيل لجنة مكونة من عدد من العلماء المتخصصين لاستكمال دراسة الأبحاث والدراسات والمستجدات المتعلقة بالموضوع، وتقديم النتائج والتوصيات المناسبة في الدورة القادمة.

تقدم العلماء المكلفون في هذه الدورة بعدد من البحوث القيمة في هذا المجال، وكان المتحدثون في الجلسة الصباحية حول الموضوع كل من الدكتور وهبة الزحيلي متناولاً بحثه المقدم للمجمع (البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها)، والدكتور عمر بن محمد السبيّل الذي عرض ملخصًا لبحثه الذي تقدم به (البصمة الوراثية ومدى مشروعية استخدامها في النسب والجناية)، وشارك الدكتور نجم عبداللّه عبدالواحد ببحث (البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتًا أو نفياً).

وتحدث في الاجتماع نخبة من العلماء المشاركين في الجلسة منهم الدكتور سعد الدين الهلالي، والشيخ عبداللّه بن بيه، والدكتور محمد الصديق الضرير وآخرون غيرهم، كما شاهد أعضاء المجلس عرضًا مرئياً يظهر ماهية البصمة الوراثية وكيفية عملها ومجالات استخدامها تقدّم به الرائد ناهض بن عقلة الناهض، رئيس قسم الفحوص الوراثية في الأمن العام بوزارة الداخلية. وتم في الجلسة الخاصة للعلماء تدارس قضايا الاستفادة من البصمة الوراثية وحدود الاعتماد عليها في المجال الجنائي وقضايا إثبات النسب، والعديد من الجوانب الحيوية في الموضوع، وقد خرج المجلس في جلسته الختامية بالقرارات الآتية في مجال البصمة الوراثية:

"الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده. أما بعد، فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في المدة من ٢١-٢٦/١/١٤٢٢هـ، وبعد النظر إلى التعريف الذي سبق للمجمع اعتماده في دورته الخامسة عشرة، ونصه: (البصمة الوراثية هي البُنية الجينية (نسبة إلى الجينات، أي المورثات) التي تدل على هوية كل إنسان بعينه،

6. www.dnacenter.com/paternity/legal-testing.html

وأفادت البحوث والدراسات العلمية أنها من الناحية العلمية وسيلة تمتاز بالدقة، لتسهيل مهمة الطب الشرعي، ويمكن أخذها من أي خلية (بشرية) من الدم، أو اللعاب، أو المني، أو البول، أو غيره)، وبعد الاطلاع على ما اشتمل عليه تقرير اللجنة التي كلفها المجمع في الدورة الخامسة عشرة بإعداده من خلال إجراء دراسة ميدانية مستفيضة للبصمة الوراثية، والاطلاع على البحوث التي قدمت في الموضوع من الفقهاء والأطباء والخبراء والاستماع إلى المناقشات التي دارت حوله.

تبين من ذلك كله أن نتائج البصمة الوراثية تكاد تكون قطعية في إثبات نسبة الأولاد إلى الوالدين أو نفيهم عنهما، وفي إسناد العينة (من الدم أو المني أو اللعاب) -التي توجد في مسرح الحادث- إلى صاحبها، فهي أقوى بكثير من القيافة العادية (التي هي إثبات النسب بوجود الشبه الجسماني بين الأصل والفرع)، وأن الخطأ في البصمة الوراثية ليس واردًا من حيث هي، وإنما الخطأ في الجهد البشري أو عوامل التلوث ونحو ذلك، وبناء على ما سبق قرر ما يأتي:

أولاً: لا مانع شرعًا من الاعتماد على البصمة الوراثية في التحقيق الجنائي واعتبارها وسيلة إثبات في الجرائم التي ليس فيها حد شرعي ولا قصاص، لخبر "ادرأوا الحدود بالشبهات"، وذلك مما يحقق العدالة والأمن للمجتمع، ويؤدي إلى نيل المجرم عقابه وتبرئة المتهم، وهذا مقصد مهم من مقاصد الشريعة.

ثانيًا: إن استعمال البصمة الوراثية في مجال النسب لا بد أن يحاط بمنتهى الحذر والحيطة والسرية، ولذلك لا بد أن تقدم النصوص والقواعد الشرعية على البصمة الوراثية.

ثالثًا: لا يجوز شرعًا الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي النسب، ولا يجوز تقديمها على اللعان.

رابعًا: لا يجوز استخدام البصمة الوراثية بقصد التأكد من صحة الأنساب الثابتة شرعًا، ويجب على الجهات المختصة منعه وفرض العقوبات الزاجرة، لأن في ذلك المنع حماية لأعراض الناس وصونًا لأنسابهم.

خامسًا: يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في مجال إثبات النسب في الحالات الآتية:

أ. حالات التنازع على مجهول النسب، بمختلف صور التنازع التي ذكرها الفقهاء، سواء أكان التنازع على مجهول النسب بسبب انتفاء الأدلة أم تساويها، أو إذا كان بسبب الاشتراك في وطء الشبهة ونحوه.

ب. حالات الاشتباه في المواليد في المستشفيات ومراكز رعاية الأطفال ونحوها، وكذا الاشتباه في أطفال الأنابيب.

ج. حالات ضياع الأطفال واختلاطهم، بسبب الحوادث أو الكوارث أو الحروب، وتعذر معرفة أهلهم، أو وجود جثث تعثر التعرف على هويتها، أو بقصد التحقق من هويات أسرى الحروب والمفقودين.

سادسًا: لا يجوز بيع الجينوم البشري لجنس، أو لشعب، أو لفرد لأي غرض، كما لا تجوز هبتها لأي جهة، لما يترتب على بيعها أو هبتها من مفاسد.

سابعاً: يوصي المجمع بما يأتي:

أ. أن تمنع الدولة إجراء الفحص الخاص بالبصمة الوراثية إلا بطلب من القضاء، وأن يكون في مختبرات للجهات المختصة، وأن تمنع القطاع الخاص الهادف للربح من مزاولة هذا الفحص، لما يترتب على ذلك من المخاطر الكبرى.

ب. تكوين لجنة خاصة بالبصمة الوراثية في كل دولة، يشترك فيها المتخصصون الشرعيون، والأطباء، والإداريون، وتكون مهمتها الإشراف على نتائج البصمة الوراثية، واعتماد نتائجها.

ج. أن توضع آلية دقيقة لمنع الانتحال والغش، ومنع التلوث وكل ما يتعلق بالجهد البشري في حقل مختبرات البصمة الوراثية، حتى تكون النتائج مطابقة للواقع، وأن يتم التأكد من دقة المختبرات، وأن يكون عدد المورثات (الجينات المستعملة للفحص) بالقدر الذي يراه المختصون ضرورياً دفعًا للشك، والله ولي التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد".

يتضح مما تقدم أن استخدام التقنية قد مُنع في وجود نص قرآني، كما أن الفتوى قد سكتت عن بعض الحالات التى يكون فيها طلب من المرأة لإثبات نسب طفلها الذي نتج عن زواج عرفي فقدت بعده المرأة وثيقة الزواج ومن ثم أنكر الزوج الزواج أصلاً بهذه المرأة وبالتالي أنكر نسب الأطفال من هذا الزواج. والسؤال هنا هو: هل يمكننا أن نستخدم البصمة الوراثية لإثبات نسب الأبناء؟ وبالتالي إثبات واقعة الزواج لا سيما أن الملاعنة غير واردة هنا لعدم وجود دليل على حدوث الزواج أصلاً.

الكشف الجيني داخل الرحم Prenatal genetic diagnosis:-

يضم هذا الفحص العديد من التقنيات التي تمكّن من معرفة الوضع الصحي للجنين داخل الرحم وتشخيص الأمراض الوراثية التي أصيب بها، ويتأتى ذلك بأخذ عينة من السائل الأمنيوني أو خلايا المشيمة أو عينة دم من الحبل السري ثم تجرى الفحوصات عليها، وغالبا ما يمكن اكتشاف أي خلل جيني وبالأخص المتلازمات (متلازمة داون، متلازمة باتو، ومتلازمة إدوارد،... إلخ)، ويمكن إجراء الفحص بين الأسبوعين التاسع والرابع عشر، وحاليا يمكن إجراء مثل هذه الفحوصات بالسودان. وبالطبع لا يتم إجراء هذا الفحص للجميع، ولكن للشرائح الأكثر عرضة للأمراض الوراثية والخلل الجيني، وهم في غالب الأمر النساء اللاتي لهنّ تاريخ مرضي قوي، أو النساء اللاتي يردن الإنجاب في سن متقدمة، وهؤلاء يكن أكثر عرضة لولادة أطفال مشوهين مختلين جينياً، وعليه -في معظم الدول الغربية- يتم إجراء المسح بالكشف الجيني عليهن، فإن ثبت أن الجنين مختل جينياً أمكن التخلص من الحمل، وذلك بإجراء الإجهاض. وهنا

تبرز العديد من الأسئلة الدينية والقانونية والأخلاقية في مجتمعاتنا وهي:

هل نسمح بالتخلص من الحمل متى أثبت الفحص الجيني وجود خلل جيني لا يستطيع الجنين العيش به، سواء أكان ذلك أثناء الحمل أو بعد الولادة مباشرة؟.

متى يمكن إجراء الإجهاض؟ هل هناك فترة زمنية محددة يمكن قبلها التخلص من الحمل ولا يجوز بعدها فعل ذلك مهما كانت النتائج؟.

هل الإجهاض قبل نزول الروح في الجسد، إذا ثبت وجود خلل شديد في الجينات، جائز؟.

متى تنزل الروح في الجسد؟ بعد ٤ أيام أم ١٢ يوماً؟.

هل نسمح بالتخلص من الحمل في جميع حالات الخلل الجيني؟، أم نسمح لبعضها؟، ومن الذي يحدد ذلك؟.

أسئلة كثيرة نثيرها ولا ندعي قدرتنا على الاجابة الصحيحة عن جميعها، ولكننا نجتهد فنقول إن العقل والمنطق يفرضان علينا أن نثبت بعض الحقائق لعلها تساعد من يتصدى للإجابة عن هذه الأسئلة وهي:

١. إن التعميم في الحكم ضار بالضرورة، لاختلاف أنواع ودرجات التشوهات الجينية والخلقية والمتلازمات. فالبعض منها شديد الخطورة ويتميز باستحالة حياة الجنين؛ فإما يولد ميتاً، وإما أن يموت المولود بعد الولادة مباشرة أو بعد ساعات معدودة، وعليه يصبح السؤال هنا: ما جدوى ترك المرأة تستمر في حمل وتكابد طوال تسعة أشهر لتضع جنيناً مشوهاً ميتاً أو يموت بعد ساعات؟.

٢. نرى من الحكمة تصنيف هذه الحالات وإصدار الأحكام لكل حالة على حدة قد يكون مدخلاً مناسباً لمعالجة الإشكال الديني للفحص الجيني داخل الرحم.

استخدام الخلايا الجذعية في علاج الأمراض والأبحاث [٧] :-

فتحت تقنيات الأحياء الجزيئية الباب واسعا أمام استخدامات الخلايا الجذعية في علاج كثير من الأمراض بما في ذلك مرض السرطان القاتل. والخلايا الجذعية في واقع الأمر هي خلايا المنشأة، وسميت بذلك لأن الجسم والأعضاء كلها تنشأ منها. ومن أهم صفاتها أنها خلايا خالية من المؤشرات المناعية، الأمر الذي يحول دون رفضها من الجسم، كما يحدث عند زراعة الأعضاء. ولكن أكبر مميزات الخلايا الجذعية هي قدرتها على التشكل والتخصص إلى أي خلايا أو أنسجة أو حتى أعضاء الجسم مما يجعل علاج كثير من الأمراض عند استخدامها أمراً ميسوراً. ولكن الإشكال الحقيقي يكمن في مصدر وكيفية الحصول على هذا النوع من الخلايا، حيث إنها تتوافر في الأجنة الإنسانية، الأمر الذي يحتم إنهاء الحمل للحصول عليها، وهنا يكمن الجانب الديني والأخلاقي ويصبح السؤال هو: هل نستخدم الأجنة الملقحة والموجودة في مراكز التلقيح الصناعي حيث يتم في العادة تلقيح عدد كبير من البويضات يزرع جزء في رحم المرأة ويتم الاحتفاظ بما تبقى في النتروجين السائل لاستخدامه لنفس المرأة

٧. فتوى رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة بخصوص البصمة الوراثية ٢١-٢٦ شوال ١٤٢٢هـ.

في حالة فشل الاسترزاع الأول، ولكن في غالب الأحيان لا يتم استخدام الأجنة فهل يتم التخلص منها؟، وفي هذه الحالة لماذا لا يتم الاستفادة منها؟. وربما يقودنا هذا السؤال إلى النقاش القديم وهو: هل نعتبر هذه الخلايا مجرد خلايا فاقدة الأهلية وبالتالي نقوم باستخدامها؟. وقبل الإجابة عن هذا السؤال نذكر أن هذه الخلايا في الواقع هي عبارة عن جينوم بشري، ونذكر كذلك أن المجمع الفقهي بمكة المكرمة قد أفتى بعدم جواز بيع أو هبة أو تبرع بالجينوم البشري "لا يجوز بيع الجينوم البشري لجنس، أو لشعب، أو لفرد، لأي غرض، كما لا تجوز هبتها لأي جهة، لما يترتب على بيعها أو هبتها من مفاسد"[٨]. ولعلنا نتساءل هنا عن فهم المجمع الفقهي لمصطلح الجينوم البشري، فإن كان يقصد الحمض النووي فلنا أن نوضح بأن كل خلية تحتوي على (٤٦) صبغة، وهذه الصبغيات تحتوي بدورها على كل الحمض النووي للشخص (الجينوم)، وعليه لا ندري ما هو الوضع بالنسبة للتبرع بالدم ونخاع العظام والأعضاء مثل الكلى، حيث إنها جميعها عبارة عن جينوم بشري، بل إن المستقبل القريب سوف يشهد استخداماً واسعاً للعلاج بالجينات، فما هو الرأي الفقهي حول هذا؟.

الفحوصات الجينية قبل زراعة الجنين لاستبعاد المختل جينياً أو اختيار جنس الجنين

بفضل التقدم في تقنيات الأحياء الجزيئية أصبح الفحص الجيني للأجنة الملقحة مُتيسراً، وذلك قبل زراعتها في الرحم، وهو فحص يتم إجراؤه على الأجنة عند بداية تشكلها للتأكد من خلوها من الأمراض الوراثية، وهي في الغالب الأعم مفيدة لا سيما عند وجود مرض وراثي عند أحد الوالدين. وهذه هي الطريقة المثلى لإنجاب أطفال معافين.

هذه التقنية لن تتوقف عند هذا الأمر، بل قد تتعداه إلى معرفة جنس الجنين ومن ثم استبعاد الجنس غير المرغوب فيه وزراعة الآخر. ففي كثير من المجتمعات تفضل الأسرة إنجاب الذكور على الإناث، هذا الأمر سوف يؤدي بلا شك إلى خلل في التركيبة السكانية، فما مدى مشروعية تحديد جنس الجنين من قبل الأسرة، أو ما يعرف بـ(الأبناء حسب الطلب)؟. فهل نمنع هذا الأمر بالإطلاق؟، أم نسمح به في بعض الحالات الخاصة؟.

الأبحاث في خلايا ما قبل الأجنة Research on pre-embryo:-

فتح التلقيح الصناعي وتقنيات تجميد وحفظ الخلايا، حية في النتروجين السائل، الباب واسعاً أمام إقامة بنوك السائل المنوي وبنوك البويضات وبنوك البويضات الملقحة والتي فتحت بدورها الباب واسعاً أمام الأبحاث في خلايا ما قبل الأجنة والتي تعرف بأنها الخلايا التي تؤخذ من تلقيح حيوان منوي ببويضة قبل مرور (١٤) يوماً، هذا الأمر يطرح سؤالاً دينياً وأخلاقياً مهماً هو: هل من حق الرجل التبرع بسائله المنوي؟، وهل من حق المرأة التبرع ببويضاتها لإجراء مثل هذه الدراسات؟. وفي حالة سلمنا بإجواز هذا الأمر هل يمكن ضمان عدم

8. Cell Therapy: Stem Cell Transplantation، Gene Therapy، and Cellular Immunotherapy By George Morstyn، William Sheridan، 1954-، William Sheridan Published by Cambridge University Press، 1996 ISBN 0521473152.

إساءة استخدام السائل المنوي والبويضات من دون استشارة المعنيين بالأمر؟. وعلى أي حال فإنه لا يوجد حتى الآن تشريع ينظم عمل مثل هذه البنوك، كما لا يوجد أي منها في السودان، ولكن يجب أن نفكر منذ الآن في مدى مشروعية وقانونية إنشاء مثل هذه البنوك في السودان.

المسح الجيني والتنبؤ الجيني بالأمراض والأورام السرطانية:-

أصبح من الممكن اليوم توقع الإصابة ببعض الأمراض قبل ظهورها، وذلك بمعرفة الجينات المسببة أو التي تضاعف من نسب وإمكان الإصابة بالمرض وهو ما يسمى بالطب التنبوىء الذي يختلف كثيراً عن الطب التقليدي، إذ إن الطب التنبوىء يتعامل مع أشخاص سليمين، حيث يتم استخدام التقنيات الجزيئية لمعرفة الطفرات المسببة لأنواع سرطانية في المستقبل عند شخص سليم ولا يعاني من مرض ظاهري.

والسؤال هو: لماذا نقوم أصلاً بمثل هذه الفحوصات ما دام الشخص سليماً، لا سيما أن مثل هذه الفحوصات تكلف مبالغ طائلة، كما أن نتائجها سوف تنعكس سلباً على أشخاص آخرين كالأقارب من الدرجة الأولى والأطفال؟. ولكن من الزاوية الأخرى يقول بعضهم إن هذه الفحوصات مفيدة لمعرفة احتمال إصابة النساء مثلاً بسرطان الثدي العائلي بدقة شديدة، الأمر الذي ينقذ حياة العديد منهن بإجراء الجراحات الوقائية. فإذا سلمنا بمشروعية إجراء مثل هذه الفحوصات، هل يصبح من حق الأقارب الاطلاع عليها؟ وهل يلزم الرجل أو المرأه إخبار الآخر عند الخطبة للزواج؟، فإن لم يفعلا ذلك فهل يعتبر عقد الزواج فاسداً؟، وهل من الأمانة إخبار شركات التأمين عند سؤال الشخص؟، أم من الجائز له أن يكتم ذلك عند التقدم للعمل أو التأمين؟.

لهذه الأسباب قامت العديد من الدول الأوروبية باتخاذ إجراءات للحيلولة دون الاستخدام السيء للمعلومات الجينية، فعلى سبيل المثال وضعت كل من فرنسا وبلجيكا والنرويج قوانين تمنع استعمال المعلومات الجينية من قبل شركات التأمين الصحي وأرباب العمل. أما في دول مثل الولايات المتحدة الأمريكية فإن القانون المضمن في التشريع الفيدرالي يمنع التمييز على أساس البيانات الجينية. ومن الضمانات القانونية والأخلاقية عند القيام بإجراء أي فحص جيني مراعاة موافقة الشخص على إجرائه، مع اشتراط أن تكون هذه الموافقة مبنية على الفهم الكامل والمسبق لطبيعة الفحص والنتائج المترتبة عليه (مستنيرة) كما يجب أن يتم ضمان سرية المعلومات الجينية.

الاستشارة الجينية ونتائج الفحص الجيني:-

يقصد بالاستشارة الجينية شرح المخاطر المرضية المترتبة على نتائج الفحص الجيني، والذي يفرض توفير معلومات كاملة عن الأهداف من الفحص والنتائج المترتبة عليه، الأمر الذي يفرض على الطبيب في كثير من الأحيان إعطاء المعلومات الكاملة والصحيحة للشخص والعائلة بصرف النظر عن

خطورة هذه المعلومات، لا سيما أنها تحدد مستقبل الشخص، زواجه، عمله، أطفاله.. فهل من حق الطبيب إخفاء بعض الحقائق عن المريض؟، وما هي الحدود المسموح بها؟، وهل يتم إبلاغ نتائج الفحص الجيني لأقارب المريض مثل زوجته إن كان متزوجاً؟، وهل من حق شركات التأمين الاطلاع على سجل الشخص الجيني؟، ولو قبلنا فلن يكون بمقدور هذا الشخص الحصول على تأمين سواء على صحته أم حياته، وفي أفضل الأحوال سوف تطالب الشركة بمبلغ تأميني أعلى للذين يعانون من أمراض وراثية، أو قد ترفض تقديم خدمات تأمينية لهم، مما يؤدي إلى توليد تفرقة بين فئات المجتمع. كما أن اطلاع الآخرين على السجل الجيني للشخص أو العائلة أو القبيلة المعنية قد يولد إقصاء أو تمييزاً ينعكس في عدم المصاهرة خوفاً من انتقال الأمراض الوراثية مما يؤدي إلى نبذهم في مجتمعاتهم التي يعيشون فيها. أما في الحالات التي يكون فيها دافع أخلاقي قوي يمنع الإنجاب مثل أمراض وراثية خطيرة فيظل احترام حق الفرد في الحرية الإنجابية خياراً أولياً.

بنوك الحمض النووي:-

بنك الحمض النووي هو عبارة عن موقع يتم فيه حفظ وفهرسة الحمض النووي، كما يتم تجميع المعلومات ونتائج البحوث بغرض الاستفادة منها أو استخدامها في المستقبل. وما يثير مخاوف المجتمعات والدول من بنوك الحمض النووي أن فحص الـDNA يمكن أن يقدم معلومات هائلة، كما أنها تحتوي على أرشيف كامل عن ماضي وحاضر ومستقبل الأشخاص والجماعات، من حيث إن حصول أي جهة على هذه المعلومات قد يؤثر في الغالب الأعم سلباً على حياة الأفراد المرضى، أو حتى الذين يحملون خللاً جينياً غير ظاهر في الوقت الحالي. وهنا برز السؤال: هل من الملائم إنشاء بنوك للحمض النووي؟، وإذا كانت الإجابة بنعم فما هي الفوائد التي يمكن أن تجنيها مجتمعاتنا؟، وما هي الضوابط اللازم اتباعها والقوانين والتشريعات المطلوبة لعدم تأثر الأشخاص بمخاطر كشف هذه المعلومات؟، وأيضاً إذا كانت الإجابة بنعم فإن السؤال يصبح: ما هي الأسباب والمخاطر التي تحول دون إقامة بنوك الحمض النووي؟.

من أهم فوائد بنوك الحمض النووي أنها توفر مخزوناً علمياً هائلاً يمكن استخدامه في البحوث العلمية بغرض التعرف والتشخيص والتنبؤ بالعديد من الأمراض، كما يمكن أن تؤدي دوراً مهماً في مقاومة وكشف الجريمة والتعرف على المفقودين والموتى عند حدوث الكوارث الطبيعية. ولكن بالمقابل فإن سوء الاستعمال لهذه المعلومات الفريدة وتسريبها لجهات بغرض الاستفادة منها قد يقع، وأفضل مثال على ذلك هو شركات التأمين، لا سيما أن القوانين الحالية لا توفر الحماية الكافيه لمنع إساءة استخدامها. ولقد تضمن الإعلان العالمي بشأن الجين البشري وحقوق الإنسان الصادر في نوفمبر ١٩٩٧م بعض الأحكام التي تختص بالبيانات الوراثية وبنوك الحمض النووي. فمثلا المادة (٧) تنص

على الآتي: "ضرورة العمل وفقاً للشروط التي يحددها القانون على حماية سرية البيانات الوراثية الخاصة بشخص يمكن تحديد هويته والمحفوظة أو المعالجة لأغراض البحث أو أي غرض آخر". ومن الواضح جلياً أن الموافقة المسبقة والمستنيرة شرط أساسي عند الحديث عن استخدامات البيانات الوراثية وبنوك الحمض النووي. كما تحدد المادة (٥-أ) التزام أنشطة قواعد بيانات وبنوك الحمض النووى بالأحكام والتشريعات الوطنية.

المسح الجيني والفحص الجيني Genetic screening:-

المسح هو فحص لمجموعة من البشر لتحديد المرضى غير الظاهرين أو الذين توجد نسبة عالية لإصابتهم بالمرض. أما المسح الجيني فهو الفحص الذي تستخدم فيه إحدى تقنيات الوراثه السريرية أو الأحياء الجزيئية ويكون الغرض منه الوقاية للأجيال القادمة، أو الكشف قبل حدوث المرض. والسؤال الذي يطرح عند إجراء مثل هذه المسوحات الجينية، هل المعلومات التي تتولد والتي قد تكشف وجود خلل جيني عند شخص ما مما يعرض هذا الشخص للإصابة في المستقبل.. فالسؤال والإشكال الديني هنا هو أن إخوة وأخوات وأبناء وبنات هذا الشخص ربما كانوا يحملون نفس الخلل الجيني، فهل يجوز إخبارهم بنتيجة الفحص الجيني؟، وكذا في حالة طلب جهة العمل الاطلاع على النتائج. وفي الواقع لا تكون الإجابة سهلة، ففي حالات السرطان مثلاً يكون التنبؤ بالمرض ممتداً لفترات طويلة قد تصل إلى أكثر من عشر سنوات، الأمر الذي يطرح التساؤل عن احتمال موت الشخص بمرض آخر وارداً، وعليه ما جدوى إجراء مثل هذه الفحوصات؟. وفي المقابل فإن مثل هذه الفحوصات أثبتت جدواها في بعض الحالات مثل سرطان الثدي العائلي، فمثلاً تقوم دولة السويد بإجراء المسح الجيني للنساء اللاّتي لديهن تاريخ مرضي عائلي إيجابي لسرطان الثدي، فإن ثبت أن المرأة تحمل طفرة في الجين براك١ أو براك٢ فإنها تنصح بإزالة الثدي، وقد أثبتت هذه الممارسة فعالية جيدة في مقاومة سرطان الثدي العائلي.





مركــز التنوير المعـرفي

Epistemological Enlightenment Centre

سلسلة حوارات التنوير (7)

أسس الإجتماع السياسي في الفكر الغربي والإسلامي

د. بهاء الدين مكاوي

المعقبون :

د. أسماء حسين محمد علي

د. حمد عمر حاوي

د. عبدالرحيم عمر محي الدين

د. محمد محجوب هارون

د. مصطفى حسبو بشير

إحدى إصدارات مركز التنوير المعرفي

المماثلة بين الفيروسات الحاسوبية والمؤثرات الشيطانية



* أ. د. عوض حاج علي
* مدير جامعة النيلين

ملخص:

يماثل هذا البحث بين تقنيات فيروسات الحاسوب وتقنيات الفيروسات الشيطانية، لما فيها من تشابه في الخلط المعلوماتي. يبين البحث أثر هذه الفيروسات الشيطانية في تدمير قدرة الإنسان في استخدام المعرفة التي كرمه اللّه بها في عبادته وحده وإعمار الأرض بالتقانة والقيم.

المقدمة:

إن منهج المماثلة أو تصميم وضرب الأمثلة من المناهج التربوية المعروفة والمفضلة في تقريب الفهم، واستيعاب ومعالجة القضايا المعقدة، وهو أحد أنواع الاستدلال الأربعة في المنطق، وقد استخدمه أرسطو والفارابي وتوسع فيه ابن سينا [1] ويعلم الطلاب، في علوم الحاسوب خصوصاً والعلوم الرياضية عموماً، أن التماثلية تستخدم لحل النموذجيات المعقدة التي تتكاثر وتتداخل عواملها باحتمالية متحركة Stochastic، وكلما كثرت العوامل وزاد التداخل مع الاحتمالية المتحركة كلما زاد التعقيد. ومن ثم تعتبر قضية الخلق عموماً وخلق الإنسان خصوصاً هي أعقد القضايا على الإطلاق على العقل البشري. فالعوامل المؤثرة على الكون، لا يمكن حصرها لكثرتها، ولا يمكن حصر تداخلها لقوة تأثيرها على بعضها، ولا يمكن استيعاب حجم ونوع حركتها دعك عن المعلومة الضرورية لحل أي نموذج: أين وما هو المبتدأ Initial Conditions. أما الإنسان فإضافة إلى كونه عاملاً ضئيلاً في المنظومة الكونية، من الناحية المادية البحتة، فهو يزداد تعقيداً بدخول عامل الحياة Life ويزداد تعقيداً أكبر عندما يصبح نفساً نفيسة بدخول عامل الروح (Soul) وقد وصف اللّه عز وجل ذلك التعقيد في الآية (٥٣) من سورة فصلت، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾، وقد أشار العالم الباكستاني بروفيسور محمد عبدالسلام -الحائز على جائزة نوبل في الفيزياء- في احتفال منح الجائزة إلى الآيات (٣-٤) من سورة الملك: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ. ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ ليعبر عن مدى تعقيد القضية الكونية على العقل البشري، وهو المجال الذي تخصص ونال فيه الجائزة [2]، وإذا أضفنا لهذين الآيتين الآية [2] من نفس السورة: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ يكتمل وصف صورة التعقيد، التي تعرضنا لها آنفاً.

إذن هناك حاجة وضرورة لاستخدام منهج التماثلية إذا أردنا أن نفهم حقيقة

(1) زكريا بشير إمام، المنهجية العلمية والقرآن الكريم، جامعة القرآن الكريم، 1998.

(2) خطاب بروفيسور محمد عبد السلام في استلام جائزة نوبل 1979/12/10 Abdu Salaam's speech at the Nobel Banquets. bznotes- // wordprees. com /23/11//2006 10th-derth-anniversary-of- prof-Abdul Salaam-Pakistani – nobel-Loureat.

الخلق على وجه العموم، وحقيقة الإنسان على وجه الخصوص، وأردنا أن نفهم الحقائق القرآنية التي وردت بشأن المنظومة الخلقية وبشأن خلق وتفضيل وتكريم الإنسان. يسعى هذا البحث لتصميم تماثلية بين الحاسوب كنظام متكامل، وبين الإنسان، وبين أنظمة الحاسوب والأنظمة الكونية. إن منهج التماثلية بين الإنسان والحاسوب ليس جديداً، ففيه كثير من الاجتهاد العلمي والاهتمام العام، وهناك منتدى خاص يستقبل الآراء في هذا الشأن [٣] ربما يكون من المفيد الاطلاع عليه خاصة فيما يلي الربط بين الروح والعقل والمخ، كذلك هناك كثير من علماء العلوم الطبيعية والنفس والفلسفة يبحثون في هذا المجال نذكر على سبيل المثال البحث العلمي القيم لبروفيسور راندال أوريلي [٤]. في الواقع أن أغلب هؤلاء يركزون على المقارنة بين الحاسوب وعتاد العقل البشري (المخ أو الدماغ) لغرض تطوير تقانة الحاسوب مثل هانس مورفيك [٥] الذي بين أن هناك حاجة لوقت بعيد حتى يمكن تصنيع حاسوب له بعض المواصفات العامه لمخ الإنسان، وهذا أمر سنعود له بشيء من التفصيل في فقرات لاحقة، إلا أن هذا البحث يأخذ إتجاهاً معاكساً فهو يسعى لدراسة نموذج الإنسان خاصة فيما يلي المعرفة الإنسانية بمماثلته بنموذج الحاسوب. ودراسة وضع الإنسان في المنظومة الكونية بمماثلته بمنظومة الحاسوب. من المواقع المفيدة فيما يلي المنظومة الكونية موقع رموز العلوم science codex [٦]، وكذلك منتدى حوار الإيمانيات والخليقة [٧].

إن منهج التماثلية وضرب الأمثال ليس منهجاً إنسانياً فحسب، بل هو منهج رباني أقره وأكد عليه الله جل وعلا في الآية (٢٦) من سورة البقرة: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾. واستيعاب الأمثال وفهم مقاصدها يحتاج في الواقع لعلماء كما ورد في الآية (٤٣) من سورة العنكبوت: ﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾. ولتوكيد ذلك المنهج القرآني نقدم في الفقرة التالية بعض الأمثال التي وردت في القرآن، مع تركيز خاص على الأمثال ذات التوجه المعلوماتي، ثم نقدم تحليلاً عن المماثلة بين الفيروسات الحاسوبية والمؤثرات الشيطانية، وأخيراً خلاصة البحث.

٢ـ التماثلية في القرآن:

سنركز هنا بصفة خاصة على بعض الأمثال ذات العلاقة بالحاسوب والمعلومات ونبدأ بوصف اللّه عز وجل تردُّد المنافقين وذبذبتهم في الآية (١٧) من سورة البقرة بقوله: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ﴾، وهي حالة ثنائية بين النور والظلمة. أما في شأن اليهود الذين علموا الحق ولم يعملوا به فيقول اللّه عز وجل في الآية (٥) من سورة الجمعة: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾، وهذه حالة تشبه حالة تخزين المعلومات والبرامج بالحاسوب ولا توجد طاقة كهربائية لتشغيل ذلك الحاسوب؛ أي أن المعلومات وبرمجيات المعلومات موجودة

(٣) منتدى حوار حول الفرق بين الإنسان والعقل البشري.
www. volconva. com. / forums/ philosophy-religion /13045-differece-between-computer -human-brain-.htm

(4) Randall O Reilly، Part of human brain function like a digital computer، journal of science 6th edition wwwPhysory. com/ news79289076. htm.

(5) Han Moravec ،Journal of evolution and technology، vol 1،1998.

(6) Seince codex،www. science codex. Com /codex/ heavens

(7) absolute write .Com / forums/ shortth read. Php؟ t=99462 .

ولكن لا يمكن الاستفادة منها، وهي كذلك تشبه حالة ثنائية بين تحميل وتشغيل البرنامج وعدم تشغيل البرنامج. ويقول تعالى في شأن الكلمة الطيبة في الآيتين (٢٤-٢٥) من سورة إبراهيم:﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ. تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾. وهذا يصف مدى ثبات ومدى الاعتمادية reliability على القيم الطيبة مقارنة بسطحية واهتزاز الأفكار الخبيثة، حيث يقول الله عز وجل بشأنها في الآية (٢٦) من نفس السورة: ﴿وَمَثلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾. ولا بد من الإشارة هنا كذلك إلى الثنائية بين الكلمة الطيبة والكلمة الخبيثة. وقال الله تعالى في شأن قوة النور الإلهي في الآية (٣٥) من سورة النور:﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلاَ غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. ويقول عن صفرية عمل الكفار في حالة غياب النور الإلهي في الآيتين (٣٩-٤٠) من نفس السورة:﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ. أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾. ونلاحظ في وصف الحالتين حالة النور الإلهي وحالة ظلمة الكفر، الرقمية التدرجية؛ وبمثل ما هناك تدرُّج في النور حتى يصل إلى النور الإلهي المطلق، هناك تدرج في الظلمة حتى تصل إلى حالة الظلمة المطلقة، وهذا يشابه التدرج الفولتي في الدوائر الكهربية لعمل التمثيل الثماني الستعشري وغيره. في ختام هذه الفقرة يمكن القول إن كل الأمثلة تؤكد على أهمية العلم بالقيم الإلهية ثم الالتزام والعمل بها.

٣ـ مماثلة فيروسات الحاسوب والفيروس الشيطاني:

ذكرنا أن كل إنسان مودعة فيه كل معلومات القيم الإنسانية، ولكنه يمكن أن ينسلخ عنها. والانسلاخ عن المعلومات غير محو المعلومات، فهو يعني قطع الاتصال مثل ما تنسلخ المعلومات من الحاسوب بسبب ما يعرف بالفيروس، أو أنواع الاختراقات الحاسوبية المدمرة الأخرى. إذن مثل ما هو معلوم أن الفيروس هو تدخل شرير يؤدي إلى منع الاستفادة من المعلومات المتاحة بالحاسوب، ويعطل كل أجهزة الإدخال والمعالجة، فإن الشيطان يدخل إلى نظم معلومات القيم ويمنع التعامل معها، وخير مَن كتب في هذا المجال، كما هو معلوم، هو الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه المشهور (إحياء علوم الدين) وسمى ذلك أمراض وأدواء القلب. وحيث إننا ذكرنا في أول الدراسة أن القرآن هو المرجعية الأساس لهذا البحث فإننا نجد أنه قد ورد في ذلك قرآن بين، مثل قوله تعالى في الآية (١٧٥) من سورة الأعراف: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِيَ آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ

مِنَ الْغَاوِينَ﴾. بناءً على منهج المماثلة مع الحاسوب إن ذلك التدخل الشيطاني يؤدي إلى تعطيل كل أجهزة الإدخال؛ العين والأذن وبرنامج القيم لدى الإنسان أو القلب، ليصبح مثله مثل الأنعام التي لا تمتلك تلك الميزة، بل هو أسوأ منها، لأنه يملكها ولكنه لا يستخدمها كما ورد في الآية (١٧٩) من سورة الأعراف: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾. وبمثل ما يقوم به بعض الأشرار Hackers بسبب الحسد أوالحقد أو الانتقام وغيره في اختراق أنظمة الحواسيب بالفيروسات وإيقاف عملها أو إفساد برامجها ومعلوماتها أو تعطيلها نهائياً، فإن الشيطان وأعوانه من الإنس والجن يفعلون مثل ذلك لأنظمة الإنسان. كما ورد في الآيات (٤-٦) من سورة الناس: ﴿من شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ. الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ. مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾، والشيطان يسعى لاختراق وتدمير أنظمة الإنسان بسبب الحسد. فهو من كينونة الجن التي لها فضل الأمانة والتكليف مثل الإنس، كما ورد في الآية (١٣٠) من سورة الأنعام: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُواْ شَهِدْنَا عَلَى أَنفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُواْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُواْ كَافِرِينَ﴾، ولكن الله عز وجل قد ميز الإنس على الجن عموماً بمعرفة الأسماء، وفي جعل النبوة والوحي فيهم، بالرغم من أن الجن قد خلق من نار وخلق الإنس من طين، وما في ذلك من تميز خلقي للجن. وهذا التميز الخلقي يمكن أن يعرف عملياً في قدرة الجن التشبه بالإنس وعدم قدرة الإنس التشبه بالجن. وقد ورد ذلك التنافس والتحاسد الذي قاده إبليس بطغيان على الله في الآيات (٣١-٣٤) من سورة البقرة: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ. وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾، وفي الآيتين (٧٥-٧٦) من سورة ص: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ. قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾، لذا أقسم إبليس؛ قائد ركب شياطين الجن، أن يضعف هذا التميز من بني آدم كما ورد في الآية (٨٢) من سورة ص:﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾. وقد حذر الله جل وعلا الإنسان من حسد شياطين الجن وسعيهم في إضلاله وإفساده، كما ورد في الآية (٦) من سورة فاطر: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾، وكما ورد في الآيتين (١٦٨-١٦٩) من سورة البقرة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّبًا وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ. إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾.

٤ـ المماثلة بين صيانة الحواسيب وصيانة القلوب:

ومثل ما يقوم مستخدم جهاز الحاسوب بإزالة ذلك الفيروس وتطهير الحاسوب منه بنفسه، ومثل ما أنه يضطر أحياناً إلى الاستنجاد ببعض المهندسين والمختصين لذلك الغرض، حتى يتمكن من تشغيل الحاسوب والاستفادة منه، فإن الإنسان كذلك يحاول بنفسه تطهير نفسه من تلك الفيروسات، بالضمير اليقظ، كما ورد في الآية (٢٠١) من سورة الأعراف: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَواْ إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾، أو بالصحبة الخيرة كما ورد في الآية (٧١) من سورة التوبة: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، أو بالدعاء والتضرع إلى الله كما ورد في الآية (١٨٠) من سورة الأعراف: ﴿وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾، أو في حالة تعذر ذلك، الاستعانة بأناس آخرين ملتزمين بالقيم يساعدونه في مقاومة الفيروس الشيطاني، منهم الدعاة والهداة كما ورد في الآية التالية: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٨١)، ومنهم المذكرون كما ورد في الآية (٥٥) من سورة الذاريات: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾، إذن يمكن أن يكون هذا الفيروس الشيطاني قابلاً للصيانة بفضل هؤلاء الهداة والأنبياء، كما ورد في الآية (٥٧) من سورة يونس: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاء لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾، وأن المأمول هو نجاح الدعاة والأنبياء في صيانة القلوب التي أصابها الفيروس كما ورد في قوله تعالى في الآية (٣٣) من سورة الأنفال بشأن كفار قريش: ﴿وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾. وأخيراً، وفي أسوأ الأحوال، يمكن أن يكون هذا الفيروس الشيطاني مهدداً للإنسانية، ولا علاج له إلا بالإزالة الكلية كما ورد في الآية (١٦) من سورة الإسراء: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾. إن الفيروس الشيطاني المؤثر في برنامج القيم غالباً ما يُوصفُ في القرآن بالفسوق أو الطغيان، أي التجاوز، كما ورد في الآيتين (١١٢-١١٣) من سورة هود: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلاَ تَطْغَوْاْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ. وَلاَ تَرْكَنُواْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللّهِ مِنْ أَوْلِيَاء ثُمَّ لاَ تُنصَرُونَ﴾.

٥ـ الفيروس الشيطاني وتداخل القيم والإعمار:

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن الدعوة إلى معرفة القيم تقدم من خلال أجهزة العتاد لدى الإنسان، سواء أكانت سمعاً أم بصراً أم جلداً (اتصالات)، أو معالجة مركزية (دماغ) ثم بعد ذلك تنتقل للقلب للصيانة، كما ورد في قوله تعالى في الآية (٢٣) من سورة الزمر: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ

يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾. إذن تفعيل برنامج الإعمار أو العلم النظري يؤدي إلى تفعيل برنامج القيم، وقد ورد في هذه الحقيقة قرآن كثير نذكر منه على سبيل المثال آيتين جامعتين هما (٢٧-٢٨) من سورة فاطر: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ. وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾. ومن جانب آخر إن صيانة القلب وتفعيل برنامج القيم يؤدي هو كذلك إلى صيانة الأجهزة أو العتاد، كما يؤدي إلى صيانة وتفعيل برنامج الإعمار، كما ورد في آخر الآية (٢٨٢) من سورة البقرة: ﴿وَاتَّقُواْ اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، وكما ورد في الآية (٩٦) من سورة الأعراف: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾.

٦ــ تأثير الفيروس الشيطاني على برنامج معرفة الإعمار:

لكن وبمثل ما يؤثر الفيروس الشيطاني في برنامج القيم، يؤثر الفيروس الشيطاني في برنامج الإعمار ويُوصف ذلك غالباً في القرآن بالفساد كما ورد في قوله تعالى في الآية (٤١) من سورة الروم: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾. فالاستخدام السيئ للنعم وإفساد البيئة هو استخدام معرفي شيطاني، وقد ورد فيه قرآن مفصل في الآيات (٥٤-٥٨) من سورة الأعراف: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ. ادْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ. وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ. وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾. فنجد كيف أن إفساد البيئة يمكن أن يؤثر في التربة بالتصحر مثلاً، أو بالتلوث الإشعاعي أو غيره، فتنبت الأرض نكداً بدلاً من النبات الطيب.

٧ـ تأثير الفيروس الشيطاني على برنامج التشغيل والنظام:

أما تأثير الفيروس الشيطاني في برنامج التشغيل فنجده في محاولات الإنسان التلاعب بالثنائية الخلقية، والتي نتج عنها صناعة القنابل النووية المدمرة، أو إنتاج جينات بيولوجية مدمرة كما ورد في الآيات (١١٧-١١٩) من سورة النساء: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ إِنَاثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلاَّ شَيْطَانًا مَّرِيدًا. لَّعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا. وَلأُضِلَّنَّهُمْ وَلأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾، وقد استطاع الشيطان من قبل خداع أبينا آدم بإمكان تطوير نظام

تشغيل الإنسان إلى نظام تشغيل الملائكة، وإلى تبديل ثنائية البقاء والفناء إلى أحادية البقاء والخلود، وكان سبباً في طرده من الجن كما ورد في الآيات (٢٠-٢٥) من سورة الأعراف: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ. وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ. فَدَلاَّهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ. قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ. قَالَ اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ. قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾.

٨ـ الفيروس الشيطاني والخلط على القيم الإنسانية بالاختراق المعرفي:

إن أخطر ما تقوم به الفيروسات الشيطانية، إضافة إلى الخلط على القيم الإنسانية ورسائل الأنبياء وتحريفها واختراقها كما ورد في الآيات (٥٢-٥٤) من سورة الحج: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ. لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ. وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ" هو الخلط بين معرفة الإعمار التي هي ظنية تحمل الخطأ والصواب مع معرفة القيم التي هي حق محض، كما ورد في الآية (٦٦) من سورة يونس: "أَلا إِنَّ لِلَّهِ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ"، وكما ورد في الآية (٢٨) من سورة النجم: "وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا"، وكما ورد في الآية (٨) من سورة فاطر: "أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ فَلا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ"، حيث خلط على القيم حتى أصبح يرى الإنسان السيء حسناً، وقد خلط كذلك بين منهجية الإثبات العلمي لمعرفة الإعمار مع منهجية الإثبات في معرفة القيم والقلوب بشأن البعث والحساب، إذ إنه بمنهجية البحث العلمي التجريبي وبنظام التشغيل المتاح للإنسان في حياته الدنيا يؤدي إلى أن الإنسان مثله مثل بقية الأحياء يفنى إلى ذرات تراب كما ورد في الآية (٢٤) من الجاثيه: "وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ"، والآية (٣٢) من السورة نفسها: "وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلاَّ ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ". لكن الإنسان يعلم بقلبه لا بعقله أن له روحاً تحمل معرفة الإعمار والقيم، وأن أهم قيمة

-وهي قيمة العدل- تظل ناقصة ما لم تكن هناك محاسبة نهائية، فالناس يموتون وهم مظلومون، وآخرون يموتون وهم ظالمون، وناس يموتون وهم فقراء، وآخرون أغنياء، وناس يموتون وهم مضطهدون ذليلون، وآخرون مستكبرون وأعزاء. إذن لا بد من محاسبة لعدالة مطلقة وقد ورد ذلك في الآية (١١٥) من سورة المؤمنين: "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ".

٩- الفيروس الشيطاني والخلط على قيمة العدل:

إن اختراق الفيروس الشيطاني للقيم والخلط عليها يتم في أوجه مختلفة، نذكر منها الخلط واللبس على قيمة العدل التي هي أسمى قيمة إلهية، وذلك بسعيه بتجاوز الاستقامة على الحق والعدل إلى اتباع الهوى الشخصي، كما ورد في الآية (١٥) من سورة الشورى: ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ من كتَاب وَأُمِرْتُ لأَعْدلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾، أو بسعيه اللبس على قيمة العدل بالاندفاع بالعاطفة وإصدار الحكم قبل التبين كما حدث لداود عليه السلام في الآية (٢٦) من سورة ص: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاس بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِع الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّه إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّه لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾، أو الخلط على قيمة العدل بالعصبية القبلية أو الدينية كما ورد في الآية (٨) من سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ للّه شُهَدَاء بِالْقِسْط وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْم عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾. وأخطر أنواع الخلط على قيمة العدل عندما يتم بصورة مؤسسية باتباع الشركاء من دون الله، وتجاوز هذه القيمة الأسمى تجاوزاً عقدياً متعمداً له أثره المدمر في أمن الإنسان كما ورد في الآيتين (٨١-٨٢) من سورة الأنعام: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلاَ تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللّه مَا لَمْ يُنَزِّلْ به عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ. الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْم أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾، وكذلك الخلط على قيم العدل في السلوك الشخصي القويم بادعاء أنها قيم إلهية موروثة من الآباء، كما ورد في الآيتين (٢٨-٢٩) من سورة الأعراف: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء أَتَقُولُونَ عَلَى اللّه مَا لاَ تَعْلَمُونَ. قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْط وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِد وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾.

١٠ـ الفيروس الشيطاني والخلط على قيمة التوحيد:

إن الهدف الرئيس للشيطان هو الخلط على قيمة التوحيد ذاتها وهي القيمة الرئيسة لكل القيم، كما ورد في الآية (١٣) من سورة لقمان: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لابْنِه وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّه إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾. إن الخلط على قيمة التوحيد هو خلط على كل القيم، فكل قيمة من غير التوحيد هي قيمة مهزوزة، مثل القانون من غير سلطان، أو السلطان من غير قانون ومرجعيات، لذلك يبذل

الشيطان غاية الجهد في فكفكة قيمة التوحيد وإضعافها مستخدماً فيروساته في الخلط عليها، ولصعوبة فعل ذلك بصورة مباشرة، إذ إن اللّه عز وجل قد ثبتها في بني آدم من لدن أبيهم آدم عليه السلام، فإنه يفعل ذلك من خلال وسطاء لهم مودة وتقدير من الإنس والجن حتى يتم التنصل من القيم الإلهية الراكزة في برنامج المعرفة، وقد سمى اللّه عز وجل هؤلاء الوسطاء تارة الشركاء، وتارة الأنداد، كما ورد في الآية (١٦٥) من سورة البقرة: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾. والأعجب من ذلك أن هؤلاء الأنداد من دون اللّه تستخدمهم الشياطين في خلق كيان اجتماعي قوي يتكون من أحباب وأتباع هؤلاء الأنداد بينهم الحب والمودة العظيمة كما ورد في الآية (٢٥) من سورة العنكبوت: ﴿وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن نَّاصِرِينَ﴾. وأن هذا الكيان يمكنً أن يقاتل بقوة في الدفاع عن نفسه وعن قناعاته الشيطانية، كما ورد في الآية (٢٦) من سورة الفتح: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾.

١١ـ أمثلة لتأثير الفيروس الشيطاني على القيم في الأمم السابقة:

وردت في القرآن قصص كثيرة تحكي، أو تخبر كيف عمل الشيطان مستخدماً وكلاء في شكل أفراد أو كيانات تعمل في تدمير القيم الإنسانية ومصادمة دعاة الخير العدل وتحدي اللّه عز وجل حتى أذلهم اللّه، كما ورد في الآية (٢٠) من سورة المجادلة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ فِي الأَذَلِّينَ﴾. ويتم ذلك باتباع وعبادة الشركاء من دونه، نذكر منها على سبيل المثال تجاوز قيمة العدل الاقتصادي التي وردت في قصة شعيب في الآية (٨٥) من سورة الأعراف: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلاَ تَبْخَسُواْ النَّاسَ أَشْيَاءهُمْ وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾، وتجاوز قيمة السلوك الجنسي القويم التي وردت في قصة لوط في الآيات (٨٠-٨٤) من سورة الأعراف: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّن الْعَالَمِينَ. إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاء بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ. وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلاَّ أَن قَالُواْ أَخْرِجُوهُم مِّن قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ. فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلاَّ امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ. وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾، وقصة الطغيان السياسي بين موسى وفرعون والتي وردت في الآيات (١٥-٢٦) من سورة النازعات: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى. إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى. اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى. فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَى أَن تَزَكَّى. وَأَهْدِيَكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى. فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى. فَكَذَّبَ وَعَصَى. ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى. فَحَشَرَ فَنَادَى. فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى.

فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الآخِرَةِ وَالأُولَى. إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَى﴾.

١٢ـ خلط الفيروس الشيطاني على أهل العقيدة الإبراهيمية وأهل الكتاب:

وقد خلط الشيطان على قريش وعلى كثير من الأمم التي كانت تدين في الأصل بالعقيدة الإبراهيمية، فألهوا وركعوا وسجدوا وتقربوا لأصنام صوّرت ونصبت تعظيماً وتقديراً لصالحين في السابق من أجل أن تقربهم من اللّه الواحد الأحد، فأصبحت العبادة لهم من دون اللّه وقد ورد ذلك على سبيل المثال في الآية (٣) من سورة الزمر: ﴿أَلا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾. وأكثر من ذلك خلط الشيطان على أهل الكتب السماوية من اليهود والنصارى كما ورد في الآيات (٣٠-٣١) من سورة التوبة: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ. اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، وقد استخدم الشيطان هؤلاء الأحبار والرهبان في الخلط على قيم الدين والتوحيد حتى أصبحوا مثلهم ومثل المشركين الذين اتخذوا مشرعين من دون اللّه، كما ورد في الآية (٢١) من سورة الشورى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ وَلَوْلا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

١٣ ـ وكلاء الفيروسات الشيطانية بين الإنس والجن:

وقد استخدم الشيطان وكلاء من الناس يقاومون القيم للحفاظ على مصالحهم ويستغلون إمكاناتهم المادية للتشويش على الناس، كما ورد في الآيات (٣٤-٣٧) من سورة سبأ بشأن المترفين الذين خلط عليهم الفيروس الشيطاني حتى ظنوا أن ما ميزهم اللّه به من أموال وأولاد هو دليل حب اللّه لهم، فخلطوا بين الرزق الذي ما هو إلا لديناميكية الحياة الدنيا مع القيم التي هي في الروح الخالدة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ. وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالا وَأَوْلادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ. قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ. وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلا أَوْلادُكُم بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَى إِلاَّ مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ﴾. وأسوأ مثال للمترفين المستكبرين هو فرعون موسى الذي ظن -بما آتاه اللّه من مال وسلطان- أنه في مقام اللّه وقد تلاعب بكل القيم باسم اللّه فظلم واستكبر كما ورد في الآيات (٥١-٥٤) من سورة الزخرف: ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلا تُبْصِرُونَ. أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلا يَكَادُ يُبِينُ. فَلَوْلا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِّن ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ. فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾، فأصبح

يتفاخر على موسى بملكه وممتلكاته ويحتقره لإثنيته ولفقره، ثم تمادى في ادعائه حتى اتهم موسى بالفساد، كما ورد في الآية (٢٦) من سورة غافر: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الأَرْضِ الْفَسَادَ﴾، ثم تجاوز كل حدود الغرور والطغيان وادعى أنه اللّه العلي، كما ورد في الآيتين (٢٣-٢٤) من سورة النازعات: ﴿فَحَشَرَ فَنَادَى. فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾.

من جانب آخر استخدم الشيطان عاطفة الوالدين والعادة في محاربة التغيير للعودة للقيم، كما ورد في الآية (٢٢) من سورة الزخرف:﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾، وكذلك استخدم الشيطان الإنس في تحالف مع الجن في التشويش على القيم بالقول الجميل المزخرف الخادع كما ورد في الآية (١١٢) من سورة الأنعام:﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾. واستخدم الشيطان كذلك أعواناً من بني جنسه من الجن لتحقيق أهدافه بالخلط على الملائكة المكرمين وما نزلوا به من معرفة تقنية لمنفعة بني آدم كما ورد في الآية (١٠٢) من سورة البقرة: ﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾، وقد استخدم أعوان الشيطان هذه التقانات في خداع الناس وإرهابهم. ثم ذهب الشيطان إلى أبعد من ذلك في التشويش على بني آدم مستفيداً من تشابه خلق الجن مع خلق الملائكة في توجيه بني آدم باسم الملائكة، كما ورد في الآيتين (٤٠-٤١) من سورة سبأ: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلائِكَةِ أَهَؤُلاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ﴾.

١٤ـ الفيروسات الشيطانية وغايات الشيطان:

إن الفيروسات الشيطانية تحول قيمة التوحيد الثابتة في قلوب بني آدم، كما ورد في آيات عديدة نذكر منها ما ورد في الآيات (٦١-٦٣) من سورة العنكبوت: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ. اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾ من توحيد خالص وثابت إلى إيمان مخلوط ومهزوز أقرب منه إلى الشرك باللّه، كما ورد في الآية (١٠٦) من سورة يوسف: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾.

نختم هنا أن الفيروسات الشيطانية هي مدمرة لقيم الإنسان حتى يفشل في أداء الأمانة، وهي مدمرة لعلم الإنسان الدنيوي حتى لا يتمتع بالطيبات التي كرمه

اللّه بها، وهي مدمرة لنظم التشغيل حتى يهلك الإنسان ذاته بالتدمير الكيميائي أو البيولوجي، وأيضاً مدمرة لأهم قيمة إنسانية تضمن راحة واطمئنان النفس وبغيرها يحدث اليأس والقلق والانتحار كما ورد في الآية من سورة الرعد (٢٨) ألا وهي قيمة التوحيد الخالص: ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾.

خلاصة الدراسة:

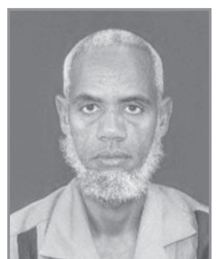
إن ما ورد في هذا البحث هو في الواقع محاولة لفهم الإنسان، بعمل تماثلية بينه وبين الحاسوب. نحن نعلم أن هذه التماثلية عرجاء باعتبار أن الحاسوب ومستخدم الحاسوب (الإنسان) هما وحدتان منفصلتان، أما الإنسان فهو الحاسوب وهو المستخدم في آن واحد، أي أنه وحدة واحدة، ومن ثم ربما تقود هذه لحلقة مفرغة باعتبار أن مصمم الحاسوب نفسه هو الإنسان، فكيف تتم المقارنة بين المصمِّم والمصمَّم؟ ولكن لا نجد حرجاً في ذلك إذ إن الإنسان هو كذلك قد صممه وصنعه خالقه تعالى علواً كبيراً مما يجعل المماثلة منطقية.

على العموم فإن البحث أشار إلى تماثليات مهمة، مثل الربط بين الفيروسات الحاسوبية والشيطانية. نأمل أن تساعد هذه الورقة في تفسير بعض النظريات الفلسفية في خلق الإنسان وسلوكياته. وفي تفسير بعض الحقائق، ويحفز علماء الفلسفة والسلوك وعلماء الدين وعلماء العلوم الحيوية والطبيعية في إثراء البحث، ويفيد أساتذة علوم الحاسوب في استخدام ما ورد من أمثلة وتماثلية في دعم تحصيل طلابهم وزيادة استيعابهم في علوم الحاسوب وربطهم بالقرآن.

وفي الختام لا أقول بأن ما ورد في هذا البحث هو حقائق علمية دقيقة وقاطعة، وإنما اجتهادات ومقارنات عامة تقبل مزيداً من المداخلات والحوار والتمحيص واللّه أعلم، وهو بحث يحتاج إلى دعم وتدقيق بما ورد في السنة النبوية، كما يمكن كذلك أن يقارن ويدعم بما ورد في الكتب السماوية السابقة وفي آراء علماء اليهود والنصارى المهتمين بهذه الجوانب، وهم كثر، كما يمكن أن يمثل حواراً مع الديانات الأخرى.



القيم الأخلاقية للباحثين في الاقتصاد الإسلامي



* د. محمد أحمد عمر بابكر
* أستاذ مشارك – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة أم درمان الإسلامية

مقدمة :

يكشف هذا البحث عن المعايير والقيم الأخلاقية التى يجب أن يتبعها الباحث في العلوم بصفة عامة وعلم الاقتصاد الإسلامي على وجه الخصوص، وهو يبحث في مسألة أو قضية من قضاياه. إذ لا تقتصر العملية البحثية على مجرد صياغة مشكلة البحث وتقسيمه إلى فصول ومباحث، وتجميع بيانات البحث وتحليلها إحصائيا و إعداد تقرير البحث، بل تتعداه إلى وجود صفات أخلاقية من الضروري للباحث أن يتحلى بها، في كل مراحل البحث. والتزامه بهذه الصفات يضمن عدم وصول الضرر إلى غيره ضررا ماديا كان أو معنويا. من هذه الصفات الأخلاقية: الأمانة، الصدق والموضوعية. وهذا البحث يتعرض لأهم ما يجب ويتحتم على الباحث إتباعه و استخدامه في المراحل المختلفة للبحث، مما يتعلق بالمباديء والأسس الأخلاقية للبحث العلمي.

الفكر الإسلامي فكر حضاري له الأسبقية في النقلة الحضارية بتأصيله لمعالم الفطرة الإنسانية في حب المعرفة والاطلاع والبحث [1]. وقد قال تعالى: "فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ" (آل عمران: ١٣٧)، مع أمثالها من آيات، بل يجعل الإسلام العلم بالتعلم [2] لقول الله تعالى: "فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ" (محمد: ١٩) فبدأ بالعلم [3]. إن الإسلام يخضع الأعمال العلمية للمباديء الأخلاقية سواء كان ذلك في مجال البحث أو في مجال النشر لتوصيله للناس[4]، كما أرسى الفكر الإسلامي قواعد وأساليب التحصيل العلمي بشتى العلوم الإنسانية النظرية والتطبيقية. وفي ذات الوقت أرسى قواعد الموضوعية والشكلية في البحث، والكتابة والاستقصاء والتحري العلمي للعلوم الإنسانية بعيداً عن مغريات العاطفة والأهواء[5]. إن الاعتبارات الأخلاقية في إجراء البحوث العلمية جزء لا يتجزأ من التفاعلات اليومية مع الآخرين ومع المعلومات[6]. ومن هنا مست الحاجة إلى معرفة العلاقة بين عملية البحث والأخلاق، القيم، والسياسة، وجميعها جزء لا ينفصل من عملية البحث [7].

والباحث في خضمّ ذلك يواجه كثيراً من المعضلات الأخلاقية وعليه أن يتعلم ويقرر كيف يتعامل معها، والسلوك الأخلاقي في النهاية يعتمد على الباحث الفرد. فللباحث التزام أخلاقي ومهني ليكون أخلاقياً حتى عندما لا يكون المبحوثون (أشخاص البحث) على علم بهذه الأخلاقيات أو غير مهتمين بها. إن القضايا الأخلاقية تتضمن الاهتمامات، المعضلات والتعارضات التي تظهر حول الطريق الصحيح لإجراء البحث. فالأخلاق تحدد ما هو شرعي (قانوني) أو غير شرعي

١–د.غازي حسين عناية: مناهج البحث (د.د)، ١٤٠٤هـ–١٩٨٤، ص: ٨٥.
٢– رواه البخاري معلقا. انظر: مختصر صحيح البخاري. محمد ناصر الدين الألباني، كتاب العلم: باب (١١) العلم قبل القول والعمل، أثر رقم ٢٥، المكتب الإسلامي، بيروت–دمشق، ط/٥، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦م، ١ / ٢٨.
٣–وهى ترجمة البخاري للباب السابق. انظر ما سبق.
٤. الأخلاق في الإسلام: المؤلف: غير مسمى، المكتبة الشاملة (CD).
٥– د.غازي عناية، مصدر سابق، ص: ٨٦.

←

(غير قانوني) لتفعله، أو ما يتضمنه إجراء البحث من أخلاق. وبرغم أن هناك قواعد كثيرة ثابتة، هناك أيضا مبادئ متفق عليها. هذه المبادئ قد تتعارض عند ممارستها. كثير من القضايا الأخلاقية تتضمن الموازنة بين قيمتين:

ممارسة المعرفة العلمية، وحقوق هؤلاء المبحوثين أو حقوق الآخرين في المجتمع. فالفوائد المتوقعة مثل تقرير فهمنا للحياة الاجتماعية، تحسين اتخاذ القرار أو مساعدة المشاركين المبحوثين، يجب أن توازن مقابل التكاليف المحتملة مثل فقدان الكرامة، تقدير الذات، الخصوصية أو الحريات الديموقراطية [٨].

لقد أعدت كثير من المجموعات المهنية معايير أخلاقية. والمعيار الأخلاقي في رأي كاسل وجاكوبس: "يهتم بالطموحات كما يهتم كذلك بالتروك، إنه يمثل رغبتنا ومحاولتنا في احترام حقوق الآخرين، الإيفاء بالالتزامات، تجنب الضرر وجلب المنافع للذين نتعامل معهم. في العموم تعالج المعايير الأخلاقية للبحث حقوق الفرد في الكرامة، الخصوصية والسرية وتجنب الضرر"[٩]. وإنما تظهر المشكلات الأخلاقية في البحث بسبب التوترات بين الهدف الاجتماعي (الحصول على المعرفة وزيادتها)، وحقوق ومصالح الأفراد والمجموعات التي يمكن أن تتأثر[١٠]. لذلك كانت معايير البحث الأخلاقي أكثر صرامة من تلك التي في أماكن أخرى (على سبيل المثال، أقسام الشرطة، المعلنون،... إلخ). إذ يتطلب البحث الاجتماعي المهني، المعرفة بأساليب البحث الصحيح (مثال العينات)، والحساسية للقضايا الأخلاقية في البحث. وهذا ليس بالسهل، كما يلاحظ رينولدس: "إن أنواع المعضلات التي تواجه علماء الاجتماع الآن، قد وجدت اهتماماً منذ قرون من أولئك المهتمين بالمشاكل العامة في الفلسفة الأخلاقية، الشرعية والسياسية"[١١]. ولا يقل اهتمام علماء الإسلام عن ذلك بل يفوقه، إذ إنهم قعّدوا للضوابط الأخلاقية في البحث والعلم وبينوا آدابه، بما لا يوجد في غير هذه الشريعة، ومؤلفاتهم في شتى فنون العلم تشهد لهم بذلك، بما لا يسع المجال لذكره. وإذا انتهينا إلى هذا الحد، وألممنا بما نتحدث فيه، فلنعرج إلى المبحث الأول من مباحث هذا البحث، والذي نتناول فيه المفاهيم والمصطلحات.

المبحث الأول : مفاهيم ومصطلحات :

وهي ما يتواضع عليه أهل الاختصاص في هذا الفن من العلم، والذي اخترناه منها ما دل عليه عنوان البحث، وألفاظ من متعلقات الموضوع؛ مما ورد في القرآن والسنة في سياق علمي أو أخلاقي، وجملة المصطلحات هي: القيم، الأخلاق، أخلاقيات البحث، البحث العلمي، الكذب، التدليس، التشبّع، الرياء، التحريف، الكتمان، التغيير، اللي، الخداع.

القيم: القيمة واحدة القيم، وقوم السلعة تقويما، والاستقامة الاعتدال، يقال استقام له الأمر. وقوم الشيء تقويما فهو قويم أي مستقيم[١٢]، وهي مجموعة الآداب التي يقوّم الإنسان بها نفسه ويهذبها.

بتصرف.

6. Corrine Glesne and Allen Peshkin: Becoming Qualitative Researchers __ An Introduction، Longman Publishing Group__ London. 1992. P. 109.

7. W.lawrence Neuman: Social Research Methods. Qualitative and Quantitative Approaches. Allyn and Bacan، U.S.A، 4th. ed. 1991، p. 90.

8. Ibid. P.90

9. . Glesne and Peshkin، Op. Cit، P. 110.

10. Victor Jupp: The sage dictionary of social research methods- sage Publications Ltd. London، ed. 2006، P. 96.

11..W. Lawrence، Op. Cit، P. 90

١٢. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت نحو: ٦٦٦هـ): مختار الصحاح، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص: ٥٥٧.

الأخلاق: الخُلُق (بسكون اللام وضمها) السجية، وفلان يتخلق بغير خلقه أي يتكلّفه [١٣]، والجمع أخلاق. علم الأخلاق: أحد أقسام الحكمة العملية، ويسمى أيضا الحكمة الخلقية[١٤]. قال الغزالي: الخلق هيئة استيلائية في النفس، وتسمى فضيلة أيضا [١٥].

أخلاقيات البحث: هي حقل الفلسفة الأخلاقية الذي يتعامل مع المعايير التي يجب أن ينظّم بها السلوك، من حيث القضايا الأخلاقية التي يواجهها الباحثون الاجتماعيون، فإن معظم المجتمعات المتعلمة والهيئات المهنية ذات العلاقة تصدر معايير أخلاقية تزوّد بقواعد، معايير أو إرشادات حول ما هو ممارسة مقبولة من عدمه [١٦].

البحث العلمي:

البحث: طلب الشيء -في التراب- بحثه يبحثه بحثاً، وابتحثه. والبحث: أن تسأل عن شيء وتستخبر، وبحث عن الخبر وبحثه يبحثه بحثاً: سأل. استبحثت وابتحثت وتبحثت عن الشيء بمعنى واحد، أي فتشت عنه. والبحوث جمع بحث. البحث: التفتيش، التحقيق، البحاث: الكثير البحث [١٧]، وهو كذلك في الإنجليزية يعني في الأصل، البحث عن شيء، خاصة باهتمام ورعاية، هذا الشيء عادة قد يكون حقائق منها تتشكل المبادىء[١٨].

العلم: علم الشيء (بكسر اللام) يعلمه علماً: عرفه، واستعلمه الخبر فأعلمه إياه. العلم مصدر جمع علوم: إدراك الشيء بحقيقته [١٩]. وقال إمام الحرمين الجويني: العلم ما يوجب لمن قام به كونه عالماً. وقال القاضي أبو بكر الباقلاني والباجي: العلم معرفة المعلوم على ما هو به [٢٠]. وعلى تعريف المعاصرين هو: المعرفة المنسقة التي تنشأ عن الملاحظة والدراسة والتجريب، والتي تتم بغرض تحديد طبيعة أو أسس وأصول ما تتم دراسته[٢١].

تعريف البحث العلمي:

اختلفت تعريفات العلماء للبحث العلمي، وإن إتفقت في معانيها. فمما عُرّف به البحث العلمي أنه: المحاولة الدقيقة الناقدة للتوصل إلى حلول للمشكلات التي تؤرق البشرية وتحيّرها. ويرى آخرون أنه: "استعمال إجراءات وطرق منظّمة متقنة سعيًا وراء الحصول على المعرفة"[٢٢]. أو هو التقصي المنظم، وباتباع أساليب ومناهج علمية محددة للحقائق العلمية، بقصد التأكد من صحتها أو تعديلها، أو إضافة الجديد لها [٢٣]. وقيل هو: إجراء بحث في مادة عن قرب وباعتناء، هو التحري الموجّه لاكتشاف حقيقة، وعلى التحديد، للتحري العلمي المتقن لمبادىء وحقائق أي مادة مبنياً على دراسة أصلية وأولية للسلطات (مصادر أولية) أو على تجربة. استقصاء أي نوع معتمد على مصادر أصلية للمعرفة، يمكن وصفه بأنه (بحث). ويرى سيفرانس severance أن البحث هو: "إيجاد شيء، إضافة شيء إلى العلوم... البحث

١٣. المرجع السابق، ص: ١٨٧.

١٤. المنجد في اللغة ، دار المشرق ، بيروت. ط/٢٢، ١٩٧٧ م، ص: ١٩٤.

١٥. أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي. (ت: ٥٠٥ هـ): ميزان العمل، قدم له وعلق عليه وشرحه: د.علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط/١٩٩٥،١م،، ص ٤٠، بتصرف.

16. V. Jupp. Op.Cit. P. 96.

١٧. جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن أحمد بن منظور (ت ٧١١هـ): لسان العرب، تحقيق: عبد اللّه علي الكبير. محمد أحمد حسب اللّه- هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف القاهرة. (د.ت)، حرف الياء، ص: ٢١٤، الرازي: مصدر سابق، ص: ٤١، المنجد، مصدر سابق، ص:٢٧.

18. John C. Almack: Research and Thesis writing، the University press، cambridge، Massachusetts، U.S.A. 1930، p.11.

١٩. الرازي، مصدر سابق،ص:٤٥٢. المنجد مصدر سابق، ص: ٥٢٧.

٢٠. إمام الحرمين

←

هو عملية اكتشاف شيء جديد"[٢٤].

من الممكن تعريف البحث بصورة سلبية على هذا النحو:

١. البحث ليس إثارة الاهتمام إلى علاقات جديدة لحقائق معلومة مسبقاً.

٢. وليس هو استخلاص نتائج لحقائق معلومة سابقاً.

٣. وليس هو تطوير هيكل لمبادئ نظرية دون الرجوع إلى الحقائق المسؤولة عنها[٢٥].

الكذب: كذب، يكذب (بكسر وسطه) كذباً وزان علِم وكَتِف فهو كاذب وكذاب وكذوب[٢٦]، والكذب خلاف الواقع.

التدليس: دلس: التدليس في البيع كتمان عيب السلعة عن المشتري. وفي اصطلاح المحدثين هو أن لا يسمِّي الراوي من حدَّثه، أو أن يوهِم أنه سمع الحديث ممن لم يسمعه منه، والمدلس من أقسام الضعيف من الحديث، وهو ما لم يجمع صفة الصحيح والحسن. وهو أنواع أشهرها قسمان: تدليس الإسناد وتدليس الشيوخ.

فالأول: أن يروي عمن لقيه ما لم يسمعه منه، أو عن معاصر ولم يلقه موهما أنه سمعه منه. وقد كرهه جماعة من العلماء.

والثاني: هو الإتيان باسم الشيخ أو كنيته على خلاف المشهور به، يقول الخطيب البغدادي: التدليس يشتمل على ثلاثة أحوال تقتضي ذم المدلس وتوهينه: فأحدها: إيهامه السماع ممن لم يسمع منه. والثانية: عدوله عن الكشف إلى الاحتمال وذلك بخلاف موجب الورع والأمانة. والثالثة: أن المدلس إنما لم يبين من بينه وبين من روى عنه لعلمه بأنه لو ذكره لم يكن مرضياً مقبولاً عند أهل النقل فلذلك عدل عن ذكره. وفيه أيضاً أنه إنما لا يذكر من بينه وبين من دلس عنه طلباً لتوهيم علو الإسناد والأنفة من الرواية عمن حدثه وذلك خلاف موجب العدالة ومقتضى الديانة من التواضع في طلب العلم وترك الحمية في الإخبار بأخذ العلم عمن أخذه[٢٧]، ويقابله في أخلاقيات البحث الانتحال والاحتيال وهو المعروف بسوء التصرف العلمي، كما سيأتي.

التشبُّع: الشبع ضد الجوع. والشبع بوزن الدرع اسم ما أشبعك من شيء. وأشبع من الجوع وأشبع الثوب من الصبغ، والمتشبِّع المتزيّن يتكثّر مما عنده يتكثر بذلك ويتزين بالباطل، وفي الحديث: "المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور"[٢٨]، وهو مثل التدليس، والتدليس أخو الكذب. والتشبع العلمي إيهام القاريء أو غيره أنه متعدد المواهب ذو فنون مختلفة من العلم.

الرياء: رأى الرؤية، ورأى يرى رأيا ورؤية، وارتآه: افتعل من الرأي والتدبير، وفلان مراء وقوم مراءون والاسم الرياء، يقال فعل ذلك رياء وسمعة[٢٩]، والرياء فعل حق لا ضرر فيه ظاهر يقصد به صاحبه التمويه. فهو تمويه حق لتحسين صورته الباطنة عند الناظر إليه ظاهراً. وصورته العلمية أن يوهم بأن له علمًا

أبو المعالي عبد الملك بن عبدلله بن يوسف الجويني.(ت: ٤٧٨ هـ): البرهان في أصول الفقه، علق عليه وخرج أحاديثه: صلاح بن محمد بن عويضة، دار االكتب العلمية. بيروت- لبنان. ط/ ١. ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ م ص ٢٢، ٢١، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي (ت:٤٧٤ هـ): الحدود في الأصول: المطبوع مع الإشارة في أصول الفقه للباجي. تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط١/١٤٢٤ ، هـ-٢٠٠٣م، ص: ٩٥.

٢١. د.أحمد بدر. أصول البحث العلمي ومناهجه وكالة المطبوعات. الكويت. ط/ ٦، ١٩٨٢. ص: ١٧

٢٢. فوزي غرايبة وآخرون. أساليب البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية. الجامعة الأردنية. عمان. الاردن. ط/٢. ١٤٠١ هـ. ١٩٨١ م، ص: ١١.

٢٣. د.غازي. مصدر سابق، ص: ١٥٢.

24. Almack. op. cit. p 11،12

25. Ibid. P:12.

٢٦. الرازي، مصدر سابق، ص: ٥٦٥.

٢٧. المصدر السابق، ص: ٢٠٩، أبو الفداء إسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤هـ): اختصار علوم الحديث،



وذلك باستعارة ألفاظ مزخرفة لا تفهم وليس لها أساس أو تعلق بالبحث، مع تطويل في إيصال ما يريد.

التحريف: حرف: حرف كل شيء طرفه وشفيره وحدّه، والحرف واحد حروف التهجّي (وتحريف) القلم قصّه (محرّفا). ويقال (انحرف) عنه (وتحرّف) و(احرورف) أي مال وعدل[٣٠].

الكتمان: كتم الشيء كتماناً واكتتمه، وسر كاتم أي مكتوم، ومُكتّم بولغ في كتمانه واستكتمه سره سأله أن يكتُمه وكاتمه سره[٣١].

التغيير: غير، الغير بوزن العنب الاسم من قولك غيرت الشيء فتغير[٣٢].

اللي: لوى الحبل فتله يلويه ليًّا، ولوى رأسه وألوى برأسه أماله وأعرض. وقوله تعالى:"وَإِن تَلْوُواْ أَوْ تُعْرِضُواْ" (النساء: ١٣٥) قال ابن عباس: هو القاضي يكون ليه وإعراضه لأحد الخصمين على الآخر. وقوله تعالى: "لَوَّوْا رُؤُوسَهُمْ" (المنافقون: ٥) التشديد للكثرة والمبالغة[٣٣]، ومنه قوله تعالى: "يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ" (آل عمران: ٧٨).

الخداع: خدعه ختله وأراد به المكروه من حيث لا يعلم والاسم الخديعة، وخدعه فانخدع، وخادعه مخادعة[٣٤]، والخداع من المصطلحات الشائعة في أخلاقيات البحث، ومما وقع التنبيه عليه، وبرغم اتفاق العلماء على خطئه وضرره فإنه لا يزال مثار جدال، وسيأتي تفصيله.

المبحث الثاني : صفات الباحثين في العلوم:

وهو كالأول تمهيد لما يليه من مباحث هذه الدراسة، وتعلقه بما يليه من حيث إنه يحدد الصفات العلمية والخصال الأخلاقية التي يجب أن يتخلق بها الباحث في العلوم، وخاصة علم الاقتصاد الإسلامي، فهي كالمعيار لمدى تمسك الباحث بالقيم الأخلاقية للبحث العلمي.

الصفات العامة للباحثين:

وهي الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها الباحث في علم من العلوم، على الجملة. وهي: المنهجية، الأصالة، الموضوعية (تتضمن صفات نفسية كالرغبة، الإنصاف، الأمانة، التواضع).

المنهجية: معنى منهجية الباحث قيامه بإجراء البحث بطريقة علمية معتمدة على معرفة سابقة بمناهج البحث العلمي. وتتمثل منهجية الباحث في اختياره للمشكلة وتحديد الأهداف والأهمية وصياغة الفروض، مروراً بتصميم خطة البحث وانتهاء بجمع البيانات وتحليلها وتفسيرها التفسير العلمي [٣٥]. وهذا يتطلب منه مقدرة تنظيمية تعينه على تبويب المادة وتصنيفها لضمان تكاملها. فالبحث المنهجي يحتاج إلى سعة خيال وملكة ابتكار[٣٦] وبغير هذه المقدرة يفقد البحث تماسكه والباحث منهجيته.

دار الكتب العلمية. بيروت لبنان، ط/١. ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م، ص: ٤٦-٤٨، د. محمد عجاج الخطيب: أصول الحديث، علومه ومصطلحه. دار المنار للنشر والتوزيع،جدة، مكة، ط/٧. ١٤١٧ هـ. ١٩٩٧م. ٣٥٩، ٣٦٣، ٣٦٤،٣٦٥، ابن كثير: الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث، المكتبة الشاملة (C.D)، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ): الكفاية في علم الرواية، المكتبة الشاملة (C.D).

٢٨. الرازي، مصدر سابق، ص: ٣٢٧.

٢٩. المصدر السابق، ص: ٢٢٧.

٣٠. المصدر السابق، ص: ١٣١.

٣١. المصدر السابق، ص: ٥٦٣.

٣٢. المصدر السابق، ص: ٤٨٦.

٣٣. المصدر السابق، ص: ٦٠٩.

٣٤. المصدر السابق، ص: ١٧١.

٣٥. د.محمد سليمان هدى، مناهج البحث الاقتصادي، دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية، ١٩٨٩م. ص: ٢١١، ٢١٢.

الأصالة:

تعد الأصالة من مقومات البحث الجيد. وترتبط الأصالة بالجدة والابتكار وإضافة معرفة جديدة، مع البعد عن النقل المجرد أو التقليد أو الترجمة أو التكرار، أو سرد أفكار باحثين آخرين في قوالب جديدة أو تلخيصها [٣٧]. وتبدأ الأصالة من اختيار مشكلة لم يسبق معالجتها[٣٨]، أو التوصل إلى نتائج سبق إليها شخص آخر، بل يجب أن تكون جديدة[٣٩].

ولا تعني جدّة البحث بالضرورة أن يكون غير مطروق من قبل، ولكن يجب أن تتناول الدراسة جزئية علمية أو فكرة أو مشكلة متعلقة بالبحث، ولم تطرق من قبل[٤٠]. إن امتلاك وجهة نظر تقدمية مطلوب لكنه علامة للمقدرة الخلاقة ليست غير قابلة للخطأ. كما يقول وودوورث Woodworth: "قد يكون الشخص ذا أصالة من حيث الميل، لكن ليس في الإنجاز أو الأداء"[٤١].

من الصعب مناقشة أصالة رسالة أو بحث بعيداً من أصالة الشخص الذي يقوم بها[٤٢]، إذ تساعد شخصية الباحث في تحديد اختيار الموضوع، النظرية الفكرية ومقدرته في مجال التخصص. لكن أحيانا يكون هناك غموض بشأن معرفة هذه الأمور، ومن ثم تحديد لماذا يبدأ الباحث في موضوع ثم يتوقف عنه [٤٣].

قد يبرّر ذلك -أعني عسر الاتصاف بما تقدم مع زوال العوائق لجوء عدد غير قليل من الطلاب- ماجستير أو دكتوراه - في بعض الأحيان في بعض الجامعات، إلى الأستاذ لاختيار مشكلة البحث أو عنوان البحث أو تصميم خطة البحث أو فروضه، وهذا ما لا ينبغي أن يتوقعه طالب العلم أو الباحث. وإنما مهمة الجامعة تنمية مقدرات الطلاب على التفكير الذاتي المستقل.

إن الرسالة تفقد قيمتها من جهة الطالب وقدرته، إذا كان كثير من القرارات الأساسية المتعلقة بالرسالة يضعها الأستاذ، لا الطالب [٤٤]. فالأستاذ مهمته إشرافية توجيهية، أما الطالب فمهمته أدائية. ومن ثم من الضروري تمتع الباحث الأصيل بشخصية علمية مستقلة، وأن يكون متحررا من الضغوط التي قد تفرض عليه [٤٥]. ومما يندرج تحت الأصالة والجدة إضافة إلى ما تقدم: ترتيب المادة المطروقة، وترتيب جزئياتها وموضوعاتها ترتيبا جديدا، وتنظيمها، مع عرض المعلومات والأفكار بطريقة صحيحة، والاهتداء إلى أسباب جديدة لحقائق قديمة، ومجالات جديدة لنظريات قائمة [٤٦].

خصائص الأصالة:

وهي حسب ما أوردها وودوورث تشمل الآتي [٤٧]:

١. الفهم العميق في العمل الخلّاق.
٢. تقدم إنتاجي مدهِش.
٣. إنتاجية كبيرة.
٤. النزعة أو الميل إلى التخصصية.

٣٦. د. فوزي غرايبة وآخرون، مصدر سابق، ص: ٩، بتصرف.
٣٧. د.غازي، مصدر سابق، ص: ١٦٩، ١٧، د.محمد سليمان، مصدر سابق، ص: ٢١٢، ٢١٣، د.أحمد بدر: مصدر سابق، ص: ٤٤٠.
٣٨. د. أحمد بدر، مصدر سابق، ص: ٤٤٢.
39. Almack. Op.cit. p. 281.
٤٠. د.غازي، مصدر سابق، ص: 169.
41. Almack، op.cit.p.283.
42. Ibid. P. 282.
43. Maurice Punch: Politics and Ethics in Qualitative Research، in: Norman K. Denzin، Yvonna S. Lincoln: Handbook of Qualitative Research، Sage Publications، Ltd. USA 1994. P.86.
٤٤. د.أحمد بدر، مصدر سابق، ص: ٤٤٣، بتصرف.
٤٥. د.محمد سليمان، مصدر سابق، ص: ٢١٢.
٤٦. د.غازي، مصدر سابق، ص: ١٦٩، ٢٢٢.
47. Almack، op.cit.p. 282.

إن الأصالة تظهر باكراً، كما هو في حال المشاهير في شتى فنون العلم، وهذا يعني أن الأصالة لا تظهر فجأة في آخر العمر استجابة لطلب أعنى بحثاً.

عناصر الأصالة:

وهما عنصران كما يذكرهما الملك: الموضوعية -وسيأتي إفراد الحديث عنها- والرغبة أو الميل. فالموضوعية عنصر ضروري في الأصالة. والشخص الذي يتعامل مع الأشياء هو الأقرب إلى إظهار الأصالة في البحث من الشخص الحالم والمخمن. وأما النزعة أو الميل الطبيعي القوي لصالح أنواع خاصة من العلوم، فهو علامة أخرى للأصالة(٤٨). يمثل لذلك من الصحابة رضي الله عنهم بمعاذ بن جبل في فقه الحلال والحرام، وعبد الله بن عباس في التأويل، وأُبَيّ بن كعب في القراءة وعلي بن أبي طالب في القضاء، وعمرو بن العاص في التدبير (إدارة الحرب) وكالخوارزمي في اللوغريثم،... إلخ.

إن الشخص الذي يشعر بميل أو (انجذاب) قوي تجاه حقل معين أو موضوع معين، ينبغي أن يراعيه إذا كان يرغب في إجراء بحث، لأن الفرصة مواتية له، لعرض الأصالة. وفقد الرغبة هو موت الأصالة. يقول وودوورث: "الحاجة أم الاختراع" هي نصف الحقيقة. يجب أن يكون هناك شعور بالحاجة لكن ليس بشدة، لأن تحت ضغط الحاجة الشديدة، يستجيب الميل بطرق عادية يقول: "إن الحاجة التي تستميل الخريج أو الباحث إلى الأصالة يجب أن تأتي في المقام الأول من الداخل وليس من الخارج. هذه الحاجة الداخلية ليست ألماً، رغبة في الانتقام، جوعاً، جنساً، ولا أي قوى عامة أخرى، إنما هي العاطفة والحب للشيء لأجل ذات الشيء، إنها الفرح الطبيعي خلال عملية البحث". (٤٩) إذاً فما هي مؤهلات المفكر أو الباحث الأصيل؟

مؤهلات المفكر الأصيل:

حصرها وودوورث في أربعة، هي:

١. أن يكون مزوّداً بخبرة وتدريب سابق لكي يتعامل مع نوع المادة التي يقترح استخدامها.

٢. يجب أن يكون جيد الملاحظة.

٣. يجب أن يمتلك عقلاً مرنا يقيه من السقوط في طرق أفعال عادية.

٤. يجب أن يكون قادراً على السيطرة على عملياته العقلية، بحيث لا يحيد عن الهدف المركزي.

ويضيف الملك مؤهلين آخرين هما:

٥. أن يكون نقاداً للفروض من أي نوع كانت.

٦. أن يكون مصرّاً على صياغة فروض حول الأمور التي تصبّ في حدود اهتمامه، والتي قد تزوّده بمشكلات البحث.

فالمقدرة، زائد الانتقادية، زائد الممارسة، هي ضمانات السلوك

48. Ibid، P. 282- 283.
49. Ibid، P. 283- 284 .

الأصيل.[٥٠]

وجهات نظر متباينة حول الأصالة:

ومع ظهور أهمية الأصالة إلى هذا الحد، إلا أن الآراء تعددت حولها، فصار الناس فيها ثلاثة فرق. فالفريق الأول، وهو المعترض، يرى أنه ليس هناك شيء ما، كعالم جديد، فنّ جديد، أو مبدأ جديد. واعتمد أصحاب هذا الرأي على المثل السائر "لا جديد تحت الشمس"، والناس -في رأيهم- يضيعون أوقاتهم في البحث عن الأصالة. إنما الضروري للشخص هو أن يكون مخلصاً، وأن يحاول بأمانة أن يضيف تحسيناً لما هو موجود سابقاً.

وعلى النقيض من هذا الرأي -يذهب الفريق الثاني ممثلا في مارتن Martin- إلى القول بأن رفض الأصالة يعني وضع حد للتقدم، ولا نقبل المثل القائل "لا جديد تحت الشمس"، لأن الأشياء التي نمتلكها كانت مرة جديدة، ثم احتجنا إلى تأصيلها. ويرى هذا الكاتب أن قيمة المرء يجب أن تبنى على ما يفعله هو نفسه، وليس على ما يستعيره من الآخرين.[٥١] وهذا الرأي هو الأرجح كما سيأتي.

وأما الفريق الثالث فوقف على العلمية ووفّق بين الرأيين. فهم يقولون إن على الشخص أن تكون له سيطرة كافية للحقل الذي يقترح أن يعمل فيه، مع اعتبار أو التأكيد على المقدرة على الحذر من العاديات.[٥٢]

وبالنظر إلى هذه الآراء فإن الموافق للأدب الإسلامي في العلم والبحث هو الرأي الثاني، لقول علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه، -قبل مارتن- الذي طار الناس به كل مطير ولم يسبقه إليه أحد: "قيمة كل امريء ما يحسنه". حتى قالوا: ليس كلمة أحضّ على طلب العلم منها. قالوا: ولا كلمة أضر بالعلم والعلماء والمتعلمين من قول القائل: "ما ترك الأول للآخر شيئا"،[٥٣] وشبيه به في الضرر ما تقدم "لا جديد تحت الشمس"، وهو مُدّحض بما تقدم. وقد أطلنا في موضوع الأصالة هذا لأهميته وفائدته.

الموضوعية:

وتعني التجرد من تعلقات الشخصية والحظوظ النفسية والتزام المنهجية العلمية في طرح المشكلة وإبداء الآراء والنتائج من غير تعصب ولا هوى ولا عاطفة أو تحيّز. والموضوعية ضد الذاتية التي تعني[٥٤]: الحالة الداخلية للنفس المكونة بواسطة التفكير، الخبرة، العاطفة، المعتقد، القصد المتعمد، معرفة الذات ومعرفة الآخرين. ويقتضي ذلك أن يقيم الباحث قدراته وإمكاناته العلمية والبحثية بصدق[٥٥]، بأن يكون مستقلاً في إعداد بحثه، مما يعني التزامه بقواعد الموضوعية العلمية وقواعد السلوك الأدبي في الإعداد.[٥٦] من غير أن يتعدى على حق غيره. وقد تقدم أن الموضوعية عنصر من عناصر الأصالة.

ومن الموضوعية عدم الاندفاع والتعجل في إنهاء بحث ليسبق زملاءه

50. Ibid. P. 284.
51. Ibid. P. 285.
52. Ibid. P.286.
٥٣. أبو عمر يوسف بن عبد اللّه بن محمد بن عبد البر (ت: ٤٦٣ هـ): جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، ط/١، ١٤٢١هـ. ٢٠٠٠، ص: ١٣٩.
54. Jupp, op.cit. p. 293.
٥٥. د.محمد سليمان، مصدر سابق، ص: ٢١٣، د.غازي، مصدر سابق، ص: ٢٢٢.
٥٦. المصدران السابقان، ص: ٢١٠، و ص ١٧٢، على التوالي.

أو آخرين بنشره، فيضعف ذلك البحث [٥٧]، بل عليه بالتأنّي والصبر وسعة الصدر، حتى يحيط بجميع دقائق بحثه[٥٨]، وليعلم أن تحيزه في معالجة مشكلة البحث يفقده الموضوعية.

ومن الصفات النفسية المتعلقة بموضوعية الباحث: الرغبة، الإنصاف، التواضع والأمانة. فالرغبة من عناصر الأصالة كما تقدم، وهي التي تعينه على مواصلة البحث، والاطلاع على العلوم الأخرى ذات العلاقة بموضوع بحثه، ومن ثم لا بد أن يتصف بالنهم العلمي [٥٩].

وأما الإنصاف فمن بركة العلم وآدابه الإنصاف فيه، ومن لم ينصف لم يفهم ولم يتفهم[٦٠]. ويعني ذلك أن يكون موضوعيا في الحكم على آراء غيره فيعطي كل ذي حق حقه من الإنصاف والاحترام والاعتراف بالفضل. وقد أنصف عمر المرأة عندما قال -في مشهور القصة- "امرأة أصابت ورجل أخطأ"[٦١]. وفي حديث عمار بن ياسر: "ثلاث من جمَعهن فقد جمع الإيمان"، وذكر أولاهن: "الإنصاف من نفسك"[٦٢]. قال العلماء: لأن العبد إذا اتصف بالإنصاف لم يترك لمولاه حقاً واجباً عليه إلا أداه، ولم يترك شيئاً مما نهاه عنه إلا اجتنبه[٦٣].

وأما التواضع، فمن أفضل آداب العالم تواضعه، وترك الإعجاب بعلمه، ونبذ حب الرئاسة عنه[٦٤]. ويعني ذلك الخضوع للحق والانقياد له، وقبوله ولو من أجهل الناس [٦٥]، ومن التواضع العلمي تجنب المبالغات والتجريح والشدة في النقد غير البناء للآخرين[٦٦]. وفي حديث عمار الماضي من الخصلة الثانية: "وبذل السلام للعالَم"(بفتح اللام)، وبذل السلام يتضمن مكارم الأخلاق والتواضع وعدم الاحتقار[٦٧].

وأما الأمانة فتقتضي تسجيل ما انتهى إليه الباحث من نتائج من غير كتمان لها أو ليّ، اتفقت مع فروضه أو لم تتفق، مع إثبات المراجع وأفكار الآخرين التي استفاد منها[٦٨]. ومخالفة ذلك يُعدّ سرقة علمية أو أدبية أو سوء تصرف علمي[٦٩]، ومن بركة العلم أن تضيف الشيء إلى قائله[٧٠].

الصفات الخاصة بالباحثين في الاقتصاد الإسلامي:

للاقتصاد الإسلامي خصوصية وفضل مزية على الاقتصاد الوضعي، لذلك كان الباحث فيه والخائض ملزماً بالاتصاف بصفات خلقية ومعرفية تعينه في بحثه وتميزه عن غيره، حتى توافق أبحاثه نجاحاً وتخرج ملائمة من جهة الموضوعية والمنهجية والصدق والأمانة. والمقصد الكلي من الالتزام بهذه الصفات الخلقية الإسهام في البناء الرأسي للاقتصاد الإسلامي.

وهذه الصفات هي:

❖ إخلاص النية وتحسين المقصد.
❖ المعرفة بالعلوم الشرعية.
❖ الاتزان الفكري.

٥٧. د.محمد سليمان، مصدر سابق، ص: ٢١٣. د.أحمد بدر، مصدر سابق، ص: ٤٤١.
٥٨. د.غازي، مصدر سابق، ص: ٢٢٠.
٥٩. انظر: د.غرايبة وآخرون، مصدر سابق، ص: ٩، د.محمد سليمان، مصدر سابق، ص:٢١١
٦٠. ابن عبد البر، مصدر سابق، ص: ١٧٩.
٦١. نفس المرجع والصفحة.
٦٢. رواه البخاري معلقا في كتاب الإيمان من صحيحه، باب ١٩ السلام من الإسلام. انظر: مختصر صحيح البخاري، مصدر سابق، ص:١٢. قال ابن حجر: أثر عمار أخرجه أحمد بن حنبل ويعقوب ابن شيبة في مسنده وعبد الرزاق في مصنفه، والبزار في مسنده، وابن أبي حاتم في العلل، والبغوي في شرح السنة، وابن الأعرابي في معجمه، ومعمر في جامعه، والطبراني في الكبير. قال ابن حجر: والحديث في حكم المرفوع لأن مثله لا يقال بالرأي. انظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) فتح الباري شرح صحيح البخاري.

❖ الغيرة الدينية.

إخلاص النية وتحسين المقصد:

النية عمدة الأعمال وزينتها، ولما كان علم الاقتصاد الإسلامي يجمع بين الأحكام الشرعية، كما يذهب الغزالي(٧١)، والتحليل الاقتصادي، عظم أمره، ولزم الباحث فيه أن يحسن نيته ويعلم أنه من فروض الكفايات، وهو أحد أفراد المجتمع القائمين بها. ومن جهة المقاصد، ينبغي أن يكون للباحث مقاصد أو مقصد من تأليفه أو بحثه، فإن تجريد كتابته في هذا المجال من الأهداف يعرّي مصنّفه أو بحثه من الفائدة ويصرف الجهد إلى غير مطلبه.

المعرفة بالعلوم الشرعية:

يجب على مريد البحث في الاقتصاد الإسلامي أن يكون على قدر واسع من المعرفة بالعلوم الشرعية، حتى لا يكون خائضا فيما لا يعنيه ولا يحسنه، فيكون ضرره أقرب من نفعه. وإن كان مبتدئاً أو طالب علم – ماجيستير أو دكتوراه- كفاه وجود المشرف وتوجيهه الذي ينبغي أن يكون هو نفسه جيد الاطلاع بعلم الاقتصاد الإسلامي، إن لم يكن متخصصا، بالمعنى الدقيق، وإلا فمن الأدب تركه ما لا يعنيه. فمن مقومات الباحث أن يكون واسع الإطلاع بالميدان الذي يبحث فيه والحدود المعرفية التي تحده (٧٢).

الاتزان الفكري:

نعني به القصد في الفكر والاعتدال فيه، وهو عدم الميل عما تُوصِله إليه من دليل أو نتيجة، بسبب تعارضه مع فكره أو فرضه أو مذهبه. وهو يقتضي موازنته بين المصلحة الذاتية والمصلحة الاجتماعية (٧٣) ، والمنافع والمضار والمصالح والمفاسد.

الغيرة الدينية:

ولا ينفصل ذلك عن حمل الباحث الإسلامي لصفة الغيرة، فالغيرة على الدين، تجعل الباحث في وضع متوازن بين نفع نفسه؛ فلا يلوي النصوص ويطوّعها لمذهبه، وبين دفعه وحثه لاستجادة ما يكتب ويبحث فيه مع التزام الحياد العلمي، غيرة على دينه ونفعاً للإسلام ومجتمع المسلمين.

أصناف الباحثين في الاقتصاد الإسلامي

وذلك من جهة الاتصاف بالغيرة. هناك نوعان:

أحدهما: من له غيرة على الإسلام وعلى دينه، فيبحث لأجل الإسهام في إعزاز الدين من خلال إظهار محاسن الإسلام وتجليات علومه في علم الاقتصاد، كمثال. وإن تفاوتت درجات الغيرة في هذا الصنف.

والآخر: من ليست له غيرة، أو أن غيرته أنقص من الأول، فيبحث وغرضه إثبات مذهب أو رأي غير معتمد، أو مخالف لرأي الجمهور، نصراً لمعتقدات أو آراء طائفته أو حزبه أو غير ذلك، وإن كان غالب ما يذكره في مؤلفه حسناً. وهنا لا بد من التنبيه على ضرورة سلامة المعتقد.

دارالكتب العلمية. بيروت. لبنان/ ط/٣، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م. ١١٢/١.
٦٣. ابن حجر: مصدر سابق، ص: ١١٣.
٦٤. ابن عبد البر: مصدر سابق، ص: ١٩٨.
٦٥. هو اقتباس من كلام الفضيل بن عياض، المصدر السابق، ص: ٢٠١.
٦٦. د.غازي: مصدر سابق، ص: ٢٠١.
٦٧. ابن حجر: مصدر سابق، ١١٣/١.
٦٨. محمد سليمان: مصدر سابق. ص: ٢١٣-٢١٤، بتصرف.
د.غازي: مصدر سابق، ص: ٢٢١.
٦٩. د.غازي، مصدر سابق، ص: ٢٢١.
٧٠. ابن عبد البر. مصدر سابق، ص: ٣٥٩.
٧١. الغزالي: ميزان العمل، مصدر سابق، ص: ١٧٣.
٧٢. د.محمد لبيب النجيحي، د.محمد منير مرسي: البحث التربوي أصوله ومناهجه، عالم الكتب. القاهرة، ١٩٨٣م، ص:٩٧،بتصرف.
٧٣. د.محمد عمر شبرا: مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي. ترجمة رفيق يونس المصري. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. دار الفكر، دمشق. ط/٢، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م. ص: ٣٩٢.

المبحث الثالث : دقائق الآفات والغوائل المرتبطة بالبحث في الاقتصاد الإسلامي:

تكمن دقة هذه الغوائل والآفات في عدم علم الكثيرين بها لعدم إطلاعهم عليها -إما لخفائها أو لعدم ظهورها- أو جهل الفاعلين المرتكبين لهذه الغوائل المتصلة بمخالفة السلوك الأخلاقي للباحثين، ونبذ أخلاقيات البحث العلمي المتفق عليها. وقد يكون غرض الفاعلين لهذه المخالفات الأخلاقية نيل لقب علمي أو الحصول على مكافأة، أو التعجل لنشر بحث. والفوائد قد تكون لفرد أو مجموعة (مؤسسة، هيئة،... إلخ) أو لكليهما. وهذه المخالفات اللاأخلاقية تقع قبل وأثناء وبعد إعداد البحث.

لعل ما تقدم كان تمهيداً لبحثنا هذا، وهو كالمقدمة والقاعدة التي يرتكز عليها المبحث الثالث الذي يمثل أصل مشكلة البحث التي نحاول معالجتها، ألا وهي الكشف عن المعايير التي ينبغي للباحث في علم الاقتصاد الإسلامي أن يتحلى بها. وسوف نسلك في هذا المبحث طريقتين:

١. الطريقة النظرية المتضمنة لذكر المخالفات الأخلاقية وقيم البحث العلمي، وهي تشتمل على أربعة محاور.

٢. الطريقة العملية المتضمنة لتعضيد ما نرمي إلى إثباته بواسطة آراء خبراء مع الاستشهاد ببعض ما وقع من أخطاء في رسائل علمية. ونضم إلى جميع ذلك نماذج من واقع التجربة والممارسة الخاصة.

أولاً: الطريقة النظرية:

وسوف نعالج ذلك في أربعة محاور هي: القيم الأخلاقية المتعلقة بتخطيط البحث، القيم الأخلاقية المتعلقة بجمع البيانات، القيم الأخلاقية المتعلقة باستخدام البيانات، والقيم الأخلاقية المتعلقة بإعداد تقرير البحث.

القيم الأخلاقية المتعلقة بتخطيط البحث:

تبدأ الأخلاق وتنتهي بالباحث، وهو يمارس عملية البحث منذ بدايته إلى نهايته. ومن ثم فإن شخصية الباحث لا بد أن تظهر من أول البحث إلى آخره. ومن القضايا أو العقبات التي تخرق حجاب الآداب الأخلاقي وتشوه شخصية الباحث في هذا الصدد: مشكلة البحث، وتصميم خطة البحث.

وليراع الباحث ها هنا أمرين مهمين[٧٤]: أحدهما: ألا تكون خطة بحثه نسخة متكررة أو مشابهة لدراسة أخرى سابقة، بحيث يقدح ذلك في الأمانة العلمية. والآخر: ألا يكون هناك احتمال إلحاق ضرر بآخرين. وهي مسألة يأتي الحديث عنها.

مشكلة البحث:

بسبب كثرة البحوث في الاقتصاد الإسلامي -وهذه محمدة- فإن كثيراً من الطلاب يُعييهم الاختيار أو التعرف على مشكلة بحثية أو موضوع، فيلجأون إلى التقليد أو انتحال أفكار الغير بغرض إراحة أنفسهم من تعب التفتيش

٧٤. د.حمد أبو الفتوح عُطَيْفَة: منهجية البحث العلمي وتطبيقاتها في الدراسات التربوية والنفسية- دار النشر للجامعات، مصر، ط/٢، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ص: ٥٣٨. بتصرف.

عن مشكلة. وفي النادر يرجعون إلى الدراسات السابقة. وهذا لا يلائم وضع الباحث الأخلاقي الإسلامي. وهذه الموضوعات وإن كان مصيرها الرفض من المجلس العلمي، إلا أن الأخير قد يتدخل بالتعديل تفادياً للرفض وحفظاً لوقت الطالب وجهده. وهذا علاج مؤقت لا يقطع الداء من أصله. لكنّ هناك مصدراً آخر للمشكلة هو الأستاذ الذي له القدرة على تحديد المشاكل الجديدة التي يمكن دراستها[٧٥]، وهذا علاج قد يجنبنا مخالفة أخلاقيات البحث، لكن تبقى إشكالية التكرار قائمة، وهو ما ينافي الأصالة العلمية.

تصميم خطة البحث:

إن تصميم مشروع بحث فعال يتطلب مهارة[٧٦]، وهي مفقودة في كثير من الأحيان عند طلاب الماجستير والدكتوراه، على السواء. والموجود من الخطط البحثية متشابه ومكرور. على سبيل المثال البحوث التي تعالج الفكر الاقتصادي لشخصيات إسلامية تاريخية، أو تلك التي تعالج المسار الاقتصادي لمؤسسة مصرفية أو تجارية إسلامية. فإن الغالب على ترتيب فصول هذه الأبحاث واحد وهو البداية بتعريف عن حياة تلك الشخصية وما يتعلق بها أو ذاك المصرف من نشأته وتطوره، ثم هكذا دواليك إلى نهايات البحث الذي يُختم بإسهامات تلك الشخصية أو تلك المؤسسة. وبرغم تساهل الناس فيه، إلا أن فيه ما لا يخفى من الخروج عن أخلاقيات البحث والابتكار مطلوب.

القيم الأخلاقية المتعلقة بجمع البيانات:

البيانات أو المعلومات (Data) هي ملاحظات حول العالم الاجتماعي. وهي تُنْتَج ولا تُعطَى، أي أن الباحثين يختارون ما يعرف بالمعلومات، وهي ليست موجودة لتوجد [٧٧]. إذ تواجه الباحث معضلات أخلاقية فيما يتعلق بجمع المعلومات مما يحتاج معها إلى الموازنة بين المنافع والمضار مع حفظ حقوق الآخرين من الضرر. من هذه المعضلات الأخلاقية مسألة الضرر الذي يقع على مُوفّري المعلومات، تحيّز الباحث. وتفصيله في ما يلي:

معضلات أخلاقية عند جمع المعلومات:

قد يتحصّل الباحث من خلال إجراء دراسة حالة على مؤسسة ما، أو إجراء استبيان، على معلومات، قد يكون حصل عليها بموافقة أو بغير موافقة. وقد تكون معلومات خطيرة يتوقع حصول الضرر من نشرها أو إساءة التعامل بها. من الأدب الأخلاقي هنا أن يقوم الباحث بالحصول على ما يعرف بالموافقة المُعْلَمة أو المسبقة[٧٨]، من أصحاب المعلومات وهي تقوم على إعلام المشارك أو المستجيب بأن المشاركة طوعية وله الانسحاب متى رغب في ذلك. وقد يتضمن ذلك وعوداً أو التزامات بعدم ذكر الأشخاص أو إعطاء المعلومات لجهة أخرى، وينبغي أن يفي لهم بذلك. وقد تكون الموافقة المسبقة أو المكتوبة من جهة.

٧٥. انظر: د.محمد سليمان، مرجع سابق، ص: ٢٢٦ بتصرف.

76. Jupp، op. cit. p. 266.

77.. Ibid، P. 57

٧٨. انظر: د.عطيفة، ،مصدر سابق 544:ص Maurice، op. cit. p. 90، Lawrence، op. cit. p.. 96 -97، Glesne and Peshkin op. cit. p. 111 -112

إن الضرر الذي يقع على المبحوثين يتنوّع بحسب أهمية المعلومات وحجمها. قد يكون الضرر ماديا بفقد وظيفته أو نفسيا بحبسه. والباحث الأخلاقي إن لم يكن له قدرة على تجنب الإضرار بالمشاركين فعليه أن يوقف البحث(٧٩) يجب على الباحث تقدير الحالة وموازنة الضرر المتوقع، ويحتمل مسئولية القرار(٨٠). لكن من الذي يحدد ما هو ضرر أو غير ضرر؟. هذا موضع نقاش.

الخداع: قد يأخذ الباحث معلومات من جهة من غير علمها، وقد يبرر ذلك بأن الغاية تبرر الوسيلة، وأن هذه المؤسسة نفسها فاسدة وقد لا تتعاون في إعطاء المعلومات. أو يبرر بعِظَم المنفعة الكبرى للمجتمع أو تحقيق الهدف الأسمى للحقيقة العلمية. هذا رأي. ويرى آخرون أن هذا خداع، وغير مبرر أخلاقياً ولا هو ضرورة عملياً، وأن حقوق الأشخاص تفوق حقوق العلم. ويرى آخرون أن الخداع مقبول إذا كان هناك غرض منهجي محدد له، وحتى في حالة وجوده، يجب أن يستخدم لأدنى درجة ممكنة. فهناك إذاً تكاليف وفوائد، وليس هناك معيار ثابت لتقييمها وقياسها(٨١). لكن يمكن القول إن الباحث المسلم يلزمه ألا يكذب ولا يخدع ولا يسرق الوثائق، ويجتهد في الحصول على المعلومات بطريقة صحيحة مشروعة لا تصيب أحداً بضرر، ولا تقدح في عرضه ولا علمه، لقاعدة "لا ضرر ولا ضرار". وقد استدل العلماء على جواز التوصل إلى الأغراض واستخراج الحقوق، بالحيل بقوله تعالى: ﴿ فَبَدَأَ بِأَوۡعِيَتِهِمۡ قَبۡلَ وِعَآءِ أَخِيهِ ثُمَّ ٱسۡتَخۡرَجَهَا مِن وِعَآءِ أَخِيهِۚ كَذَٰلِكَ كِدۡنَا لِيُوسُفَۖ مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ وَفَوۡقَ كُلِّ ذِي عِلۡمٍ عَلِيمٞ ﴾ (يوسف: ٧٦) إذا لم تخالف شريعة أو تهدم أصلا(٨٢). على سبيل المثال بإمكان الباحث أن يصف الإجراءات الأساسية المتضمنة في البحث وإخفاء معلومات محددة فقط حول الفروض التي يجري اختبارها (٨٣).

المُستغِل: قد يقع استغلال الأشخاص المبحوثين من قبل الباحثين بسبب الوعود التي قد لا يوفون بها مثل تحسين أحوالهم المعيشية أو ضمان وظيفة أو مكافأة. وهذا عمل غير أخلاقي. هذا برغم وجود جامعات ومنظمات مهنية تضمن عدم استغلال الأشخاص بأي وسيلة خلال عملية البحث، من خلال وجود قوانين أخلاقية بها(٨٤)، وعلى الباحث الحذر من استغلال مكانته كباحث أو كصاحب قوة.

المتدخل أو المصلح:

وهذا بخلاف دور المستغل، فإن الباحث هنا يمارس دوره عن وعي وإدراك. قد يتحصل الباحثون أحياناً على معلومات فعليا خطيرة على بعض الناس. والعملية قد تتعقد عندما يجري الباحث دراسة على مؤسسة أو منظمة يعمل هو فيها شخصيا. والمعضلة الأخلاقية هنا تتعلق بما تفعله بالمعلومات

79. Lawrence، op. cit. p. 92، 94.
80. Ibid، 95.
81. Ibid. P. 95، Glesne and Peshkin، op. cit. p. 120-121. Maurice، op. cit. p. 91.
٨٢. أبو بكر عبدالله بن العربي (ت: ٤٦٨هـ): أحكام القرآن. المكتبة الشاملة (CD). أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصّاص (ت: ٣٧٠هـ): أحكام القرآن. ضبط نصه وخرّج آياته: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (د،ت) ٣/ ٢٢٨.
83. Lawrence. Op. cit. p. 96
84. Glesne and Peshkin، op. cit. p. 113، Jupp، op. cit. p. 108
85. Glesne and Peshkin، Ibid. P. 114

الخطيرة، وإلى أي مدى تستمر في حماية المشاركين في البحث. وإذا أعلم الباحث السلطات فإن استمرارية البحث سوف تكون في خطر، بل البحوث المتعاقبة كذلك (٨٥). لكن قد تكون الحماية المستمرة للسرية هي السياسة الأفضل.

الصديق: في بعض الأحيان يكون للباحثين علاقات حميمة مع آخرين قد تكون صداقة. هنا يمكن أن تنشأ معضلات أخلاقية، تتمثل في حصوله على معلومات ودية بحكم الصداقة وليس لدوره كباحث. والمعضلة هنا عندما تأتي نتائج البحث في غير صالح الصديق، فهل يقوم الباحث بنشرها ويغضب صديقه، بالتالي يقطع علاقته بصديقه، أو يعرض صداقته للخطر؟، أم يستمر في نشر بحثه بنتائجه التي توصل إليها(٨٦)؟.

البحث الجماعي: هناك محاذير تتعلق بالبحث الذي يتولاه مشرف له مساعدون. تتمثل في انفراد الباحث (المشرف) الرئيسي بالمعلومات المجمعة. وقد يخشى المعاونون في البحث هرب الباحث الأول بالمعلومات ومن ثم نشرها مما يضيع على الآخرين فرصة جمع معلومات لبحثهم أو رسالتهم. وهذا يعني بالضرورة معاناة الباحث من فقر الأخلاق(٨٧).

أخيرا يمكن القول إن هذه المعضلات الأخلاقية المتعلقة بجمع المعلومات الطرف الأساسي فيها هو الباحث نفسه، سواء كان بدافع من نفسه أو بضغط من غيره (جهة، ممول، أو ضامن). وهذا يخلق بكل تأكيد عدم عدالة في الحصول على المعلومات بالنسبة للباحثين في الاقتصاد الإسلامي، لأن بعضهم في مراكز قوة تمكنهم من الحصول على المعلومات بوسيلة سهلة، وبعضهم له مقدرة مالية للحصول عليها كذلك. وتبقى الكثرة بعيدة عن موقع الحصول على المعلومات. والسؤال الذي يجب أن يوجهه الباحث الإسلامي لنفسه هو: هل حصوله على المعلومات بحكم أنه باحث أم بحكم علاقته أو قوته؟.

القيم الأخلاقية المتعلقة باستخدام البيانات:

بعد تجميع البيانات تأتي، لا محالة، مرحلة معالجتها، وهي مرحلة اختبار أكثر لأخلاقية الباحث ومنهجيته، حيث تتكشف في هذه المرحلة صفاته التي تقدم الحديث عنها، وهي صفة الأمانة والموضوعية. تتعلق معضلات هذا الضرب، بحقوق المشاركين أو أشخاص البحث من الخصوصية وإغفال المصدر والسرية. وهو ما نفصله في ما يلي:

حق الخصوصية: وهو حق المشارك في البحث بعدم إظهار هويته بعد تجميع المعلومات وألاّ يخرق الباحث خصوصيته، بل يحميها ويحفظ سرية المشاركين ولا يظهرها للناس، وكذلك الأماكن، إلا أن يكون هناك اتفاق بينهما على إظهارها(٨٨)، لأن في إظهارها حرجا لأصحابها. وللباحث أن يشير إلى عموم ما توصل إليه من نتائج.

86. Ibid. 116–117
87. Maurice. op.cit. P.87
٨٨. د.عطيفة، مصدر سابق، ص: 546، Lawrence، op. cit. p. 98. Glesne and Peshkin، op.cit. p. 117، 118، Maurice، op.cit. p.92
89. Maurice، op.cit. p. 92، Lawrence، op.cit.p. 99
90. Jupp. Op. cit. p.35

حق إغفال المصدر والسرية: إغفال المصدر هو إهمال ذكره وإبقاؤه في قالب مجهول المصدر بعدم كشفه [٨٩]، والسرية تعني خصوصية المعلومات حول الأشخاص ووجوب كشفها فقط بموافقتهم [٩٠]، وقد يجتمعان في العادة. فإغفال المصدر دون السرية يعني أن جميع التفاصيل حول شخص معين تنشر للعامة، لكن يحجب اسم الشخص. والسرية دون إغفال المصدر تعني أن المعلومات لا تنشر للعامة، لكن الباحث بصفة خاصة يربط أسماء الأشخاص بإجابات معينة[٩١] والسرية أمانة، وإذا التفت الرجل فهي أمانة[٩٢].

التأثير على البيانات: وهو مأزق أخلاقي يقع فيه الباحثون، وذلك عندما لا تتفق النتائج مع فروض البحث، فيرفضون ذلك ويتحيزون لصالح فروضهم، وعندها يكون استخدامهم للفروض لا من أجل التنبؤ وإنما لتفادي البحث الجيد[٩٣]. وهذا مخالف للأمانة والموضوعية العلمية لأن فيه حجراً على الآراء الأخرى، وهو عين الكتمان واللي والتحريف، وهو محاسب على فعله عند اللّه، ثم أمام نفسه وأمام المجتمع العلمي.

من المشكلات الأخلاقية الأخرى، اختيار الباحث أسلوباً إحصائياً يوافق وجهة نظره مما يضاد صفة الموضوعية، لأنه اعتمد التحكم والهوى [٩٤]. من جهة أخرى قد يرغب ضامن البحث أو الممول في نتائج معينة لصالح شركة أو مؤسسة أو التوصل إلى شرعية قرار. قد يكون ذلك شرطاً في منح الباحث عقد عمل أو الاستمرار في الوظيفة أو غير ذلك. على الباحث هنا الرفض وبيان مخالفة ذلك للقواعد الأخلاقية[٩٥].

القيم الأخلاقية المتعلقة بإعداد تقرير البحث:

يتطلب إعداد تقرير البحث الدقة والأمانة العلمية والموضوعية والتواضع. أما صفة الأمانة فتظهر فيما يتعلق بالنتائج، إذ في كثير من الأحوال لا يطلب من الباحث تضمين البيانات الخام فى متن الدراسة ولا حتى فى الملاحق، وإنما يكتفي بالنتائج المضمنة في الجداول. هنا يأتي المأزق الأخلاقي، إذ بإمكان الباحث التلاعب في هذه النتائج بأرقام توافق فروضه معتمدا على ثقة القاريء به. وإذا ما فعل ذلك فسيترتب على ذلك اطلاع الباحثين بعده عليها واسترشادهم بها وبناؤهم عليها. وهنا يتوجب على الباحث التزام صفة الأمانة [٩٦].

معضلة أخلاقية أخرى يواجهها الباحث، تتعلق بعرض أدبيات البحث. فمثلاً قد نجد الباحث يميل إلى استعراض الدراسة والآراء المؤيدة لوجهة نظره، مع إغفال الآراء والدراسات المناقضة لوجهة نظر البحث[٩٧]. ومما يندرج في ما تقدم ما يلي:

أخطاء الاقتباس وسوء التصرف العلمي:

يقع كثير من الباحثين في أخطاء شنيعة تتعلق بالاقتباس من الآخرين، أعظمها إغفال المصدر بعدم الإشارة إليه، وأسوأها الإشارة إلى من لم يطلعوا

91. Lawrence، op. cit. p. 99

٩٢. روى الترمذي مرفوعا "إذا حدث الرجل الحديث ثم التفت فهي أمانة" حديث حسن، والمعنى حكمه حكم الأمانة. انظر محمد أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت: ١٣٥٣هـ) تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي. دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان (د. ت) ٦/ ٧٩.

٩٣. د.عطيفة، مصدر سابق، ص: ٥٤٦، د النجيحي ـ د.مرسي، مصدر سابق، ص: ٨٥، د.أحمد بدر، مصدر سابق، ص: ٢٥١.

٩٤. د.عطيفة، مصدر سابق، ص: ٥٤٧،بتصرف.

95. Lawrence، op. cit. p. 103،104.

٩٦. د.عطيفة، مصدر سابق، ص: ٥٤٨. بتصرف.

٩٧. نفس المرجع والصفحة.

٩٨. للمزيد فيما

على كلامه مباشرة، وإنما بواسطة، فيحيلون على من نقل منه الناقل موهمين أنهم اطلعوا عليه رأساً وليس كذلك. وكان بإمكانهم الرجوع إلى المصدر كما رجع إليه من نقلوا منه، أو يكتبون عبارة (نقلا من)، لكن لا يفعلون ذلك. إن ترك إثبات اسم المقتبس منه ليس من الأمانة العلمية في شيء، وإنما بركة العلم إضافة الشيء إلى قائله، كما تقدم، وذلك لا يقدح فى علمية الناقل بشيء(٩٨).

سوء التصرف العلمي:

مخالفة السلوك الأخلاقي يستدعي سوء التصرف العلمي والذي يتضمن الاحتيال والانتحال. وهو يحدث عندما يزوِّر الباحث أو يشوِّه المعلومات أو طرق جمع البيانات أو ينتحل عمل الآخرين. كما يتضمن أيضاً تحولات مهمة عن ممارسة المجتمع العلمي المقبولة عموماً، فيما يتعلق بأداء أو تقرير البحث.

يحدث انتحال البحث كذلك عندما يختلق الباحث، أو يخترع، معلومات لم تجمع حقيقة، أو يعطي تقريراً مزوّراً حول كيف تم إجراء البحث. الانتحال تدليس يحدث عندما يسرق الباحث أفكاراً أو كتابات باحث آخر أو يستخدمها دون ذكر المصدر. هناك نوع خاص من الانتحال هو سرقة عمل باحث آخر، مساعد، أو طالب، ونسبتها للباحث. وهذه خروقات خطيرة للمعايير الأخلاقية(٩٩).

التدليس العلمي: وهو انتحال مثله مثل سوء التصرف العلمي، كما سبق. ومن صور ذلك أن ينقل من مرجع أو مؤلف أو عالم لم يطلع على كلامه بنفسه مباشرة وإنما بواسطة، كأن يكون نقله ممن نقله منه، فيوهم أنه اطلع عليه رأسا، وليس كذلك. ومنها أن ينسب فكرة أو استنباطا لنفسه وهو لغيره أو يوهم ذلك.

ثانياً: **الطريقة العملية**:

وهي تحوي نماذج للمخالفات العلمية وآراء باحثين وخبراء في هذا المجال منه ما هو على مستوى الماجستير، ومنه ما هو فوق مستوى الدكتوراه فيما يتعلق بعلم الاقتصاد. مثال الأول طالب ماجستير نقل غالب بحثه (الذي هو بعنوان: دور السياسة النقدية والمالية في علاج التضخم في السودان) من كتاب ورسالة ماجستير بعنوان (التضخم في السودان – الأسباب والعلاج الإسلامي) لممتحنه الداخلي (شخصان مختلفان)، من غير التزام أخلاقيات البحث في النقل والاقتباس. وعند اعتراض الممتحن الداخلي أنكر الباحث. وعند التحقيق ثبت ذلك، ولم يزل الباحث في إنكاره، واستمر الأمر طويلا، وانتهى بإجازة الرسالة لأن القول المرجَّح –حسب لوائح تلك الجامعة العربية للممتحن الخارجي–. أما الثاني فحدث على مستوى البحوث المحكمة؛ باحث نقل من آخر موضوعه كاملاً –وكان كتاباً– مع تغيير طفيف، وعند الكشف لم

يتعلق بهذه النقطة، راجع المصدر السابق، ص٥٤٨-٥٤٩، د. أحمد بدر، مصدر سابق، ص: ٤٣١.

99.. Refere to: W. Lawrence، op. cit. p. 91.

يستطع التمادي في الاعتراض، سحب الموضوع ونشر في عدد المجلة التالي باسم صاحبه الأصلي. هذا بعد مداولات استمرت.

ومن أمثلة الإحالات المقتبسة ما يفعله كثير من طلاب الماجستير في الاقتصاد الإسلامي من نقل المنقول وإضافته لصاحبه كأنما اطلعوا عليه رأسا. منها على سبيل المثال: في بحث بعنوان: (النموذج القياسي لمحددات الاستثمار الأجنبي المباشر في السودان من منظور إسلامي)، في ص ١٣١ منه وثق صاحبه: (المجموع ج٤، ص ٧٦، وروضة الطالبين ج٤ ص ٣٤٥ للنووي)، وهو على ما في توثيقه من خطأ، لم يرجع الى هذه المصادر. وفي نفس الصفحة: (انظر شرح الوجيز للغزالي، هامش المجموع، دار الفكر ج٦، ص١٠٠-١٠١)، ولم يرجع إليه كذلك. وبعده مباشرةً: (انظر فتح العزيز للرافعي)!! هكذا كتبه. وقريب من ذلك في ص ١٣٢ من الرسالة. ونفس النموذج يُرى في ص ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٩، خاصة في ما يتعلق بتخريج الأحاديث حيث لم يرجع إلى هذه المصادر، بل نقلها من مرجع نقلها هو منه.

وفي رسالة أخرى بعنوان: (السياسة السعرية في الاقتصاد الإسلامي: دراسة شاملة لسياسة التحرير الاقتصادي في السودان)، عند الاطلاع على البحث ومحتوياته نجد أن الباحث يركز بصورة أساسية على الاقتصاد السوداني وتجربة سياسة التحرير، وليس على السياسة السعرية في الاقتصاد الإسلامي. والأولى أن ينعكس العنوان فيكون: (سياسة التحرير الاقتصادي وأثرها على الاقتصاد السوداني: دراسة من منظور الاقتصاد الإسلامي)، إضافة إلى أن البحث خلا من أي مرجع إسلامي أصيل من مصنفات علماء الإسلام المتقدمين.

وفي بحث آخر بعنوان: (أثر العولمة الاقتصادية على الفقر في السودان) تناول صاحبه في بعض فصوله: الفقر في الفقه الإسلامي، لكنه لم يذكر أي كتاب لفقهاء الإسلام وأئمة المذاهب، واكتفى بإشارات اقتبسها من كتب معاصرة، لا علاقة لها بالفقه، ولا يخفى مخالفة جميع ما تقدم لأخلاقيات البحث.

التواضع: مما يقع فيه الباحثون الإشارة إلى أنفسهم في التقرير بالقول: "ولقد وجدت... عندما قمت بالاتصال بـ...... ولقد أجريت الدراسة"... وهي درجة من الاعتداد بالنفس مخالفة للمنهجية. كذلك إشارة الباحث بنون التفخيم بما يشعر بثقة مفرطة في النفس، أو إشارته أن هذا البحث رائد في مجاله وأنه غير مسبوق، وجميع ذلك خطأ ومناقض لصفة التواضع [١٠٠]، وبعضهم يذيل الإهداء والشكر والخاتمة بكلمة (الباحث)، وهذا كثير.

المبحث الرابع : محذورات في الاقتصاد الاسلامي:

بسبب ارتباطه بالشرع فإن الاقتصاد الإسلامي يكتسب أهمية كبيرة في

١٠٠. د.عطيفة، مصدر سابق، ص: ٥٤٩ بتصرف. د. غازي، مصدر سابق. ص: ٢٠١.

النفوس، لأن المرء يستشعر فيه لذة العلم والظفر بما ليس عند الآخرين. وهنا تقع أمور قليل من يتنبه لها، ينبغي أن تضمن في أخلاقيات البحث، وإن كانت صيغت بما يستدعي الحذر، فهذا لخطورة العلم من ناحية، وعلم الشرع من ناحية أخرى. وعلم الاقتصاد الإسلامي في معنى القربة. من هذه المحذورات:

● محبة الاشتهار به لتجمُّل أو تكسُّب، أي لدنيا وعرض فانٍ(١٠١).

● التعجل في إبداء حكم يرى الباحث أنه ينسجم مع نصوصٍ الشريعة وهو ينافرها. يقول شابرا ليس هناك تناقض بين الملاحظة التجريبية والأحكام الشرعية، فأي نزاع ظاهري سيكون سببه سوء فهم الحكم أو الدليل وضعف التطبيق أو أخطاء الملاحظة (١٠٢). بسبب تعصب مذهبي أو فكري.

● دخول غير العالم به في كلا مجاليه؛ الفقه والاقتصاد. وهذا يسيء للشرع كما يسئ للباحث، وكذلك أيضا للمجتمع العلمي.

● تكرار المؤلفات والموضوعات في الشيء الواحد: من الآفات المتمكنة في كتابات المؤلفين في الاقتصاد الإسلامي: التكرار لما سبقهم به آخرون، غير أن هؤلاء فقط يغيرون من عنوان كتابهم أو مصنفهم ربما لجذب الآخرين أو المهتمين لقراءته، وعند تصفحه والاطلاع عليه يجد قارئه أن هذا الكتاب حشد بنصوص قرآنية ونبوية، هي ليست محل نزاع، مع تنميق لأسلوب عرضه. يقول دكتور عبد الرحمن يسري: "وهذه الأبحاث غير معارضة لأهداف الاقتصاد الإسلامي في العموم، لكن في نفس الوقت غير معبرة عنه. فقد يعتقد البعض أنه يكتب في الاقتصاد الإسلامي وهو في الواقع يكتب في القواعد الشرعية أو الفقهية". قال:"وأبحاث هذا النهج فشلت في استنباط فروض تساعدها في عملية التحليل الاقتصادي(١٠٣)". وقد يكتب نفس المادة ويختار لها عنوانا جاذبا مذيلا بكلمة (رؤيةحديثة أو معاصرة). وإن كان هذا لا يقدح في الفائدة من حيث تسهيل تناول العلم للمبتدئين والراغبين إلا أن المطلوب الابتكار لا التكرار، لأن الاقتصاد الإسلامي في مرحلة بناء رأسي لا أفقي بعد أن تأسست للعلم أصوله. فعلى الباحث إثارة فكره لاستحداث الجديد وإضافة المبتكر، لا استجلاب المكرور القديم. نعم تقديم القديم في ثوب جديد مطلوب، ولكن بحدود وفي حدود. وهذا ما يوصلنا إلى الأسباب الداعية إلى إهمال العمل بالقيم الأخلاقية في البحوث العلمية.

أسباب تجاهل القيم الأخلاقية:

إن معظم السلوك اللاأخلاقي ينشأ من عدم المعرفة والضغوط التي على الباحثين لأجل مخالفة الأخلاق. يواجه الباحثون ضغوطاً لبناء مهنة، نشر، تقديم معرفة، كسب امتياز، إسعاد الأسرة والأصدقاء، التمكن من الحصول على عمل وما أشبه ذلك. كما يأخذ البحث الأخلاقي وقتاً أطول لإتمامه، يكلف كثيراً من الأموال، وهي مسألة أكثر تعقيداً وربما ينهي البحث قبل

١٠١. أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت:٤٥٠هـ): أدب الدنيا والدين. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (د. ت) ص: ٣٦.

١٠٢. د.شابرا، مصدر سابق، ص: ١٨٣.

١٠٣. د.عبد الرحمن يسري أحمد: الاقتصاد الإسلامي بين منهاجية البحث وإمكانية التطبيق، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ط/١ ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، ص ص ٣٠-٣١، ٣٨-٣٩، بتصرف.

104 .. See Lawrence. Op.cit. p : 90

إكماله. أضف إلى ذلك أن المعايير الأخلاقية المكتوبة هي في شكل المبادىء الغامضة. هناك مواضع كثيرة يتاح فيها الفعل اللاأخلاقي، واحتمالات التعرف على ذلك ضئيلة(١٠٤). وهو من الصعب العسير.

إن العقوبة الأساسية لمثل هذه المخالفات هي السمعة السيئة، الحرمان من المهنة، ورفض نشر نتائج بحث في مجلات علمية، والمنع من توفير دعم لبحث، بمعنى آخر، المعاقبة من مجتمع الباحثين المهني، إذ يؤكد المجتمع العلمي بشدة على الأمانة والصراحة(١٠٥). ولعل ما نختم به هذا البحث هو جملة من آداب واقية من الوقوع في المآزق الأخلاقية، وهو ما يتضمنه المبحث الخامس.

المبحث الخامس : آداب أخلاقية بحثية عامة:

وهي من الآداب التي ينبغي على الباحث الالتزام بها ليقي نفسه الوقوع في مخالفات أخلاقية. من هذه الآداب:

- ترك العجب فإنه يهدم المحاسن(١٠٦).
- تجنُّب مخالفة القيم الأخلاقية في البحث.
- من أدب العالم ترك الدعوى لما لا يحسنه، وترك الفخر بما يحسنه(١٠٧).
- الزم الإخلاص. فإن العلم موقوف على العمل والعمل موقوف على الإخلاص، والإخلاص لله يورث الفهم عن اللّه عز وجل (١٠٨).
- لا يكن قصدك الرئاسة والمال ومباهاة السفهاء ومماراة العلماء(١٠٩).
- تحري الدقة في النقل وعدم إساءة فهم النصوص عن جهل أو قصد.
- استخدم معايير منهجية عالية(١١٠).
- عمّق صلتك بالعلوم الشرعية بشتى فنونها لتكون خائضا فيما تعلم ولتسهم في معارف جديدة.
- ليكن قصدك ببحثك التقرب إلى اللّه بالعلوم، ومنها علم الاقتصاد الإسلامي، ومن فعل ذلك نفعه اللّه ورفعه لا محالة(١١١).

الخاتمة:

وتحتوي على النتائج والتوصيات:

❖ أولاً : النتائج : هناك مخالفات واضحة ومسيئة لأخلاقيات البحث العلمي تصل إلى درجة سرقة جهود الآخرين وأفكارهم.

❖ تجاهل القيم الأخلاقية نشأ من جهل بعض الباحثين من جهة، ومن حظوظ نفسية من جهة أخرى، من الألقاب، النشر،الكسب، السبق،.. إلخ.

❖ صعوبة معاقبة مرتكبي المخالفات العلمية بسبب صعوبة كشف مثل هذه المخالفات.

❖ بقاء أثر المخالفات الأخلاقية طويلاً –قبل أن يكشف أو إن لم يكشف – مما يتأسس فيها – أيٍ هذه الفترة – علم لآخرين مبني على أثر تلك المخالفة، وهذا يعظم خطرها جداً.

105. Ibid. p .90، 102

١٠٦. ابن عبد البر، مصدر سابق، ص: ٢٠١.

١٠٧. نفسه، ص: ٢٠٤.

١٠٨. البغدادي: اقتضاء العلم، مصدر سابق، المكتبة الشاملة (c.d).

١٠٩. الغزالي، مصدر سابق،ص: ١٧٨.

110. Lawrence، op. cit. p. 102.

١١١. الغزالي، مصدر سابق، ص: ١٧٩.

❖ احتكار فئة معينة للمعلومات -كأصحاب النفوذ والأموال- وعدم تمكين الباحثين منها، يصيب الحركة البحثية في الاقتصاد الإسلامي بالتثبيط، وقد يظهرذلك في ضعف البحوث.

التوصيات:

على ضوء نتائج البحث السالفة يمكن الخروج بمجموعة من التوصيات.

❖ التنسيق بين الجامعات والمعاهد والمؤسسات الناشرة للرسائل والبحوث العلمية تفادياً لتكرار الموضوعات وإثراءً للفائدة ونشراً للاقتصاد الإسلامي.

❖ تحريض الباحثين على الابتكار والابتداع في كتابة خطط البحث، وتوفير المراجع لهم، مع ضرورة سهولة انسياب المعلومات قطرياً.

❖ تشجيع الباحثين على السلوك الأخلاقي في البحوث العلمية عن طريق رصد الجوائز، وتحذيرهم من الاستجابة للضغوط المصاحبة للبحث أو الاستجابة لرغبة ضامن البحث.

❖ يقترح للباحث أن تكون له (قائمة خبراء) يرجع إليهم لاستشارتهم فيما يعترضه من معضلات أخلاقية.

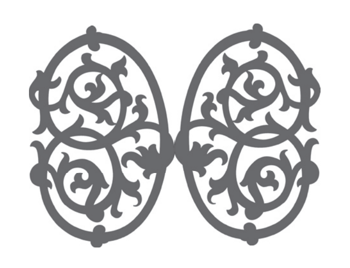
❖ كذلك يمكن تكوين لجنة (رسالة الطالب) في الجامعات لتقديم المشورة حول كيفية التعامل مع المشكلات الأخلاقية التي تظهر أثناء البحث.

❖ سن قوانين وإرشادات منظمة لأخلاقيات البحث ونشرها على كافة المهتمين بكافة المستويات، ولو توحدت لكل جامعات الدول الإسلامية كان أحسن.

❖ تضمين مادة في الجامعات على مستوى الدراسات العليا تسمى (آداب العلم وأخلاقيات البحث العلمي)، منفصلة عن مادة مناهج البحث العلمي.

❖ الاجتهاد في تطبيق العقوبات على مخالفي أخلاقيات البحث، عند كشفها.

هذا، فما كان من صواب فمن اللّه وحده، وما كان من خطأ أو نسيان فمن نفسي وما توفيقي إلا باللّه عليه توكلت وإليه أنيب. وصلى اللّه على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.



الأبعاد الفلسفية لمفهوم الحق في القرآن الكريم وأثره على منظومة القيم الإنسانية



* د. محمد مجذوب محمد صالح
* قسم العلوم السياسة - جامعة النيلين

مقدمة:

تعرض هذه الورقة للعناية الكبيرة التي توليها الرؤية القرآنية لمفهوم (الحق)، إلى درجة تأسيسها لمنظومة القيم الإنسانية عليه، فمفهوم الحق في السياقات القرآنية يغطي مناحي الحياة المختلفة، إلى درجة تمكن من القول: بأن مقاصد القرآن هي مقاصد الحق. فعلى صعيد الاجتماع الإسلامي، المؤمن بقيم الحق المنغرسة في الفطرة، يصبح العمل الإنساني محكوماً لمقصد قيمي محدَّد يحرِّم تجاوز أو تخطي قيمه، أعني مفهوم الحق. فقيمة الإيمان بالحق في الحياة الاجتماعية والسياسية مثلاً، تحرص على طرد المؤثرات الشخصية والتوظيفات الخادعة لتصفو المقاصد وتخلص من الهوى الذاتي والمصالح الزائفة.

في التأسيس لمفهوم الحق من القرآن الكريم: يعتبر مفهوم الحق، وفقاً للخطاب القرآني، الأساس المفسر للمعرفة والوجود والمعطي لمعنى الوجود وفلسفته. فإذا كان الخطاب القرآني خطاباً مطلقاً يؤوِّل بعضه بعضاً؛ أي أن ثمة معنىً كلياً هو الذي يضفي على أجزاء الخطاب ترابطه ودلالاته الحقيقية وفلسفته المرادة، فإن هذه المقاصد النهائية التي تنتظم بها كل المعاني والدلالات في الخطاب القرآني، هو مفهوم الحق وفلسفته، وهو المفهوم المفتاحي لتأويل الخطاب القرآني، يقول تعالى: "وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً * قُلْ آمِنُواْ بِهِ أَوْ لاَ تُؤْمِنُواْ إِنَّ الَّذِينَ أُوتُواْ الْعِلْمَ مِن قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّداً * وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِن كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولاً * وَيَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا" (الإسراء: ١٠٥-١٠٩). فمفهوم الحق يجيء في خطاب القرآن في مستويات وأبعاد فلسفية متعددة، فهو عندما يأتي في الدلالة المعرَّفة بألف ولام العهد، دلالة على الاستغراق، أو في صورة المعرَّف بالإضافة للدلالة على البيان، أو في صورة المنكَّر للدلالة على العموم، أو في صورة المصدر المنصوب على المفعولية للدلالة على التأكيد، فإنه في هذه السياقات أو تلك يحمل مقاصد متكاملة يعمد لتوضيحها، هي في مجموعها مقاصده النهائية. إذ الملاحظ أن معاني ودلالات الحق ومقاصده في الخطاب القرآني، تتنوع وتتوزع على مجلات كثيرة أهمها:

أولاً: عندما يورد لفظ الحق بالمعنى الاسمي الدال على معنى القائم بذاته بغير افتقار إلى غيره[1]، أو على ذات قائمة بنفسها، أي عندما يجيء مفهوم الحق باعتباره اسماً من أسماء الذات الإلهية، كما في قوله تعالى: "ثُمَّ رُدُّواْ إِلَى

١ - راجع لتفصيل أكثر، الكتاني، محمد الكتاني، منظومة القيم المرجعية في الإسلام، منشورات (الإيسيسكو)، ص٨٨.

اللّه مَوْلاَهُمُ الْحَقِّ أَلاَ لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ" (الأنعام: ٦٢)، وكقوله: "قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْض أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ والأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيَّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللّهُ فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ * فَذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ * كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُواْ أَنَّهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ" (يونس ٣١- ٣٣)، وكقوله: "هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا" (الكهف: ٤٤)، ويقول تعالى: "ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ" (الحج: ٦٢) فإن المقصد من معنى الحق هنا يأتي بمعنى الثابت وهو ما توصف به (الماهية)، ولا توصف به إلا الذات الإلهية، لأنها وحدها الثابت المطلق بغير علة أو سبب. يقول تعالى: "ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (الحج: ٦)، وفلسفة الحق هنا هو الإشارة إلى الثابت بوجوده ثباتاً مطلقاً لا يعقل تصور نقيضه، وهو الاستعمال الأكثر أهمية لمفهوم الحق في الخطاب القرآني الوارد في معنى الحق (الوجودي) الثابت في الواقع والحتمي الوقوع، وهو يقابله الباطل أو المعدوم أو المنفي، ومرادفه الصادق والصحيح مقابل الباطل والكاذب والفاسد والزائل. يقول تعالى: "وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا" (الكهف: ٥٦)، ويقول: "لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ" (الأنبياء: ١٧- ١٨)، ويقول: "قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَّامُ الْغُيُوبِ * قُلْ جَاء الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ * قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ" (سبأ: ٤٨- ٥٠)، ويقول: "ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ" (محمد: ٣). من هنا فإن مفهوم الحق هنا مرتبط بمقصد الإيمان بالله الحق الأول والآخر والظاهر والباطن والذي هو على كل شيء قدير.

بيد أن الإيمان بالحق، بوصفه التصديق بالأمور الغيبية، يصطدم دائماً بالكفر، أي بالرفض للتصديق بحقائق ما وراء المحسوس، إما لعدم توافر الاقتناع العقلي، وإما لموانع أخرى من التقليد أو الاستكبار، أو تغلب المادية والدوافع الغريزية الرعناء على الفطرة السليمة، لذلك خاطب القرآن كل فئات المجتمعات البشرية، داعياً إلى الإيمان بالإله الواحد رب العالمين، وحده لا شريك له، وبكل الرسالات السماوية السابقة، وبالكتب المنزلة، وبالبعث والجزاء. ودون ذلك من مواقف تجاه الله الحق، ومقصد الإيمان به يعد جهالة واستكباراً، يقول تعالى: "سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الرُّشْدِ لاَ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَكَانُواْ عَنْهَا غَافِلِينَ" (الأعراف: ١٤٦)، ويقول: "ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَى طَآئِفَةً مِّنكُمْ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ

بالله غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الأَمْرِ من شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّه يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِم مَّا لاَ يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُل لَّوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ" (آل عمران: ١٥٤)، ويقول: "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوْحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنَزلَ اللّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلآئِكَةُ بَاسِطُواْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُواْ أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ" (الأنعام: ٩٣). وهو أمر مستكره، ولذلك فقد أرسى مقصد الحق في الإيمان بالله الذي دعا النَّاس إليه على جملة أدلة عقلية أهمها: دليل النظام الذي يوجه إلى الانطلاق من النظر في ظواهر الكون لمعرفة نظامه وسننه. فالإقرار بأن الكون بكل ما فيه من ظواهر النظام والانتظام في الأرض وفي السماء، وفي كل مستويات الحياة والأحياء، لا يمكن أن يتصور أنه أوجد نفسه أو وجد بغير بداية أو لغير حكمة، ولا يعقل أن يستقيم نظامه وتماسكه إلا على أساس وجود خالق له، هو الله تعالى الحق الذي هو مبدأ الوجود. وفي هذا السياق فإن الرسالة الخاتمة تندرج في سياق الرسالات الإلهية التي جاء بها أنبياء ورسل سابقون لإقناع الناس أو هدايتهم إلى هذه الحقيقة مؤيدين بالمعجزات المناسبة، الدالة على مصداقية مبلغيها عليهم السلام، فليس في بعثة محمد (صلى الله عليه وسلم) أي خرق للعادة، ولا استثناء من قاعدة الهداية الإلهية للبشر عبر العصور.

بعبارة أخرى إن الإيمان بالحق، يجد تبريره في مبدأ الإيمان نفسه، الذي يبرهن عليه منطق القرآن من خلال الاستدلال على الحق بالخلق، فلكي يوقف القرآن الفكر الإنساني على وجود الله، وهو الحق الذي ثبت وجوده منذ الأزل، جعله يلاحظ الكون الطبيعي ليستدل بالموجودات على مُوجدها أولاً، وبعد أن أثبت وجود الخالق الحكيم عن طريق وجود الخلق والانتظام في الكون، أثبت وحدانية الخالق بدليل التمانع. قال تعالى: "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ" (الأنبياء: ٢٢)، ويقول: "بَلْ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ * مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ * عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ" (المؤمنون: ٩١-٩٢). وعندما أثبت وحدانية الخالق أثبت حكمته بطريق استقراء نظام الكون الذي لا تفاوت فيه ولا فتور ولا عبثية. ومن الحق القائم بالقسط انبثق الحق في كل مراتبه وتجلياته: "شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" (آل عمران: ١٨). فكان النظام الكوني حقاً، وكان ما يجري بمقتضى ذلك النظام واقعاً حقاً، وكانت الهداية إلى هذه الحقيقة المطلقة ببعثة الرسل وإنزال الكتب حقاً، وكانت الأعمال الإلهية المتضمنة لكل مصالح الإنسان في حياته العاجلة وحياته الآجلة حقاً، وكان الحكم بمقتضى أحكامها حقاً. كل ذلك يعتبر حقاً، لأنه

صدر من الحق الأول الذي لا يفعل إلا ما به قوام الكون من صلاح واستمرار، فقال تعالى واصفاً قيام الكون كله على الحق وكون الأهواء البشرية تتنافى مع هذا الحق الوجودي: "وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ" (المؤمنون: ٧١). فهذه الحقائق المتراتبة المفضي كل سابق منها إلى لاحقه، في ترابطها وتعالقها، يشملها الدين الإسلامي، فكان بهذا الشمول نظاماً تتحدد فيه منظومة القيم الأخلاقية، في عالم الإنسان والطبيعة على السواء.

ثانياً: وقد يأتي معنى الحق في الخطاب القرآني في معنى الصدق في الإخبار عن الحقيقة الثابتة والتوافق التام بين وجودها في عالم الغيب وبين عالم الشهادة، سواء أكانت واقعاً ماثلاً للعيان أو حقيقة عقلية ثابتة بالبرهان. يقول تعالى: ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاء وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾ (الذاريات: ٢٣)، ويقول: ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (البقرة: ٢٥٢)، ويقول: ﴿وَقَالُواْ إِنْ هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ * وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُواْ عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُواْ بَلَى وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ (الأنعام ٢٩-٣٠)، ويقول: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ (الأنعام: ٥٧)، يقول تعالى: قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (النحل:١٠٢). ويقول: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾ (آل عمران: ٣)، وبغير هذه الآيات. فالحاصل أن جميع ألفاظ الحق التي جاءت مفيدة للحالية في سياق التنزيل للوحي الإلهي لا سيما القرآن، فإنها جاءت لمقصد الإيمان بـ(النبوة) والنبوات المحققة التي تكون أمراً حتمي الوقوع، أو وعداً محتوم الإنجاز، أو مآلاً لا مفر منه، وعلى رأسها الإيمان بنبوة النبي (صلى الله عليه وسلم)، ونحوها من النبوات كاليوم الآخر... إلخ، يقول تعالى: ﴿وَيَسْتَنبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ (يونس: ٥٣)، ويقول: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاء اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (الفتح: ٢٧)، ويقول: ﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآبًا﴾ (النبأ: ٣٩)، ويقول: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ * فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١١٧- ١١٨).

ومن هذا السياق، فإن دلالة مقصد الحق تُساق في معرض الإيمان بالنبوة غير المخلوفة، يقول تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِن بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ * يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ * وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتِيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللّهُ أَن يُحِقَّ الحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ * لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ (الأنفال: ٥-٨)، ويقول: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى

مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ * فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ * فَغُلِبُواْ هُنَالِكَ وَانقَلَبُواْ صَاغِرِينَ * وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ﴾ (الأعراف: ١١٧-١٢٠)، ويقول: ﴿وَإِذْ قَالُواْ اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ (الأنفال: ٣٢-٣٣)، ويقول: ﴿لَقَدِ ابْتَغَوُاْ الْفِتْنَةَ مِن قَبْلُ وَقَلَّبُواْ لَكَ الأُمُورَ حَتَّى جَاء الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ﴾ (التوبة: ٤٨)، ويقول: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَّبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابُنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ (هود: ٤٥)، ويقول: ﴿وَبَرَزُواْ لِلّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاء لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُواْ إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللّهِ مِن شَيْءٍ قَالُواْ لَوْ هَدَانَا اللّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاء عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٍ * وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم مَّا أَنَاْ بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (إبراهيم: ٢١- ٢٢)، ويقول: ﴿وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ * إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾ (الأنبياء: ٩٧- ٩٨).

ثالثاً: أما إذا جاء الحق بمعنى الوحي الإلهي، مدعوماً بالدليل والبرهان، في سياق الحديث عن إعجاز الكتب المنزلة، وبخاصة القرآن، وما في الوحي به من علم يقيني بأنه من عند اللّه، فإن مقصده هو ضرورة الإيمان بالكتاب أي بالقرآن، يقول تعالى: "فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءكَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ" (يونس: ٩٤). ويندرج في هذا المعنى وصف الرسالة الإلهية بكونها حقاً، وبأن الوحي بها هو كذلك حق لا مرية فيه، لا يخالطه أي شيء من الكهانة أو السحر أو التوهم. يقول تعالى: "إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلاَ تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ" (البقرة: ١١٩)، ويقول: "تِلْكَ آيَاتُ اللّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ" (آل عمران: ١٠٨)، ويقول: "وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ" (الأنعام: ٦٦)، ويقول: "وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ" (سبأ: ٦). ويجري هذا المجرى في استعمال لفظ الحق في الحديث، وهو دعاؤه (صلى اللّه عليه وسلم) إذا قام إلى الصلاة في جوف الليل، وهو قوله: "اللّهم لك الحمد أنت نور السماوات والأرض، ولك الحمد أنت قيام السماوات والأرض، ولك الحمد أنت رب السماوات والأرض ومن فيهن، أنت الحق، ووعدك الحق، وقولك الحق، ولقاؤك الحق، والجنة حق، والساعة حق، اللّهم لك أسلمت، وبك آمنت"... الحديث[٢]. وفي حديث أبي موسى الأشعري وهو قوله: "أقبلت على النبي (صلى اللّه عليه وسلم) ومعي رجلان من

٢- مسلم، صحيح مسلم، شرح النووي، مؤسسة مناهل المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ص١٥٨.

الأشعريين، فكلاهما يسأل النبي (صلى اللّه عليه وسلم) العمل، والنبي يستاك، فقال (صلى اللّه عليه وسلم): "ما تقول يا أبا موسى"؟، فقلت: والذي بعثك بالحق ما أطلعاني على ما في أنفسهما"...، الحديث[٣]. وجاء في الحديث عن عائشة (رضي اللّه عنها) في بدء الوحي أنها قالت: "أول ما بدأ به الرسول (صلى اللّه عليه وسلم) من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان (صلى اللّه عليه وسلم) لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبِّب إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء، فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد، قبل أن يعود إلى أهله، ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء". (صحيح البخاري، باب بدء الوحي).

بيد أن البرهان على مقصد الإيمان بالكتاب، تظهرها مضامين الكتاب نفسها، ذلك أن النبي (صلى اللّه عليه وسلم) قد دعا الناس إلى الإيمان بصدق نبوته ورسالته بدليل واحد هو دليل الخطاب القرآني الذي يتلوه على مسامعهم فيغير نظرتهم للحياة ولأنفسهم، فآية إعجاز الوحي تكمن فيه هو باعتباره كلام اللّه لا كلام النبي (صلى اللّه عليه وسلم)، ولا كلام أحد آخر من البشر في أي من الثقافات البشرية، وهو بالتالي دليل من أدلة وجود اللّه. وقد فات هذا المعنى على دعاة الإعجاز البياني في القرآن أي أولئك الذين يرون سر إعجاز القرآن كامناً في نظمه وتأليفه، وهم إنما قالوا بذلك استدلالاً بجملة آيات يظهر فيها نوع من التحدي من قبل القرآن للمشركين بأن يأتوا بمثل القرآن أو بمثل آية من آياته أو عشر آيات منه، أو نحو ذلك، فيذهبون إلى أن هذا التحدي في الإتيان إنما هو من جهة الإتيان بمثل القرآن من حيث النظم والتأليف، مستدلين بقوله تعالى: "وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" (البقرة: ٢٣)، ويقول: "قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا" (الإسراء: ٨٨)، ويقول: "وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ" (يونس: ٣٧-٣٩)، ويقول: "أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلِ بِعِلْمِ اللّهِ وَأَن لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ" (هود: ١٣- ١٤).

والحق إن القول بأن الإتيان الذي ورد في الآيات إنما هو الإتيان بمثل القرآن من حيث البيان والنظم والتأليف - أمر فيه نظر- ذلك أن هذه النصوص التي أُوردت لا تعرض بصورة خاصة إلى طبيعة وحقيقة ذلك الإتيان الذي هو دليل إعجاز القرآن والنبي (صلى اللّه عليه وسلم)، وبالتالي فالقول بالنظم والتأليف هو نوع من التضمين والتحكّم الذي يرفضه النص ذاته، والواقع أنه لا سبيل

٣ - المصدر السابق،ج٢، ص١٢٣.

إلى معرفة ذلك إلا بإعادة قراءة هذه الآيات مع آيات أخرى يظهر فيها مضمون الإتيان بصورة مباشرة ومحددة، أي الآيات التي تتحدث مباشرة عن حقيقة الأمر الذي أوتيه النبي (صلى الله عليه وسلم) ولم يؤت لغيره والذي يحمل في طياته تحدي المشركين. يقول تعالى: "بَلْ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ" (المؤمنون: ٩٠)، فـ"أتيناهم بالحق" أي بالقرآن. وفي هذا السياق يقول أيضاً: "وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ من رَّبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ" (سبأ: ٦)، ويقول: "فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُونَ الْكِتَابَ من قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ من رَّبِّكَ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ * وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِ اللّهِ فَتَكُونَ مِنَ الْخَاسِرِينَ" (يونس: ٩٤-٩٥)، ويقول: "وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ" (الحج: ٥٤)، ويقول: "أَفَغَيْرَ اللّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنَزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ * وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلِ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" (الأنعام: ١١٤- ١١٥)، ويقول: "فَلَمَّا جَاءهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَى مِن قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ" (القصص: ٤٨)، ويقول: "هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاء فَيَشْفَعُواْ لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُواْ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ" (الأعراف: ٥٣). إن هذه الآيات تقرر أن ما أوتيه النبي (صلى الله عليه وسلم) من دليل عن الله سبحانه وتعالى والذي به يكون تحدي المشركين قائماً إلى يوم القيمة ليس شيئاً آخر سوى أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قد أوتي الحق من ربه، يقول تعالى: "إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّهُ وَلاَ تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا" (النساء: ١٠٥)، ويقول: "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ" (فصلت: ٥٣). وعلى هذا فإن إعجاز القرآن يكمن في كون أنه الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والذي تكون به هداية الناس، أو ليس من وظيفة القرآن دلالة الناس إلى الرشد والهداية؟ يقول تعالى: "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ" (البقرة: ١٨٥)، وقال: "ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ" (البقرة: ٢)، حتى جاء القرآن بلسان النبي (صلى الله عليه وسلم) بتحدي الكفار بكتاب أهدى من القرآن يقول تعالى: "قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ" (القصص:٤٩)، ويقول: "قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى" (طه: ١٢٣)، ولكن كيف تكون الهداية إن لم تكن بدلالة الحق؟.

وعند هذه النقطة بالذات، أي عند النقطة التي ظهر فيها معنى دليل الإعجاز باعتباره الهداية بالحق، فإننا نعيد قراءة الآيات التي احتج بها أصحاب القول

بالإعجاز البياني في القرآن، ولنبدأ بآية سورة يونس إذ الملاحظ أنها وردت في سياق الحديث عن حقيقة الهداية كيف تكون؛ أبالحق أم بشيء آخر؟. يقول تعالى: "قُلْ هَلْ من شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ * قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لاَّ يَهِدِّيَ إِلاَّ أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ * وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إَنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللّهَ عَلَيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ * وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى من دُونِ اللّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ من رَّبِّ الْعَالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ من قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ * وَمِنهُم مَّن يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُم مَّن لاَّ يُؤْمِنُ بِهِ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ * وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَاْ بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ * وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُواْ لاَ يَعْقِلُونَ" (يونس: ٣٤-٤٢).

وهو ذات السياق، أي سياق الهداية بالحق وبالوحي كلام اللّه ودليل وجوده، الذي ترد فيه جميع الآيات التي حوت معنى التحدي وإعجاز المشركين، يقول تعالى في آيات سورة هود: "فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَآئِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَن يَقُولُواْ لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ جَاء مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلِ بِعِلْمِ اللّهِ وَأَن لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (هود: ١٢-١٤). وهو ذات سياق الوحي (كلام اللّه) أي الحق في سورة الإسراء، يقول تعالى: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلاً * إِلاَّ رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا * قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا * وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلاَّ كُفُورًا﴾ (الإسراء: ٨٦-٨٩). وهكذا يتفق السياق العام لهذه للآيات مع مفهوم الإعجاز باعتباره الدلالة بالحق، إي بالكلام الإلهي الذي جاء من الحق بالحق، يقول تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَسْعَوْنَ فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُوْلَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ﴾ (سبأ: ٣٨)، ويقول: ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رِّجْزٍ أَلِيمٌ * وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ * وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (سبأ٥: -٧)، ويقول: ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ * وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ *

وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾ (الحج: ٥١-٥٥). وهكذا يكون المعنى الثاني لمفهوم الحق في الخطاب القرآني بوصفه سر الإعجاز القرآني نفسه، كما أنه في ذات الوقت، أي القرآن حق مستوعب ومتجاوز للحق الوارد في الرسالات السابقة، يقول تعالى، يقول تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ١٤٤)، ويقول: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ * الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (البقرة: ١٤٦-١٤٧)، ويقول: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ (البقرة: ١٧٦)، ويقول: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٧١)، ويقول: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨)، ويقول: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ * وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ﴾ (المائدة: ٨٣-٨٤).

رابعاً: أما إذا جاء الحق بمعنى الأمر الإلهي، كما في قوله تعالى: "وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّوَرِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ" (الأنعام: ٧٣)، يعرض الطبري هنا لاختلاف أهل التأويل -كما هي عادته دائما عند تأويل معنى كلمة الحق- فيذكر أن جماعة ذهبت إلى أن معنى كلمة (بالحق) أي حقاً وصواباً لا باطلاً وخطأ، مستدلين بقوله: "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ" (ص: ٢٧)، بيد أن دخول حرف الباء والألف واللام على كلمة (الحق) تثير مشكلة أمام هذا المذهب في التأويل، فيلجأ هؤلاء إلى لغة الأعراب كإطار مرجعي لفقه الآية، من أجل حل المشكلة بالقول إن ذلك جار على طريقة العرب في الكلام، لأن العرب تقول فلان يقول بالحق بمعنى أنه يقول الحق "ولا شيء في قوله الحق غير إصابته الصواب فيه، لا أن الحق معنى غير القول، وإنما هو صيغة القول إذا كان بها القول كان القائل موصوفاً بالقول بالحق، فكذلك خلق السماوات والأرض حكمة من حكم اللّه، فاللّه موصوف بالحكمة في خلقهما وخلق ما سواهما، لا إن في ذلك حقاً سواه خلقهما به[٤]. إلا أن هذا المذهب في تأويل الحق يضعف تماماً، إذ إن الاستناد

٤- راجع بتفصيل أكثر، الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، مجلد ١١، ص ٤٥.

إلى كلام العرب الأوائل يخلو من الشواهد النصية الموثوق بها وبصحتها للدلالة على هذا الاستخدام في العربية، ويظل الإشكال قائماً أي إشكال دخول الباء والألف واللام مما يفسح المجال للقول بأن الحق معنى آخر غير القول، وهو التأويل الثاني الذي يورده الطبري والذي فحواه أن السماوات والأرض وما بينهما مخلوقة بشيء ما ولهذا الشيء معنى يسمى (الحق)، ويعتمد هذا التأويل على دخول (الباء) لتأكيد أن كلمة (الحق) هنا ليست وصفاً للخلق بقدر ما هي تحديد للمعنى الذي خلقت به السماوات والأرض.

أما التأويل الثالث الذي يورده الطبري لمعنى الحق فيذهب إلى أن المقصود هو الكلام الإلهي، لأن اللّه خلق كل شيء بكلامه أي بقوله (كن)، ويستشهدون لذلك بقوله: "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ" (النحل: ٤٠)، فالحق هو قوله وكلامه، واللّه خلق الأشياء بكلامه وقوله[٥]، وعلى هذا فمعنى الحق في هذا التأويل هو الأمر الإلهي التكويني (كن) الذي يمثل كلمة الخلق بالنسبة لكافة المخلوقات. والملاحظ أن هذا التأويل الأخير لا يختلف عن الثاني، والذي فيه الحق معنى منفصل عن عملية الخلق ذاتها، وفي التأويل الأخير الذي فيه تأويل الحق بأنه الأمر الإلهي (كن) يعني تغايراً بين الحق وعملية الخلق ذاتها. وهكذا يلتقي التأويلان الأخيران بالقول بأن الحق هو معنى آخر غير الخلق. فمقصد الحق هنا يأتي في معنى مطابقة الفعل الإلهي لما يحق أن يكون عليه، من منتهى القصد والحكمة البالغة والخير العميم للمخلوقات، والتدبير للأقوام والكائنات، لأن ما يصدر عن اللّه، وهو الحق الأول، لا يكون إلا خيراً.

وهكذا فإن هناك الكثير من آيات القرآن تربط بين مفهوم الحق في أحد أبعاده المعرفية، وبين أشياء العالم الطبيعي، كخلق السموات والأرض، فتقرر أن اللّه تعالى خلق السماوات والأرض (بالحق)، يقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ * وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللّهِ بِعَزِيزٍ﴾ (ابراهيم: ١٩ -٢٠)، ويقول: ﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (العنكبوت: ٤٤)، ويقول: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ﴾ (الزمر: ٥)، ويقول: ﴿وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (الجاثية: ٢٢). فالخطاب القرآني يقرر، من جهة تفسير الكون العام، أن اللّه هو الرب وهو الوالي الأعظم الذي خلق السماوات وخلق الأرض، كما خلق الإنسان. وقد ورد ذكر السماوات والأرض مقترنين كثيراً[٦]، يقول تعالى في آية جامعة: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلاَّ مِن بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾ (يونس: ٣). والمعنى المراد بيان قدرته وأنه المنفرد بقدرة الإيجاد، وبالتالي فهو الذي يجب أن يُعبد ويكون له الحق، إذ هو الذي ينزل الأمور في مراتبها على أحكام عواقبها، ولا يشفع عنده أحد من نبي ولا غيره إلا من بعد إذنه سبحانه وتعالى،

٥- راجع بتفصيل، المرجع السابق، ص ٤٥٩.

٦ - ورد ذكر خلق السماوات والأرض مقترنتين في أكثر من ثمانٍ وعشرين آية.

وأن ذلك الإله الذي فعل هذه الأشياء من خلق السماوات والأرض هو ربكم الذي لا رب لكم غيره[٧]، فمن البديهي أن تكون له سلطة التشريع والتحريم والتحليل، لا إلى المصادر الأخرى بما في ذلك العقل أو الطبيعة، كما تصور الفلسفات الوضعية التي جعلت من العقل أو الطبيعة أساس الاجتماع البشري ومصدر القيم الاجتماعية ومنشأها. بكلام آخر، إنه إذا كانت قدرة اللّه هي التي خلقت السماوات والأرض، وإذا كانت قدرته ظاهرة قاهرة، فإن إسناد الأمر له والاعتراف به في سن التشريعات؛ إسناد الحق وبناء المؤسسات الاجتماعية، مسألة بديهية لا جدال حولها، ويترتب على الخروج أو المروق والانحراف عنها فساد في الأرض واستكبار فيها بغير الحق. ومن هنا يبدأ القرآن في عرض فلسفة الاجتماع على الأرض بالحديث عن خلق السماوات والأرض وما بينهما، وأن هذا الخلق قد تم قبل خلق الإنسان، وأنها خلقت لأجله. بعبارة أخرى، إن الرسالة والنبوة الحق المنزلة من اللّه الحق إلى البشر، قد حوت تفسير طبيعة الوجود بإطلاق، والوجود البشري بصفة خاصة، وأن الوحي القرآني يقرر أن اللّه تعالى يتصف بصفات الكمال المطلق وتنزع إليه النفوس، وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ومحاولة معرفته، بمعنى أن معرفة ذاته بالعقول البشرية تصبح أمراً غير ذي جدوى، إذ هي محاولة قائمة على المقايسة بالأشباه والنظائر والأمثال، واللّه هو الذي خلق الكون وخلق الإنسان وخلق النظائر والأمثال، لذلك فهي لا تؤدي إلى معرفة ذات اللّه تعالى يقيناً حقاً، وهو إلى ذلك خالق التاريخ البشري على الأرض ومبتدؤه.

لكن كل ذلك لا يعني اغتيال العقل البشري ومنعه من البحث الدؤوب في البحث التجريبي، ولا يلغي ذلك النشاط، بل يجعل العقل يقوم بذلك النشاط مستهدياً بمقاصد القرآن فيما ورد بشأنه خطاب الطبيعيات، فتكون دلالات الوحي عندئذ بمثابة المقاصد الافتراضية التي تقود وتهدي العقل في سعيه لتحصيل الحقيقة. هذا فيما فيه خطاب، أما ما ليس فيه خطاب فمحله تأويل العقل الصرف. فالموضوعات التي لم يرد فيها خطاب قرآني ما يهدي العقل في تحصيله للمعرفة والقيم... إلخ، فإن العقل يعمل فيها عندئذ من تلقاء نفسه، في محاولات فقه المقاصد المرجوة بالتفسير والوصف والتنبؤ والتحكم، في الظواهر الطبيعية والإنسانية. يقول تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أنزل فِيهِ القرآن هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ (البقرة: ١٨٥)، ويقول: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة :٢)، وبذلك تكون هداية العقل في دراسته للواقع الإنساني أو الطبيعي، بالاستهداء بهدي الوحي الإلهي المنزل، فجملة الآيات الواردة في الخطاب القرآني تعد التفسير الحق للوجود والعالم والإنسان، أي من جهة كونه الحق المطلق الذي لا حق بعده، يقول تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تأويلاً﴾ (الفرقان: ٣٣)، ويقول: ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾ (الجاثية: ٦)، ويقول:﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُواْ خَيْرًا لَّكُمْ وَإِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ

٧ – راجع بتفصيل أكثر، الطبري، المصدر السابق، مجلد ٤، ج ٨، ص ٣٠٩.

للّه مَا فِي السَّمَاوَات وَالأَرْضِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١٧٠)، ويقول: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ (الأنعام: ٦٦)، ويقول: ﴿قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ﴾ (ص: ٨٤). وهكذا نقرر، باستقراء آيات القرآن الكريم بجمعها وتأويلها، أن دليل الاعتبار بمقاصد القرآن يكمن من وراء أن القرآن قد جاء (بالحق)، فيتخذ الخطاب القرآني قيماً وجودية ومعرفية وأخلاقية... إلخ، وهكذا يظهر مفهوم الحق بوصفه المفهوم القرآني في الفلسفة القرآنية، والذي هو الإجابة على تساؤلات الوجود الكبرى، كمعرفة اللّه، والنبوة، وخلق الكون وقصة خلق الإنسان... إلخ، ومن هنا اعتماده بوصفه قيمة عليا في المنظومة الأخلاقية، ولكن ما علاقته بالقيم الأخلاقية الأخرى، لا سيما قيمة الحرية والمصلحة والعدل؟.

بين قيمة الحق وقيمة الحرية: كما يأتي الحق بمعنى كون الأمر أو الفعل قد جاء على أتمِّ وجه وأصحِّ طريقة، أو أن المطلوب هو ذلك بالنسبة لكل أمر إلهي أو سلوك إنساني، إثباتاً لذلك أو نفيه. يقول تعالى: "الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاَوَتِهِ أُوْلَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمن يَكْفُرْ بِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ" (البقرة: ١٢١)، ويقول: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ" (آل عمران: ١٠٢)، ويقول: "وَمَا قَدَرُواْ اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُواْ مَا أَنزَلَ اللّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاء بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُواْ أَنتُمْ وَلاَ آبَاؤُكُمْ قُلِ اللّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ" (الأنعام: ٩١). فالحق بمعناه الاعتباري المتعلق بالإنسان، فيما يجب له، وفيما يجب عليه، وما يفعله يتعلق بقيم (الحرية) و(المسؤولية) عن تصرفاته. ومن المعلوم أن لفظ الحق يقابل الواجب، فهما لفظان متلازمان، بحيث لا يتصور الواجب على شخص إلا اعتبر حقاً لشخص آخر، فما من حق إلا وهو واجب، والعكس صحيح. وأمثلة هذا المعنى في الخطاب القرآني مستويان: المستوى الأول، الحق الذي يقوم على (حق) يُقره العرف والقانون، أو يقره العمل، ويندرج في هذا النوع الحق الثابت في الذمة إزاء الغير كالديون، والحق في الأموال والنفقات، والحق في الممارسة للمباحات التي بها قوام الحياة الإنسانية. يقول تعالى:"وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ" (المعارج: ٢٤- ٢٥)، ويقول: "كُلُواْ مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" (الأنعام: ١٤١). ولكن الغالب في استعمال التأويل النبوي للفظ الحق في معناه الحقوقي، أي ما يثبت في ذمة شخص لفائدة الغير. فمن ذلك ما ورد من حديث أم سلمة زوج النبي (صلى اللّه عليه وسلم) أن رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) قال: "إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليَّ، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً، فإنما أقطع له قطعة من النار"[٨]. وبهذا المعنى استعمله الخليفة أبو بكر

٨ – الإمام مالك، الموطأ، باب الأقضية.

الصديق (رضي اللّه عنه) في خطبته بعد بيعته، وهو قوله يخاطب المسلمين: "القوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه (أي ما ثبت في ذمته لغيره من الناس)، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق له (أي ما يستحقه من غيره الذي جار عليه)". فـ(الحق) هنا هو الثابت في الذمة للغير مطلقاً، مادياً كان أو معنوياً.

وعلى هذا فإن الفلسفة الأخلاقية المبنية على الإيمان بالحق في التصور الإسلامي تقوم على مجموع ملكات الإنسان وقواه العقلية وفطرته الخيرة، التي تؤثر الحق على الباطل. ومن هنا تتعدد مستويات المسؤولية بالنسبة للإنسان، برغم تعدد الأطراف التي تقاضيه الحساب عنها، فإن الشخصية المسؤولة تظل واحدة، وهي وحدها تحمل تبعات أفعالها وتلقى الجزاء المنصف عنها، بحيث لا يمكن أن تتسع لتشمل أفعالاً لم تردها ولم تشارك فيها، كما قال تعالى: "قُلْ أَغَيْرَ اللّه أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ" (الأنعام: ١٦٤)؛ وتعدد المسؤولية واتساعها واضح في قوله (صلى اللّه عليه وسلم): "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته؛ فالإمام راع ومسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهلهَ ومسؤول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية ومسؤولة عن رعيتها"[٩]. ويتضح من خلال هذه الآيات القرآنية أن الإسلام يقيم المسؤولية على عدة مباديء أساسية باعتبارها شروطاً مكونة لها. أولها: بالنسبة للمسؤولية، تمكين الإنسان من الحرية فيما يمارسه من سلوك اجتماعي وأخلاقي؛ أي تمكينه من أن يمارس أعماله في هذا المجال عن حرية وطواعية والتزام. فالحرية مهما تكن درجتها أو مجالها، بالنسبة للإنسان، فهي مبدأ لا يمكن المماراة فيه، وعلى أساسها وضعت القوانين، وقامت الشرائع السماوية، وانتظمت علاقات الجماعات الإنسانية، وأسست المؤسسات القضائية في كل المجتمعات.

بيد أنه وقع الاختلاف من الناحية النظرية بين فريقين من المفكرين؛ فريق يقول: إن الإنسان مجبر على أفعاله، وإنه لا حرية له في الفعل والترك، وإن كل شيء في حياته كان مرسوماً له قبل وجوده، ومحتوماً عليه القيام به، وهذا هو مذهب المجبِّرة في الفكر الإسلامي، التي تذهب إلى أن كل شيء في حياة الإنسان وسلوكه محكوم بآليات ونوازع، تُوجه الإنسان حتماً نحو أفعاله. والتناقض واضح عند هذا الفريق، أعني دعاة الجبرية والحتمية، فهم عندما يعتبرون الإنسان مجرد آلة منفعلة وموجَّهة، يتناقضون مع المصطلح الاجتماعي القائم على اعتبار الجناة كالمفسدين، مسؤولين عن أعمالهم أمام القضاء، لأنه لا يمكن انتظام حياة مدنية بغير قاعدة المسؤولية، كيفما كانت درجتها.

وأما الفريق الآخر فيقول: إن الإنسان حر الإرادة في الفعل والترك، فيما يتصل بسلوكه الأخلاقي والاجتماعي، وإنه لا يمارس عملاً من أعماله الخلقية والسلوكية إلاَّ عن اختيار، وإن كان هذا الاختيار يخضع لعوامل اجتماعية أو عاطفية، موضوعية أو ذاتية، ولكن الحرية تظل برغم ذلك متاحة للإنسان مهما

٩ - راجع لتفصيل أكثر، الكتاني، مصدر سابق، ص٦٨.

تكن سعتها أو ضيقها. والملاحظ أن هذا الفريق الثاني لا تناقض لديه من حيث النظر المنطقي، إلا حين يتعلق الأمر بإرادة اللّه المطلقة، وعلمه المطلق اللذين يقتضيان انتفاء اختيار الإنسان وحريته.

والحق أن النقاش الفكري حول إشكالية الحرية، قد استحوذ على اهتمام المسلمين في القرون الأولى للهجرة، فكان الحديث عن الجبر والاختيار، الذي يعتبر أهم وأخطر نقاش فكري عاشه المسلمون حينها حول الحرية، ولا يزال كذلك، وهو ما يسمى في الثقافة الإسلامية بمعضلة القضاء والقدر، التي أثيرت في الصدر الأول للإسلام. فمع تغير الأيام وبداية عهد الفتن والخلافات السياسية، أخذت المشكلات العقلية والمواقف السياسية تطرح بشدة، فأثارت مسألة خطيرة كان لها انعكاسها المباشر على فلسفة الأخلاق، وعلى تصور الإنسان المسلم لنفسه، أعني مسألة القضاء والقدر. ومنشأ الاختلاف في مبدأ الأمر بالنسبة للفكر الإسلامي سياسي بحت. فابن قتيبة يحكي أن معبداً الجهني (المتوفى سنة ٨٠هـ) أتى الحسن البصري (المتوفى سنة ١١٠هـ)، وقال له: "يا أبا يسار، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر اللّه"، وهو يعني خلفاء بني أمية الذين وطدوا سلطانهم على حد السيف. كما تورد روايات أخرى أن أقدم تناول لمسألة القضاء والقدر، كانت مع الإمام علي (رضي اللّه عنه) العائد لتوه من صفين[١٠] حينما سأله أحد الشيوخ: "أكان المسير بقضاء اللّه وقدره؟ فقال عليه السلام: والذي خلق الحية وبرأ النسمة ما هبطنا وادياً ولا علونا تلعة إلا بقضاء وقدر، فقال الشيخ: عند اللّه أحتسب عنائي مالي من الأجر شيء، فقال: أيها الشيخ غنمت واللّه، لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقيلكم وأنتم قائلون، ولم تكونوا في حالكم مكرهين ولا إليها مضطرين، فقال الشيخ: كيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا؟ فقال عليه السلام: لعلك تظن قضاءً واجباً وقولاً حتماً، ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد، ولما كانت تأتي ملامة لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولا مكافأة المحسن بثواب الإحسان أولى من المسيء، ولا السيئ بعقوبة المذنب أولى من المحسن؛ تلك مقالة أخوان الشياطين وعبدة الأوثان وخصماء الرحمن وشهود الزور وأهل العماء عن الصواب في الأمور، هم قدرية هذه الأمة، إن اللّه تعالى أمر تخييراً ونهى تحذيراً ولم يكلف جبراً ولا بعث الأنبياء عبثاً، ذلك ظن الذين كفروا فويل للكافرين من النار. قال الشيخ: وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقانا؟، فقال: أمر اللّه بذلك وإرادته، ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا﴾ (الإسراء:٢٣)، فنهض الشيخ مسروراً بما سمع وأنشد يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته *** يوم النشور من الرحمن رضواناً
أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً *** جزاك ربك بالإحسان إحساناً

وتقول الروايات إن معاوية بن أبي سفيان (رضي اللّه عنه)، خطب في جنده

١٠ – راجع لتفصيل أكثر، حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والاجتماعي والثقافي، دار الجيل بيروت، ط١٩٩١،١٣، ج١، ص٣٤٢.

يوم صفين قائلاً: "وقد كان من قضاء اللّه أن ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض ولفت بيننا وبين أهل العراق، فنحن من اللّه بمظهر". وخطب في أهل الكوفة قائلاً: "يا أهل الكوفة أتراني قاتلتكم على الصلاة والزكاة والحج وقد علمت أنكم تصلون وتزكون وتحجون، ولكني قاتلتكم لأتأمر عليكم وعلى رقابكم، وقد آتاني اللّه ذلك وأنتم كارهون". وفي بيعة يزيد ابنه قال: "إن أمر يزيد قضاء وقدر، ليس للعباد الخيرة من أمرهم"[١١]، وإذا كان معاوية (رضي اللّه عنه) قد وظف القول بالقضاء والقدر توظيفاً سياسياً في محاولة منه للتخلص من العجز في إقناع الناس والحصول على بيعتهم ورضاهم، وبالتالي التعالي بالعجز وجعله قضاءً وقدراً، إلا أن المسألة كان لها انعكاسها على الصعيد الفكري والاجتماعي، وتحولت إلى قضية مست بصورة مباشرة فلسفة الأخلاق في الفقه الإسلامي، فيما عرف بمسألة خلق العباد أفعالهم، وهذا ما حدث بالضبط.

فلقد كان للفرق الإسلامية في ذلك مواقف متباينة، فالمعتزلة في أصلها الثاني قالت بالعدل "وفيه أن اللّه لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد، بل إنهم يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها اللّه لهم وركبها فيهم، وأنه لم يأمر إلا بما أراد ولم ينه إلا عما كره، وأنه ولي كل حسنة أمر بها، بريء من كل سيئة نهى عنها، ولم يكلفهم ما لا يطيقونه، ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه، وأن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدرة اللّه التي أعطاهم إياها، وهو المالك لها دونهم ويفنيها إذا شاء، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ومنعهم اضطراراً على معصيته، ولكان على ذلك قادراً غير أنه لا يفعل إذا كان في ذلك دفع للمحنة وإزالة البلوى"[١٢]. ويتضح من ذلك أن المعتزلة ترد تفسير الخلق والتصور بين اللّه والعالم إلى مبدأ العلية الشاملة، فظاهرة الخلق عندهم خاضعة لمجموعة من العلل، تترتب تدريجياً ابتداءً من العلل الثانوية التي تحرك العالم المادي حتى ينتهوا إلى العلل الأولية، وهكذا حتى الوصول إلي علة العلل جميعاً[١٣]، وشابههم في هذا الرأي الشيعة، حتى أن الشيعة آثروا أن يسموا أنفسهم أهل العدل وهي تسمية المعتزلة ذاتها.

بيد أن الطائفة الأخرى، وهي الأشاعرة، وهي التي ورثت المعتزلة، لم تقتنع بفكرة السببية عند المعتزلة وعدتها نوعاً من الحتمية واللزوم، إذ إن العلة ترتبط كينونياً بمعلولها، والعكس بالعكس. ذلك أن العلة عندهم مما يتنافى مع الفكرة الإسلامية الأساسية القائلة بالقدرة الإلهية اللامتناهية وحرية اللّه المطلقة. وعندهم أن لجوء المعتزلة لتفسير نظريتهم عن العلة وربطها بالحكمة الإلهية، مظهرين أن تلك الحكمة ما هي في الواقع والأساس علة، إذ إن الحكمة الإلهية في نظر الأشاعرة هي مطلقة أيضاً، شأنها في ذلك شأن القدرة والإرادة، وهي كلها صفات مطلقة لا يجري عليها شرط ولا قيد ولا التزام[١٤]. يظهر هنا من العرض التعديل الذي أدخله الأشاعرة على مفهوم القدر الاعتزالي، وفهمهم لفلسفة القضاء والقدر، كمبدأ تسير به في الحياة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن هناك من اتخذ موقف تسوية في الأمر، يقول ابن قتيبة: "فكل ما جاء به القرآن

١١ - راجع لتفصيل أكثر: ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد اللّه بن مسلم، الإمامة والسياسة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٣م، ج١، ص١٨٢.

١٢ - راجع لتفصيل أكثر، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، بتعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٢٨.

١٣ - راجع لتفصيل أكثر، كريم الوائلي، الخطاب النقدي عند المعتزلة، www.minshawi.com/other/waili03.HTM، بتصرف.

١٤ - راجع لتفصيل أكثر: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار القلم بيروت، بدون تاريخ، ص١٩٣.

حق، ويدل على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، ومن قال بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا مصيب لأن الواحدة ربما دلت على اللّه وهؤلاء قوم نزهوا اللّه"[١٥]. وعلى هذا فالجبر ما هو إلا الحتمية المربوطة بالأسباب، بالرغم من نسبة خلق الأفعال إلى اللّه. ويظهر أن الثنائية التي وقع فيها الفكر الإسلامي لا تحل إلا بالخروج من الثنائية ذاتها، أعني ثنائية القضاء والقدر أو الجبر والاختيار، بيد أن أهل السنة وبقولهم بالكسب البشري قد وضعوا المسألة في نصابها الصحيح، فالقضاء يعني الحكم، والقدر يعني الترتيب والتقدير، ولا يتأتى ذلك إلا بالكسب البشري للعباد.

بعبارة أخرى إن الجدال حول المشيئة الإنسانية الذي دار بين الاشاعرة من جهة والمعتزلة من جهة أخرى، انطلق في الأساس من فكرتين قد تبدوان متناقضتين، هما فكرة التوحيد التي تنص على أن ما من شيء يقع في الكون إلاّ ولله تعالى إرادة في أن يقع، ولا يمكن أن يحدث شيء لا يريد اللّه تعالى حدوثه، والثانية فكرة الصفات الكمالية الثابتة لله تعالى ومنها صفة العدل الإلهي. وقد تحير كل من الأشاعرة والمعتزلة في كيفية التعامل مع هاتين الفكرتين، وحيث إنهم لم يتمكنوا من الجمع بينهما فقد ضحوا بإحداهما على حساب الأخرى.

فكان رأي المعتزلة، الذين ذهبوا إلى أن الإنسان لم يسلب اختياره في أفعاله، وأنه يتحمل مسؤولية فعله سواء أمام اللّه تعالى أم أمام المجتمع. بيد أن المعتزلة وقعوا في الحيرة نفسها المشار إليها سابقاً، واعتبروا أن الإنسان هو خالق أفعاله، وأن اللّه تعالى ليس له تأثير في تلك الأفعال، فضحّوا بفكرة التوحيد، أو فسّروها تفسيراً يلغي بعضاً من جوانب التوحيد، ولذا اتهموا من قبل الأشاعرة بأنهم أَنكروا الفكرة الأولى، أي فكرة القدرة الإلهية، وجعلوا الإنسان شريكاً مع اللّه تعالى في التأثير في الوجود، ولو في حدود أفعال الإنسان كما هو محل الكلام. وفي الواقع فإن المعتزلة لم يتمكنوا من التخلص من هذا المحذور، ولذا نجد لديهم تخبطاً وهم يتحدثون عن هذه المسألة.

أما الأشاعرة فذهبت إلى إثبات الفكرة الأولى، ورأوا أن ذلك يستلزم نفي الفكرة الثانية من حيث المضمون، وإن لم ينفوها من حيث الشكل، أي قالوا إن اللّه تعالى عدل، لكنهم فسروا العدل بما قد يتلاقى مع ما نفهمه نحن عن الظلم، فلا مانع لديهم في أن يعاقب اللّه تعالى المحسن الذي أمضى حياته مستجيباً لله تعالى في كل ما يأمره به أو ينهاه عنه، أو أن يدخل الجنة ويثيب من كان في حياته الدنيا مكبّاً على المعاصي لا يرعى لله تعالى حرمة، ولذا لا يرون أن دخول النار مسبَّب عن فعل الشر، ودخول الجنة عن فعل الخيرات. ولما كان ذلك مستلزماً للاستهجان عليهم قالوا إن معيار العدل هو فعل اللّه تعالى، فلو أُدخل المحسن إلى النار فهذا عدل لأنه فعله، وهذا ممكن أن يقع منه تعالى، واضطروا لإكمال فكرتهم أن ينكروا أي دور للعقل في هذا المجال، وفي فهم العدل والظلم والحسن والقبح، وزعموا أن لا قيمة لحكم العقل في هذه المسألة، بل عمموا هذا النفي لأي قيمة لحكم العقل في جميع البحوث العقائدية المتعلقة بصفات

١٥- راجع لتفصيل أكثر: ابن قتيبة، أبو محمد عبد اللّه بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٣م، ص١٣٦.

اللّه تعالى، فأنكروا إمكان أن ندرك ما معنى صفات اللّه تعالى، وهذا احتاجوه أيضاً لأن القرآن ذكر أيضاً صفات لله تعالى، كقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاء فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ٤٦)، لو أريد البناء على فهمنا له لوجب رفض ما زعمه الأشاعرة في مثل صفات العدل والرحمة واللطف بالعباد ونحوها، إذ زعموا أن الصفات هذه غير مفهومة وبذلك اكتملت فكرتهم، وعلى هذا الأساس لن يكون مفهوماً لديهم معنى كون اللّه تعالى عادلاً حكيماً، إذ لا مانع أن يكون العدل فيما نراه ظلماً، وأن تكون الحكمة فيما نراه نحن عبثاً.

والخلاف كما يبدو لي بين الفريقين خلاف نظري بحت، ذلك أن المجبِّرة القدامى والقائلين بالحتمية من المحدثين انطلقوا من تصورات مسبقة ومعدة سلفاً، بيد أنها غير واقعية. فطائفة من علماء الكلام المسلمين اعتقدوا أنه إذا كان اللّه تعالى هو خالق كل شيء، وأن كل شيء يجري في الكون أو في حياة الإنسان إنما يقع بعلمه، وأن العلم الإلهي لا يفارق الإرادة الإلهية؛ فمعنى ذلك أن الإنسان (مجبر) على إتيان كل الأفعال التي سبق علم اللّه بها، علماً لم يباين إرادته، على نحو من الأنحاء، وأن كل حوادث العالم تجري وفق ناموس نافذ الحكم، قبل إيجاد هذا العالم. وقد احتج علماء الكلام المسلمون المعتقدون لذلك، بآيات قرآنية دالة على هذا المنحى من الرأي، عندما نظروا في نظام (السببية) الصارم، وقاسوا سلوك الأفراد إليه، فوجدوا أن الإنسان لا يفعل شيئاً إلا متأثراً بسبب من تلك الأسباب، فقالوا بحتمية السلوكات الفردية، متجاهلين التناقض الذي أشرنا إليه. ولا يخفى أن القائلين بالجبر في الفكر الإسلامي قصدوا إلى إفراد اللّه تعالى بالمشيئة الفاعلة، ليستقيم لهم الاعتقاد بكماله، أي بمطلق علمه وإرادته. وبمقاربته لهذا الإشكال دخل الفكر الكلامي في الإسلام في دائرة مفرغة وعقيمة من الجدل حول مسألة القضاء والقدر، وإثبات مسؤولية الإنسان عن أفعاله أو عدم ثبوتها، وما يتصل بالإشكالية من ترتيب الجزاء ثواباً وعقاباً على أفعال ليس للإنسان حرية في إتيانها. فقال المعتزلة بأن اللّه يفعل الصلاح والأصلح لعباده، فلا يجوز له أن يعاقب مطيعاً أو يثيب عاصياً، وأن اللّه لا يريد الشر، كما قال بذلك الأشاعرة.

والحق أن مسألة القضاء والقدر قد طرحت على الصعيد الكلامي أو اللاهوتي عند علماء الكلام، أما عند أصحاب العلوم العقلية، ونعني بهم الفلاسفة، فقد وضعت في تصور كلي للعلاقة بين اللّه والإنسان والكون. ففلاسفة الإسلام، وبتأثير من الفكر اليوناني، صدروا من فكرة الفيض كالفارابي وابن سينا كفلسفة لتفسير المعرفة والوجود، وإن لم يعنوا بها تحت اسم فلسفة الحرية، على وجه التعيين. فقد صدر الفلاسفة عن نظرية الفيض وقد اعتبروا تعدد العوالم والظواهر وكائناتها صادرة عن الواحد المطلق، فاللّه تعالى موجود في قمة هذه الظواهر التي تنشأ عنه، والكائنات برمتها إذ تؤلف هذا الظهور الإلهي نفسه ترتبط ارتباطاً بعضها ببعض ابتداءً من العقل الأول حتى المادة والمواد[١٦].

١٦- راجع لتفصيل أكثر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٨٦م، ص١٦١.

وهو القول الذي لم يعجب الأشاعرة، فمبدأ الفيض يقضي على جوهر الكائن الأزلي، وما أثبتوه له من حرية وإرادة، لأنه عند الأشاعرة مطابق بين الأصل وما يصدر عن الأصل، سواء أكان ذلك على صعيد الجوهر أم على صعيد الوجود. ففي الكائنات الفائقة لا يستطيعون أن يروا كائنات مخلوقة بالمعنى الذي قصده القرآن بالخلق وبحالات متعددة، وكائن واحد، ولكن كل مجموعة من الكائنات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأصل الذي صدرت عنه بحيث إنها تشكل معه وحدة كلية. هذا عند فلاسفة المشرق، أما فلاسفة الأندلس فقد طرحت عندهم مسألة تصور للدين وللإنسان على مستوى آخر ذي نزعة صوفية عقلية.

فابن طفيل في فلسفته عن (حي بن يقظان) [١٧]يصور حياة الإنسان والأطوار التي يجب أن يتطور فيها حتى يصل إلى الكمال، غير أن ابن طفيل لا يرى أن الفرد يستطيع وحده منعزلاً عن الاجتماع أن يبلغ الكمال، وأن يسمو إلى معرفة اللّه، فإن ذلك لا يتأتى لكل البشر، ومن هنا بعث اللّه الرسل إلى الناس، وكانت رسالة محمد (صلى اللّه عليه وسلم) التي بعث بها إلى الناس كافة. وهذا يعني أن ابن طفيل يخالف حي بن يقظان، الذي يصل عن طريق العقل إلى معرفة اللّه، وهو في ذلك أسمى من الدهماء ومن المتعبدين العاديين. ولعل في ذلك أثراً من الإفلاطونية الحديثة. وقد تبينت لحي بن يقظان الغاية التي يرمي إليها التماس الواحد في كل شيء، ومن ثم الاتصال به، وهو يرى أن الطبيعة (الخليقة) جميعها منجذبة به نحو الواحد، وهو اللّه سبحانه وتعالى. والإنسان هو أسمى المخلوقات، لأنه القادر على الفكر، وهو يأكل النبات والفواكه الناضجة، ولا يأكل من الحيوان إلا الضروري، وهذا ما لزمه حي ابن يقظان لمطالب جسده المادية، أما روحه فهي مرتبطة بالعالم العلوي، وهو يتشبه بالعالم الذي يعيش فيه، فهو يفيد ويستفيد، كما ابن طفيل، يرى أنه يجب أن تحب الحياة بريئة من شوائب المادة، وأن يتعهد الإنسان الميثاق ويحمي الحيوان ملتزماً النظافة والعناية بملبسه، منسق الحركات حتى ليماثل الأجرام السماوية المعتدلة.

أما عند ابن باجة، فإن فلسفة الكون تنحو منحىً متشابهاً مع ابن طفيل، فهو يعرض للإنسان (المتوحد) فيرى أن الفرد لا يستطيع أن يمضي في أعماله على أساس عقلي في هذه الحالة عليه أن يعتزل الاجتماع، ولو في بعض الأحيان. وكتابه (تدبير المتوحد)، وهو رسالة في الأخلاق، ما هو إلا مطالبة للإنسان بأن يتولى تعليم نفسه، على أساس أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن ينتفع بمحاسن الحياة ويتأثر بمساوئها. كما يخالف ابن رشد كلاً من الأشاعرة والماتريدية والجبرية والمعتزلة في مسألة القضاء والقدر، فيقول بوجود حرية للإنسان، ولكنها حرية مقيدة بالأسباب الخارجية التي أودعها اللّه في الكون، وهذه الأسباب قد تساعدنا على إنجاز أعمالنا، وقد تعوقنا. وعلى ذلك لا يمكن للخير أن يكون محضاً، ولا للحرية أن تكون محضة، بل الحق في أن أفعال الإنسان مزيج من طبيعة الكون؛ متجاذبة بين الطرفين. وهكذا نرى أن نفي المسؤولية الأخلاقية عن الإنسان عند المجبرة هو مجرد تصور نظري، جاء

١٧- بن الطفيل، حي بن يقظان، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص٤٣

إما ليحمي القيم الإسلامية من التناقض، ويوفر لها أكثر ما يمكن من التماسك، وإما لينسجم مع القول بمادية الكون وخضوعه المطلق للقوانين الطبيعية، بينما واقع الإنسان المعاش، وفطرته، كل ذلك يوقر في نفسه أنه يملك مساحة من الحرية، لا يمكن إنكارها. إذ هنالك فرق ملموس بين رعشة اليد عن مرض، وبين تحريكها للكتابة مثلاً، وأن الإنسان داخل هذه المساحة يمارس معظم سلوكاته الأخلاقية، وينخرط في النظام الاجتماعي ويتفاعل مع غيره من الناس، متحملاً من المسؤولية القسط الذي يناسب قدراته وملكاته ومؤهلاته.

بيد أنه، وبصورة عامة، في الفكر الإسلامي لما لم يكن نقاش العقائد الدينية بالنظر العقلي -كما فعل أهل الكلام والفلاسفة المسلمون- مستساغاً فقد نشأت وبقوة ردة الفعل لدى جماعات المتصوفة الرافضة للنظرة العقلية عند فلاسفة المسلمين في التعامل مع الإسلام. فبدأت تنحو أولاً محاولات النساك والزهاد لبلوغ الكمال الأخلاقي، مقترحة في ذلك طبيعة جديدة للعلاقة بين الإلهي والبشري، ليصبح المثل الأعلى عندهم هو التخلق بأخلاق اللّه، كمثل أعلى للإنسان المتصوف، الأمر الذي يتطلب الدخول والانسجام مع محتوى تجربة دينية روحية عميقة وسليمة وصافية. وعلى هذا النحو تصبح فلسفة الحرية عند المتصوفة ما هي إلا توكيد للعلاقة المباشرة بين العبد واللّه، متخذين في ذلك مبدأ الملامة كأساس ديني وفلسفي للحرية والاجتماع البشري في الأرض. وفي ذات الوقت نصبوا أنفسهم للقيام بذلك، وبالقيام بأمور ظاهرية ينكرها الشرع، معتقدين أنهم إذا جلبوا على أنفسهم ملامة العوام، استطاعوا أن يتحاشوا بأنفسهم عنهم وبذلك تكون أنفسهم خالصة لله. مؤكدين، وباستمرار، رفضهم لنتائج مبدأ التباين عند المتكلمة والفلاسفة الذي يفصل بين الإنسان واللّه. ولقد تجلى رد الفعل الصوفي هذا في أعلى وأعنف صورة له على يد الحلاج الذي جعل من الملامة رمزاً للتضحية بالنفس، والموت حباً في اللّه، ومن ثم غدا كل من يخالف الحلاج معاوناً للشيطان ملحداً.

على أننا لا نجادل في صعوبة تجاوز إشكالية الحرية الإنسانية على المستوى النظري، فقد ظلت قضية القضاء والقدر من أعوص قضايا الفكر الإسلامي على امتداد العصور. وعندنا أنه قد فهم التعبيران القرآنيان (قدر) و(قضى)، بمعنى قانون اللّه المطلق من الخير والشر، أي أن اللّه قدر على الإنسان كل أفعاله وحتى خياراته الأخلاقية، وكأن اللّه قد (برمج) جميع أحداث الإنسان المستقبلية بصورة مسبقة. ويبدو أن هذا المعنى للقضاء والقدر هو نتاج تطور لاحق، مرتبط بالملابسات السياسية للفتنة الكبرى. في حين أن لفظة (قدر) لا تشير إلى أكثر من معني المقدار، الذي تكون به أشياء الوجود من خلق وأمر، يقول تعالى: ﴿إِلَى قَدَرٍ مَّعْلُومٍ * فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾ (المرسلات: ٢٢-٢٣)، ويقول: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩)، ويقول: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ وَمَا أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (سبأ: ٣٩)، ويقول: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ

الْعَليم * وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ (يس: ٣٨-٣٩)، ويقول: "مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ" (عبس: ١٨-١٩)، وغيرها من الآيات.

أما مفهوم القضاء فقد ورد في الخطاب القرآني بكثرة، بمعنى الإرادة الإلهية النافذة، جاء ذلك في قوله تعالى: "كَذَلِكِ اللّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ" (آل عمران: ٤٧)، ويقول:﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧). وهو بهذا الاستخدام يستدعي القول بمفهوم (الأمر) كن فيكون، هنا نجد أن القضاء هو بمعنى قضاء اللّه النافذ الذي يأتي من خلال كلماته، فهو بهذا المعنى قضاء اللّه المبرم، ولكنه لا يكون إلا من خلال المقادير والسنن الإلهية، يقول تعالى: "ما كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا" (الأحزاب: ٣٨). فمفهوم القضاء مرتبط إذن بمفهوم القدر، ارتباطه بمفهوم السنن الإلهية، وهكذا فإهلاك اللّه تعالى للأقوام السابقة بقضائه إنما كان عن طريق السنن الإلهية، لذا قال عن هؤلاء الأقوام: ﴿وَلَمَّا جَاء أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَنَجَّيْنَاهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾ (هود: ٥٨)، ويقول تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاء أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾ (هود: ٦٦)، ويقول:﴿قَالُواْ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللّهِ رَحْمَتُ اللّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ﴾ (هود: ٧٣). ويقول: "فَلَمَّا جَاء أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ" (هود: ٨٢)، ويقول: ﴿وَلَمَّا جَاء أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مَّنَّا وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُواْ الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُواْ فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ (هود: ٩٤)، ويقول:﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ مِن شَيْءٍ لِّمَّا جَاء أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾ (هود: ١٠١). إن الآيات تقرر ذلك الارتباط والتلازم بين مفهوم الأمر ومفهوم السنن وتربطهما بمفهوم المشيئة الإنسانية، كما في قوله: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاء وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: ٣٦)، ويقول:﴿تُرْجِي مَن تَشَاء مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَن تَشَاء وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ ذَلِكَ أَدْنَى أَن تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلَا يَحْزَنَّ وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْتَهُنَّ كُلُّهُنَّ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥١).

ويقول تعالى: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلا* إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا * وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاء اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا * يُدْخِلُ مَن يَشَاء فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (الإنسان: ٢٨-٣١). ويقول:﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ * لِمَن شَاء مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاء اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: ٢٧-٢٩)، ويقول: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاء مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ اعْمَلُوا

آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ (سبأ: ١٣). وهكذا فإن الإنسان (حر) يشاء ما يشاء، ولكن سائر خياراته التي يختارها لا تخرج عن مشيئة اللّه الحقة المطلقة. يقول تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * تُولِجُ اللَّيْلَ فِي الْنَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الَمَيَّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَن تَشَاء بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (آل عمران: ٢٦-٢٧). ويقول: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِّمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاء مِنَّا إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاء وَتَهْدِي مَن تَشَاء أَنتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾ (الأعراف: ١٥٥)، ويقول: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (فاطر: ٨)، ويقول: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاء إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنعام: ٨٣).

وهكذا فإن المفهوم القرآني يربط بين الحرية، وبالمصطلح القرآني (المشيئة)، وبين مفهوم الحق، وقيم الإيمان، بل يجعل من قيمة الحرية في معناها الحقيقي هي حالة الاختيار إزاء الحق، ولا يعترف بقيمة للحرية خارج إطار هذا المفهوم، يقول تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاء كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءتْ مُرْتَفَقًا﴾ (الكهف: ٢٩). فهنا وضع الكفر والإيمان في المشيئة؛ (مشيئة الإنسان)، لأن خيارات الإنسان تحتمل الوجهين: الإيمان والكفر، وله الخيار فيهما. أي أن الخطاب يربط بين الحرية والحق، ويحدد الإنسان في سعيه نحو التوحيد والإيمان بالحق، وهو سعي دؤوب لا يكل منه الإنسان ولا يمل، ويرى أن هداية الإرادة الحرة للإنسان بالتشريع الإلهي هو الذي يجعل الإنسان في الطريق الصحيح الموصل إلى العدل والمساواة والحرية. معنى هذا أن الحرية مقيدة بقيود الرسالة الإلهية المنزلة، وليس ثمة إمكان للحديث عن الحرية المطلقة، ذلك أنه إذا فرضنا إمكان أن ننال الحرية المطلقة فعلينا أن نقر بأن الإنسانية تجد نفسها في مقابل الإلوهية، يقول تعالى: "لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ" (الأنبياء: ٢٣). لهذا ليس من العدل المناداة بالحرية المطلقة الخالية من أي قيد، بل إن قيمة الحرية نسبية، فالشخص الذي سيتمكن من أن يُعمل إرادته في كل ما يشاء، دون أي حسيب أو رقيب، سيجد نفسه صاحب حق بالتصرف، وسيكون الجبروت عندئذ أمراً مبرراً، بيد أنه لا يمكن رفض الجبروت إلاّ بعد الإيمان بسلسلة محرمات يجب على صاحب الإرادة أن يلتزم بها، مع غض النظر عن سعة دائرة الإرادة وضيقها.

ولذلك يقتضي الموقف الفلسفي الأخلاقي إثبات المسؤولية الإنسانية ونفي الجبر الذي يعطل هذه المسؤولية، وكان القول بالحرية الإنسانية مما تقتضيه الضرورة الأخلاقية. وهذا ما ينسجم مع مضمون الآية القرآنية: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ

أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا من شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ من قَبْلِهِم حَتَّى ذَاقُواْ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عندَكُم مِّنْ علْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إَلاَّ تَخْرُصُونَ * قُلْ فَلِلّه الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾(الأنعام: ١٤٨– ١٤٩). فهذه الآية تشير إلى الفرق بين مشيئة الإنسان التي يمارسها على صعيد الواقع في فعل أمر أو تركه، بحسب إرادته الشخصية الحرة، وبين المشيئة الإلهية المحيطة بالكون، التي تعني مشيئة التكوين للإنسان على صورة معينة ولغاية محددة.

وهذه المشيئة الحرة حيال نظام الكون والخلق والجعل وربطها بالقدرة والعلم والإرادة الإنسانية لها شروط، هي التي بمقتضاها يتصرف الإنسان من الوجهة الأخلاقية في وجهة معينة، ولا ينصرف إلى غيرها، وهي التي بمقتضاها لو شاء اللّه لهدى الجميع، بحيث لو شاء لخلقهم على نمط واحد لا تفاوت فيه، وفق منظومة أحادية السنن، ولكانوا حينئذ مجبرين منذ خلقهم، دون تمكينهم من اختيار أي فعل أو تركه، بما في ذلك الإيمان والكفر. يقول تعالى: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّن السَّمَاء آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ (الشعراء: ٤)، بذا لا تكون الهداية لهم إلا انفعالاً آلياً صادراً عنهم، دون أن يستحقوا عليه لا ثواباً ولا عقاباً، ولما قامت الحاجة إلى هداية الإنسان بالرسالات السماوية، والكتب المنزلة. ولكن الأمر غير ذلك، فلله الحجة البالغة في تحميل المسؤولية وإقامة الجزاء عليها، ولذلك خلقهم بحيث يختارون بإرادتهم وحريتهم ما يستوجب الثواب والعقاب. على أن اللّه خلق في الإنسان أفعالاً آلية، راجعة إلى طبيعته البيولوجية، كالإبصار والسمع والنطق، لأنها متولدة من طبيعة ما بثه فيه من قدرات منضبطة، بسنن لا تختلف، وهي من فعل الحواس المعقدة كل التعقيد، في أداء وظائفها، وليست محلاً لحرية الإنسان أو اختياره، بحيث يتدخل في تعطيلها إن شاء، إلا إن استعمل لذلك الأسباب التي تعطلها.

وعلى هذا فمن تلك الشروط: (العلم)، أي علم المرء بمضمون المسؤولية، حين يكون في حاجة إلى المعرفة، بما يتعلق بها من أحكام وتبعات، يقول تعالى: ﴿مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدي لنَفْسه وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزرُ وَازرَةٌ وزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء: ١٥)، ويقول:﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ (القصص: ٥٩). وحينئذ لا تكون للإنسان أي حجة تبرر سلوكه المُدان، حين يتعلل بالجهل أو الغفلة أو عدم التبليغ، قال تعالى:﴿رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١٦٥).

إن العلم بهذا المعنى يعني ما تتضمنه الهداية الإلهية للإنسان؛ تلك الهداية التي نلاحظ أن القرآن كثيراً ما قرنها بالحق، واعتبر أن الوحي المنزل هو في مقدمة وسائلها بالنسبة للإنسان. يقول تعالى:﴿قُلْ هَلْ من شُرَكَآئكُم مَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعيدُهُ قُلِ اللّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ * قُلْ هَلْ من شُرَكَآئكُم

مَّن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لاَّ يَهِدِّيَ إِلاَّ أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ * وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إَنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللّهَ عَلَيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (يونس: ٣٦-٤٢). ولا يبقى أمام المؤمن المسلم مع ذلك مجال للاعتذار عن عجزه في القيام بالمسؤولية عند فقدان الاستطاعة، كما سننبه عليه. وفي الحديث عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: "ما أحد أحب إليه العذر من الله، ومن أجل ذلك بعث الرسل وأنزل الكتاب".

وبذلك ورد مفهوم الحق في كثير من معانيه متلازماً مع مفهوم العلم بالمعنى العلمي التجريبي الدال على حال تحقق لذات أو لفعل[١٨]؛ أي حال تسبغ على موصوفها صفة واحدة من أربع صفات، وهي الثبات والتطابق والصدق والصحة، يقول تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَى أَن لاَّ أَقُولَ عَلَى اللّهِ إِلاَّ الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الأعراف: ١٠٥)، ويقول:﴿وَيَسْتَنبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ (يونس: ٥٣)، ويقول: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُواْ إِصْلاَحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكُيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، ويقول: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوَاْ أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاء وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٤٧). وهكذا فالحق بمعنى التطابق توصف به العلاقة بين الاعتقاد والواقع. كما أن الحق بمعنى الصدق يوصف به الخبر المطابق للحقيقة الخارجية. أما الحق بمعنى الصحة فيوصف به الإخبار عن الواقع، من حيث خلوّ الخبر عن شوائب الوهم والظن والاختلال، فهو قد جاء في سياقات متعددة وذات دلالة حاسمة فيما نحن بصدده من تأسيس لمنظومة المقاصد والمفاهيم في الإسلام.

وهكذا يقوم كل من الإيمان والعلم على أساس الحق. يقول تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الحج: ٥٤)، ويقول: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إَمَامًا وَرَحْمَةً أُوْلَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَن يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلاَ تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ (هود: ١٧)، ويقول: ﴿وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأَ صِدْقٍ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُواْ حَتَّى جَاءهُمُ الْعِلْمُ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ * فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءكَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ * وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِ اللّهِ فَتَكُونَ مِنَ الْخَاسِرِينَ * إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ * وَلَوْ جَاءتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوُاْ الْعَذَابَ الأَلِيمَ﴾ (يونس:

١٨- راجع، الكتاني، مصدر سابق، ص٨٨.

٩٣-٩٧)، ويقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٦)، ويقول: ﴿وَآمِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَكُمْ وَلاَ تَكُونُواْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ * وَلاَ تَلْبِسُواْ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُواْ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٤١-٤٢)، ويقول:﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ١٠٩). فالإيمان يقوم على توحيد الحق، والحق في ذاته لا يتعدد، لأنه لا يكون إلا واحداً، من هنا أطلق الله على ذاته كونه الحق، بمعناه الوجودي الثابت، الذي لا تعدد فيه. وأول ما نستنتجه من التلازم بين المفهومين من هذه الآيات، أن الإيمان مختلف عن العلم الذي يحصل للنفس بموضوع ما، برغم ما ينطوي عليه هذا العلم من يقين. فعندما أقول إنني أعلم شيئاً فليس يعني ذلك بالضرورة أنني أؤمُن به. ومهما يكن من تكامل بين العلم والإيمان، فإن الإيمان يظل مميزاً بيقينه عن يقين العلم. فمن ناحية أولى يظل اليقين العلمي يقيناً عقلياً تؤيده التجارب والاستدلالات، أما اليقين الديني فهو يقين وجداني بحقيقة غيبية تفرض ذاتها. ومن ناحية ثانية، فإن اليقين العلمي لا يحرك إرادتنا الأخلاقية، في حين نجد الإيمان هو الذي يحرك هذه الإرادة الأخلاقية نحو تجسيد ما نؤمن به في سلوكنا اليومي، ولذلك اعتبر الإيمان هو تصديق بالقلب، وعمل بالجوارح.

وثاني تلك الشروط: انتفاء موانع الوعي بالمسؤولية أو القيام بها. ومعنى ذلك أنه عندما تتعطل الإرادة المسؤولة، بسبب جنون أو نسيان عارض أو غياب عقل أو إكراه أ جهل، فالسلوك اللاإرادي غير محاسب عليه تماماً. وهذا ما يقع للإنسان في بعض المواقف التي يجد نفسه فيها مكرهاً أو مدفوعاً بما يفوق طاقته، أو تفرض عليه غريزة الحفاظ على حياته التخلي عنها. وقد جعل القرآن من ضمن دعاء المؤمنين التماس العون الإلهي لتجنيبهم أمثال هذه المواقف اللاإرادية: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٨٦).

وعلى هذا فإن الحرية هي قيمة المسؤولية[١٩]، وبالتالي أساس الالتزام، فإذا كان هناك (حق) في هذا الكون فيجب الإقرار به لأنه حق، ويجب اعتبار التوافق معه أمراً طبيعياً. ولما كان إدراك هذا الحق يتوقف على العلم به، فإن هذا العلم يطوقنا بالحرية والمسؤولية. وبما أن شعورنا بالالتزام بالحق لذاته هو منبع المسؤولية، فإن الالتزام هو النواة الصلبة للمسؤولية. وعندما يتخلى المرء عن الالتزام بهذه المسؤولية التي يمليها عليه علمه بمصدرها وضرورة تحملها، فإنه ينفي عن وجوده أي معنى أخلاقي، ويستهين على أقل تقدير بما يقوم عليه

١٩. المصدر السابق، نفس الصفحة.

الكون من حق مطلق، وما يستلزمه هذا الحق من تبعات. فهل يصح التشكيك في هذا الالتزام أو في مشروعيته بدعوى أنه يعبر عن ضعفنا أكثر مما يعبر عن أي قيمة أخلاقية أو حقيقة موضوعية، كما يزعم البعض؟ أو ليس بإمكاننا أن نحول ضعفنا في الوجود إلى قوة تتحدى كل العوائق والإكراهات؟. بلى، وذلك ما يفسر كون المسؤولية في التصور الإسلامي نابعة من طبيعة الإنسان حين يهتدي بالخلق إلى الحق، ولا يؤمن بأنه يجب إخضاع الذات لمشروعيته، ويأبى الظلم من حيث كونه يتنافى مع الحق، ويقر من أعماقه بالواجب، لأنه واجب.

فالمسؤولية تجاه الحق هي في طبيعتها التزام من الإنسان، بحكم إيجاده على صورة المشيئة، أكثر من كونها إلزاماً له من خارج ذاته. وإنما عبر القرآن عنها بالخلافة والأمانة، لأنها ميثاق بين الإنسان وخالقه. فهي تعود بكل أشكال الإلزام الأخلاقي ومستوياته إلى الإلزام الإلهي الذي يعلو كل التزام، وإن كان لا ينفي الإلزام الاجتماعي والإلزام الفردي، ما دام يخدم نفس القيم والفضائل.

وهكذا فنحن نطرح مفهوم المشيئة هنا، لا باعتباره مسألة منطقية مشكوكاً في أمرها، تحتاج لحجج الإثبات والنفي، كما هي الحال في الخطابات الفلسفية الكلامية، إنما نطرحها على مستوى تجسيد خلافة الإنسان لنفسه في الأرض، وهو بهذا المعنى ليس مسألة معطاة، ولكنها حالة قيد التحقق والتكون، فهي حالة تهذيب وتربية متواصلة من قبل الإنسان لنفسه متحرراً من نوازع الهوى والضلال والشهوات، يهدف إلى التعالي إلى حالة الفطرة التي ولد عليها، والتي تفسدها باستمرار مدافعات الأحوال الثقافية والاجتماعية... إلخ، التي من حوله، فيعمد إلى استعادتها في كل أوان. فالمشيئة بهذا المعنى تحرير للإنسان وللاجتماع للتماهي بالمثل الإلهية المضمنة في الرسالة المنزلة من قبل الله تعالى. ومن هنا يكون الربط بين المشيئة والإنسان والاجتماع، فالإنسان والاجتماع لا معنى لهما، بدون ارتباطهما بالله تعالى، ذلك أن الإيمان بالله الحق والخضوع له، هو الضمانة النهائية التي تجعل الإنسان يتحرر من سائر أشكال المعبودات الأخرى، وبالتالي يعطي الإنسان والاجتماع المعنى والرمز، وعلى هذا فإن المشيئة في القرآن هي المسؤولية، وبدونها لن تكون هنالك مسؤولية أبداً، ولن يكون هنالك معنى لدعوات الأنبياء (عليهم السلام) جميعاً.

بعبارة أخرى إن المشيئة الإنسانية هي تعبير عن الفعل الإلهي غير المباشر في الاجتماع[٢٠]، لأن المشيئة في معناها الحقيقي تجلٍّ لإرادة الله في خلق الأفعال والأحداث. فقد منح الله المشيئة للإنسان ابتداءً لكي يصنع اجتماعه الفردي والجماعي، ولكي يشكل مصيرهما معاً، اعتماداً على ما خلق في الإنسان من قوى وملكات، والإنسان بدوره حر، يستخدم مشيئته لصياغة الحدث وتوجيه الاجتماع كما يشاء، وقد يبلغ التداخل بين إرادة الله وإرادة الإنسان حداً يصعب معه التفريق والفصل بأن هذا من عمل الله وهذا من عمل الإنسان، وإن كانت القاعدة الأساسية التي يجب ألا تغيب عن أذهاننا، هي أن كل ذلك هو من عند الله، يقول تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَـٰذِهِ مِنْ عِندِ اللّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ

٢٠ – راجع لتفصيل أكثر: عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، بدون ط، ت، ص١٤٢.

سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَـذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللّهِ فَمَا لِهَؤُلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النساء: ٧٨). إلا أن عمل الإنسان من خلال العلاقات مع السنن الشاملة، ما يجعله يمتلك المشيئة والجعل والتوظيف، وبالتالي مسؤولية أمام النتائج، ذلك أنه بدون المشيئة لن يكون هناك أبداً معنى للمسؤولية الأخلاقية أو مغزىً للخير والشر، كما أنه لن يكون هناك مغزىً ليوم الحساب الذي يترتب بداهة على اختيارات الناس الحرة، فبدون الحرية سيجد الناس أنفسهم مسوقين دونما تقدير إرادي ذاتي مسبق إلى مصائرهم، ودونما مجاهدة أو عناء[٢١].

بين قيمة الحق وقيمة المصلحة: إنه مما يلفت النظر حقاً هو قلة اهتمام الفقهاء المسلمين، لا سيما الأصوليون وفقهاء المقاصد منهم، بموضوع الحق، بالرغم من كونه يعد منطلقاً للرسالة الإسلامية التي لم تقم إلا لتحقيق الحق، يقول تعالى: "وَيُحِقُّ اللّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ" (يونس: ٨٢)، ويقول: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتِيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللّهُ أَن يُحِقَّ الحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ * لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ (الأنفال: ٧-٨). من الملاحظ أن ما جرى في تاريخ الثقافة الإسلامية من محاولة لتأسيس الرؤية الأصولية عند الأصوليين المسلمين، لم يخرج عن المعنى (المصلحي) في الفقه، مما جعل القيمة الأخلاقية النهائية لعلمي الأصول والمقاصد تنتهي عند القيمة النفعية التقليدية للنظر العقلي، أعني البحث عن المصلحة والوقوف على معالمها، أو سبر وتقسيم عللها، على مستوى نصوص الخطاب الديني المفردة لا الكلية، ويكفي أن يكون النص الشرعي غير معلل لكي يحتل الموقع الأعلى في سلم الاهتمام (المصلحي). إذ لم يرق علما الأصول والمقاصد (التقليديان) إلى الإجابة عن أسئلة ما وراء المعنى المصلحي. أعني أسئلة مضامين الحق، وعلاقة ذلك بالمكون الأصولي للفكر الإسلامي. فالأصوليون في بحثهم عن المقاصد القرآنية -مادة بحثهم الأساسية- صرفتهم ثنائية عقيمة حول (المصلحة) و(المفسدة)، أيهما أولى بالجلب أو الدفع من الأخرى، فغلبت عليهم روح القواعد الفقهية في درء المفاسد وسد الذرائع وإباحة الضرورات للمحظورات...إلخ، فحبس الدرس الأصولي في الجزئي دون الكلي، وعندها غابت الحقيقة الكلية للقرآن، التي لأجلها سيق كل نفع وضرر. فانصرف الدرس الأصولي إلى القضايا المصلحية، تبويباً على تبويب، وتقسيماً على تقسيم، وتفريعاً على تفريع. والحق إن غالب الجهود التي بذلت في مباحث الأصول ومقاصد الشريعة، نجدها وقفت عند حدود الفقه التقليدي، ذلك الفقه الجزئي الذي يتناول كل نص على حدة، فيحلله ليبرز أوجه العلل فيه، بيد أنك لا تستطيع أن تدرك وجه الفقه الحقيقي للقرآن ككل، لا كأجزاء، لغياب القاعدة التي ذكرناها آنفاً.

هـذه السمة للتأليف الأصولي كانت هي السائدة، فلم تتجاوز الدراسات الأصولية تلك النظرة الجزئية للنصوص القرآنية، لتستوعبها في نظرية عامة، تؤسس عليها مفهوم الفقه الإسلامي، ولا يُستثنى من ذلك محاولة الإمام الشاطبي

٢١ - راجع لتفصيل أكثر، الكتاني، المصدر السابق، ص١٤٣.

في (الموافقات) عندما عمد إلى بيان كليات القرآن وألفاظه، واستيفاء نظمه لشروط المصلحة، فجميع تلك الدراسات لا ترقى لأن تكون تعبيراً عن دلالة الخطاب القرآني، أعني وجه الحق، لأنها دراسات مستوعبة وموظفة لتوضيح مواضع المصلحة المتفرقة المفردة، لا التوحيدية الشاملة. إن إدراك الدلالة الكلية للقرآن الكريم ككل، وبالتالي إدراك فقهه، أمر يتطلب وقبل كل شيء موفقاً قبلياً، يصدر عن رؤية تكاملية لتأويل القرآن، كما بان لنا في صدر الورقة، ومن ثم البحث عن المقاصد العامة والخاصة للفقه فيه، التي تصور تلك الدلالة الكلية وتبلغها للناس على أتم بيان.

ذلك لأنّ الوقوف عند سقف قيمة المصلحة في فقه الواقعات فيما لم يرد فيه خطاب، أمر محفوف بالمخاطر، مخاطر الوقوع في الأنانية والتسرع واستعجال الأحكام وتسلل الهوى والادعاء الموهوم، ولذلك لا بد من تجاوز مفهوم المصالح الذي بني عليه فقه المقاصد في الشريعة، واستحضار مفهوم الحق كقيمة عليا وكمفهوم أكثر عمومية وشمولاً من مفهوم المصلحة على صعيد فلسفة الأخلاق والتشريع والسياسة والطبيعيات والإعلام والفنون والتربية والاقتصاد...إلخ من العلوم الإسلامية، فملازمتها والتعبد بالحقيقة دون غيرها يكون أجدى نفعاً للأمة من فقه المصالح المشحون بالنظرة الأنانية والذاتية، وإن كان في ذلك صدمة للمخزون الفكري وللمنظومات المعرفية المقررة في علم أصول الفقه التقليدي. ذلك أن قراءة متبصرة وواعية للخطاب القرآني تُظهِر أن الرسالة ما نزلت إلا لرعاية القيم الأخلاقية العليا اعني قيمة الحق في الاجتماع الإنساني، والنبي (صلى اللّه عليه وسلم) إنما بعث ليتمم مكارم الأخلاق، فيكون تحقيق مقصود الشارع فيما لا نص فيه هو رعاية قيمة الحق العليا في المجتمع لما فيها من النفع العام. فبتحقيق قيمة الحق، الذي به قامت السموات والأرض، تؤسس قيم التشريع والفقه، بدلاً من الجري وراء معنى المصلحة ذي الطبيعة النسبية والغامضة والملفوفة بدثار الأنانية والذاتية. ففقه الأخلاق وفلسفتها يساعدنا على تحقيق غايات الدين، لأن فلسفة الحق بحث في الرؤية العامة والفهم الشمولي لعناوين الموضوعات التي لا ذكر لها في الخطاب الشرعي، وفيها أيضاً نجدُ نسقاً أخلاقياً موضوعياً ناظماً، هو معنى الحق الذي خلقت به السموات والأرض، فيكون بذلك هو الجوهر الحاكم على الموضوعات غير المصرح بها في الخطاب، فتحدد على ضوئه مرامي الدين وغاياته، وهو ما يمكن الولوج إليه عن طريق البنية الشاملة للقرآن الكريم.

والحق إن التناول الأصولي لمفهوم الحق في الفكر الإسلامي، لا سيما في الكتابات عن مقاصد الشريعة، لم يكن ليخرج عن معنى المصلحة، فقد فهم الحق بمعنى (المصلحة الثابتة) [٢٢]. وهو ما نجده في مواضع ثلاثة من كتب الأصول هي: مباحث الحق، والحكم التغييري والحكم الاقتضائي، فمباحث الحق توضح أساس الحقوق، ومباحث الحكم التغييري توضح الواجبات، وهو ما تنفرد الشريعة بالاهتمام به. فلقد عرف الفقهاء الحق بما يثبت في الشرع

٢٢- راجع لتفصيل أكثر، محمد شريف بسيوني، مصادر الشريعة الإسلامية وحماية حقوق الإنسان، الجزء الثالث من كتاب حقوق الإنسان، ط دار العلم للملايين، بيروت، ص ١٨-١٧.

سواءاً أكان حقاً لله على الإنسان، أم حقاً للإنسان على غيره. ووضعوا له أركاناً أربعة: وهي الشيء الثابت، من له الحق، من عليه الحق (أي المكلف)؛ فرداً أم جماعة، وأخيراً مشروعية الحق، أي النص عليه في الشريعة وعدم منعه. وهكذا فمفهوم الحق وجد موزعاً على أبواب الفقه المختلفة، ولكنه وجد في جلباب المصلحة باعتبارها قيمة عليا حكمت نظرية المقاصد عند الأصوليين. وهكذا فإن مفهوم الحق لم يتطور ليحتل مكان الصدارة في الفكر الأصولي، لانشغال هذا الأخير، بمبدأ المصلحة والتنظير لها، من مصالح ضرورية وحاجية وتحسينية... إلخ. والمعنى أن الفقهاء المسلمين قد جاء تحديدهم لمفهوم الحق اصطلاحياً في وقت متأخر، لأنهم اعتمدوا على مفهوم المصلحة لتحديد معنى الحق المصطلحي أو اللغوي.

والواقع أنه لما لم يكن اهتمام الأصوليين، منصرفاً إلى بناء نظرية عامة وشاملة من فلسفة الأخلاق، وإنما حاولوا بناءها من خلال مبدأ المصلحة، فإنهم عندما تعرضوا لدراستها تعرضاً عرضياً فتناولوا أقسام الحق ركزوا اهتمامهم على أقسام الحق باعتبار مستحقه: اللّه أو العبد، وعلى أهلية وجوب الحق وأدائه، فلم يهتموا بصياغة نظرية للحق شاملة يتحدثون فيها عن كل ما يتعلق بأقسام الحقوق، فلم يكملوا مباحث نظرية الحق، ولم يبرزوا معالمها، مع أنها القاعدة الكبرى لعلم الفقه التي تتفرع عنها جميع نظرياته وأحكامه. فالملاحظ أن مباحث الأصوليين حول مفهوم الحق قد انصبت على أفعال العباد بالنظر إلى تعلقها بمقاصد التشريع، والتي هي المصلحة في التحليل الأخير، وقد أطلقوا عليها مصطلح المحكوم فيه أو به، وبرزت في تقسيم الحق أو المحكوم فيه. لذلك نجد نظرة الأصوليين والفقهاء عند تقسيمهم للحقوق منحصرة في نوعين من أنواع الحق، هما: حق اللّه وحق العبد، وبينوا أن معيار التفريق بينهما هو: أن حق العبد: عبارة عما يسقط بإسقاط العبد: كضمان المتلفات، وحق اللّه ما لا يسقط بإسقاط العبد: كالصلاة والصوم. فوجد هناك من يطلق لفظ الحق في مقابل الملك؛ كما الحال عند الحنفية والزيدية، عندما يكون هنالك اختصاص يسوغ لصاحبه بعض التصرفات على محله، دون أن يكون له التصرف الكامل فيه.

بعبارة أخرى، إن مذهب الحنفية في الحق يمكن تقسيمه إلى قسمين رئيسين، وقسمين ثانويين. أما القسمان الرئيسان فهما حق اللّه تعالى، وحق العبد. فحق اللّه تعالى هو ما يتعلق به النفع العام للعالم، وحفظ النظام العام فيه، فهو شامل للمصلحة العامة الدنيوية والمصلحة الأخروية، فلا يختص به أحد، وأضيف إلى اللّه تعالى لعموم نفعه وعظيم خطره. ومثلوا لذلك بحرمة الزنا وما يتعلق به من عموم النفع في سلامة الأنساب وصيانة الفراش، ومن الضغائن والمنازعات بين الناس[٢٣]. أما حق العبد فهو ما يتعلق بمصلحة خاصة دنيوية كحرمة مال الغير، فإنه حق العبد لتعلق صيانة ماله به، ولهذا فإنه يستباح بإباحة المالك، بخلاف حق اللّه تعالى. وأما القسمان الثانويان فوجودهما تبع لحالة اجتماع الحقين، العام

٢٣ – راجع لتفصيل أكثر، مدكور، محمد سلام مدكور، مباحث الحق، ص٢٠٥، بتصرف.

والخاص دون الانفراد، وقد يضم هذان القسمان تحت عنوان (الحق المشترك) فيكون التقسيم ثلاثياً، وقد يكون حق اللّه (العام) هو الغالب، وقد يكون حق العبد هو الغالب، والضابط في ذلك أنه كلما كان أثر الفعل في المجتمع أبلغ من أثره في الفرد التحق التصرف بحق اللّه بالغلبة، وبعكسه يغلب حق العبد. ومثال الأول القذف في الجنايات ومثال الثاني الوظائف والمهن والحرف التي تحتاجها الأمة أو المجتمع فيجوز لولي الأمر إلزام المؤهلين لأدائها بالقيام بها على وجهها الشرعي كلما ظهرت الحاجة إليها ولم تسد من قبلهم بالاختيار، ومثال الثاني حق القصاص. وبهذا المذهب يتحدد عند الأحناف بوضوح دور الدولة وما لها من صلاحيات وحقوق الفرد، والحقوق المشتركة وطريقة التغليب بين الحقين (العام والخاص) فيها فتبنى التشريعات الاجتهادية وفق ذلك ليحكم بمشروعيتها لدلالتها الظنية على الحكم الشرعي القديم.

أما الإباضية فقد عرفوا الحق بأنه: ما لشيءٍ على آخر[٢٤]، وقد ذكروا تحت فصل الحقوق: حقوق الوالدين على أولادهـم، وحقوق الأولاد نحو والديهم، والحقوق التي بين الأرحام، وما يجب على ولي اليتيم نحو اليتيم، وحقوق الجوار، وحقوق الضيافة، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض[٢٥]، مما يدل على أنهم يطلقونه على كل ما أثبته الشرع، وطلبه من الناس لمصلحة بعضهم على بعض، دون النظر إلى أن هذا الثبوت أو الطلب كان على سبيل اللزوم أو الترغيب.

في حين أن فقهاء الشافعية والمالكية والحنبلية والإمامية يطلقون على هذه العلاقة الشرعية التي تقوم بين الإنسان والشيء بحيث لا تعطيه سلطة التصرف الكامل فيه اختصاصاً أو حق اختصاص[٢٦]. وقد عرف ابن رجب الحنبلي في قواعده حق الاختصاص هذا بقوله: "هو عبارة عما يختص مستحقه بالانتفاع به، ولا يملك أحد مزاحمته، وهو غير قابل للشمول والمعاوضات"[٢٧]. والمقصود بقوله: "غير قابل للشمول": شمول جميع صنوف الانتفاع والتصرف. وتعريفه بأنه: "الثابت الذي لا يسوغ إنكاره"[٢٨]. وقد جاء عند التهانوي أنه: "الحكم المطابق للواقع، ويطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك الحكم، ويقابله الباطل"[٢٩].

يقول ابن القيم، (من الحنابلة): "الحقوق نوعان: حق اللّه وحق الآدمي. فحق اللّه لا مدخل للصلح فيه: كالحدود والزكوات والكفارات ونحوها. وأما حقوق الآدميين: فهي التي تقبل الصلح والإسقاط والمعاوضة عليها"[٣٠]. وعرفوا حق اللّه بأنه: "ما يتعلق به النفع العام للعباد، ولا يختص بأحد: كحرمة الزنا، فإنه يتعلق به عموم النفع، من: سلامة الأنساب، وصيانة الأولاد، وإنما نسب إلى اللّه تعظيماً لأمره؛ لخطورته وشمول نفعه. فليس المراد: أن اللّه تعالى يختص به وحده من بين سائر الحقوق، أو أنه سبحانه ينتفع به، فحقوق اللّه وحقوق العباد أحكام له سبحانه، وهو متعال عن النفع والضرر. بينما عرفوا حق العبد أنه: ما يتعلق به مصلحة خاصة له: كحرمة مال الغير"[٣١]. وقد بنى الفقهاء في تطبيقاتهم على هذا المفهوم تقسيم التكاليف الشرعية بأنها تقسم إلى

٢٤- راجع لتفصيل أكثر، الشيخ محمد بن يوسف أطفيش، شرح النيل ٢: ٥٨٢.

٢٥- راجع لتفصيل أكثر ، عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلاميّة ١: ٩٨ - ١٠٣.

٢٦- راجع لتفصيل أكثر، المصدر السابق ، ج١، ص ١٦٠ - ١٦٨.

٢٧- راجع لتفصيل أكثر، ابن رجب الحنبلي، القواعد الفقهية، ص ١٩٢.

٢٨- راجع لتفصيل أكثر، أحمد فهمي أبو سنة، النظريات العامة للمعاملات، ص ٥٠.

٢٩- راجع لتفصيل أكثر، التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، إستانبول، ١٩٨٤م، ج١، ص ٣٢٩.

٣٠- راجع لتفصيل أكثر، ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١/١٩٩١. ج ١، ص ١٠٨.

٣١- راجع لتفصيل أكثر، ابن عبد السلام، العز بن عبد ←

أربعة أقسام: أولها: التكاليف التي هي حق خالص لله تعالى: كالإيمان وتحريم الكفر، وثانيها: التكاليف التي هي حق خالص للعباد: كالديون والأثمان، وثالثها: التكاليف التي يجتمع فيها الحقان، ويكون فيها حق اللّه غالباً، ورابعها: التكاليف التي يجتمع فيها الحقان، ويكون فيها حق العبد غالباً. وهم في ذلك يختلفون في تغليب أي الحقين كما في حق القذف، فمن غلب حق اللّه لم يسقط بإسقاط المقذوف، ومن غلب حق العبد أسقطه بإسقاط المقذوف، ومما اجتمع فيه الحقان وحق العبد فيه غالب بالاتفاق: القصاص[٣٢].

أما في (المغني) لابن قدامة المقدسي[٣٣]، وفي سياق حديثه عما يشرع فيه اليمين وما لا يشرع، فقد قسم الحقوق إلى: ما هو حق لآدمي، وما هو حق لله تعالى. ثم يقسم حق الآدمي إلى: ما هو مال أو المقصود منه المال، وما ليس بمال ولا المقصود منه ،المال مثل: حقوق النكاح. وقسم حقوق اللّه تعالى إلى: الحدود والحقوق المالية[٣٤]. وقد قسم ابن رجب الحنبلي الحقوق إلى خمسة أنواع[٣٥]، ويلاحظ أن تقسيمه ينصب على حقوق العباد التي تتعلق بالأموال، وهي: حق الملك، وحق التملك: كحق الوالد في مال ولده، وحق الشفيع في الشفعة، وحق الانتفاع. وقد بين أنه يدخل فيه صور منها: وضع الجار خشبة على جدار جاره إذا لم يضر به، وإجراء الماء في أرض غيره إذا اضطر إلى ذلك في إحدى الروايتين عن أحمد. وحق الاختصاص: وهو عبارة عما يختص مستحقه بالانتفاع به ولا يملك أحد مزاحمته فيه، وهو غير قابل للشمول والمعاوضات. وقد ذكر جملة من صور حق الاختصاص، منها: مرافق الأسواق المتسعة التي يجوز فيها البيع والشراء، فالسابق إليها أحق بها. ومنها: الجلوس في المساجد ونحوها لعبادة أو مباح، فيكون الجالس أحق بمجلسه إلى أن يقوم عنه. فضلاً عن حق التعلق لأستيفاء الحق، ومثل له بجملة من الصور، منها: تعلق حق المرتهن بالرهن، ومعناه: أن جميع أجزاء الرهن محبوسة بكل جزء من الدين حتى يستوفى جميعه. وجاء في (الدرر شرح الغرر) من كتب الحنفية: "الحق غير منحصر في الملك، بل حق التملك أيضاً حق"[٣٦] .

ومن التعاريف الأخرى، التي هي محل نقد، ذلك التعريف الذي يقول: "الحق الموجود والمراد هنا حكم يثبت". ووجه النقد في هذا التعريف أنه غير قويم[٣٧]؛ لأن الحكم في اصطلاح الأصوليين هو خطاب الشارع، وواضح أن الحق ليس الخطاب، إنما هو أثر الخطاب، وإن أريد بالحكم هنا اصطلاح الفقهاء أي: أثر الخطاب، فالتعريف غير مانع، لأن الأثر لا يقتصر على ما جعله الشارع ثابتاً ولازماً، بل يشمل أيضاً ما جعله الشارع مباحاً، كما يشمل أيضاً الأحكام الوضعية، وبذا يكون هذا التعريف تعريفاً بالأعم، فكل حق حكم، وليس كل حكم حقاً، فعلى ذلك يكون التعبير بلفظ (الحكم) مبهماً لا يبين حقيقة الحق وعناصره التي يجب أن يكشف عنها التعريف.

والواقع إن تعريف الإمام القرافي يعد من أشهر التعريفات في المسألة، فقد عرف حق اللّه: بأنه أمره ونهيه، وحق العبد: بأنه مصالحه، بعد أن بين أن

السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف، بيروت – لبنان، ص ١٠٣ وما بعدها.

٣٢ – راجع لتفصيل أكثر، ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص ٣١.

٣٣– راجع لتفصيل أكثر، النووي، المجموع شرح المهذب، ج ٦، ص ١٥٤.

٣٤– راجع لتفصيل أكثر، ابن قدامة، أبي محمد عبد اللّه بن محمد بن قدامة المقدسي، المغني، دار الفكر، بيروت – لبنان، ط١، ١٩٨٥م،ج ١٠، ص ٢١٣.

٣٥– راجع لتفصيل أكثر، ابن رجب، القواعد، ص ١٨٨ . ١٩٥.

٣٦– راجع لتفصيل أكثر، ابن فراموز القاضي، محمد بن فراموز، درر الأحكام شرح غرر الأحكام، ج٢، ص ١٤٤.

٣٧– راجع لتفصيل أكثر، الزرقا، مصطفى أحمد الزرقا، المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي، ص ١٥.

التكاليف على ثلاثة أقسام: حق اللّه تعالى فقط، وحق العباد فقط، وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق اللّه أم حق العباد؟ ثم قال: "ونعني بحق العبد المحض: أنه لو أسقطه لسقط، وإلا فما من حق للعبد إلاّ وفيه حق لله تعالى، وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه، فيوجد حق اللّه دون حق العبد، ولا يوجد حق العبد إلاّ وفيه حق اللّه تعالى، وإنما يعرف ذلك بصحة الإسقاط، فكل ما للعبد إسقاطه فهو الذي نعني به حق العبد"[٣٨]. ثم علق على ذلك بقوله: "ما تقدم من أن حق اللّه تعالى أمره ونهيه مشكل بما في الحديث الصحيح عن رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) أنه قال: "حق اللّه تعالى على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً"[٣٩]. فيقضي أن حق اللّه تعالى على العباد نفس الفعل، لا الأمر به، وهو خلاف ما نقلته قبل هذا. والظاهر أن الحديث مؤول، وأنه من باب إطلاق الأمر على متعلقه الذي هو الفعل. وبالجملة: فظاهره معارض لما حرره العلماء من حق اللّه تعالى، ولا يفهم من قولنا: الصلاة حق اللّه تعالى إلاّ أمره بها، إذ لو فرضنا أنه غير مأمور بها لم يصدق أنها حق اللّه تعالى، فنجزم بأن الحق هو نفس الأمر، لا الفعل، وما وقع من ذلك مؤول"[٤٠]. وقد منع ابن الشاط في حاشيته على (الفروق)[٤١]: "أن يطلق حق اللّه على أمره ونهيه، وبين: أن حق اللّه متعلق أمره ونهيه، وهو عبادته. فحق اللّه: فعل الإنسان ليس غير. واستدل على هذا بدليلين: الأول: ظاهر النصوص كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ * إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ (الذاريات: ٥٦-٥٨)، وقوله (صلى اللّه عليه وسلم): "حق اللّه على عباده: أن يعبدوه، لا يشركوا به شيئاً"، والعبادة فعل لا حكم. الثاني: أن حق اللّه معناه: اللازم له على عباده، واللازم على العباد لا بد أن يكون مكتسباً لهم، وكيف يصح أن يتعلق الكسب بأمره وهو كلامه وهو صفته القديمة؟. فلا بد أن يكون حق اللّه فعل الإنسان الذي هو متعلق الحكم، وليس الحكم نفسه؛ لأنه خطاب اللّه، وهو قديم لا يمكن أن يكون حقاً لله على العباد.

بعبارة أخرى، إن مذهب الإمام القرافي[٤٢] في فقه الحق المصلحي، ينطلق من القول بأنه لا يوجد حق للعبد إلا وفيه حق اللّه تعالى، وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه، وبالتالي فليس هناك ما يُسمى بحق العبد المحض، فكان تقسيم الحق عنده لا يعدو كونه حق اللّه تعالى، وهو ما لا يملك العبد إسقاطه كالإيمان وتحريم الكفر. وقد يكون حق العبد هو الغالب كالديون والأثمان وهو ما يملك العبد إسقاطه، وقد يكون حق اللّه تعالى هو الغالب وهو ما لا يملك العبد إسقاطه كتحريم الربا والغرر صوناً لمال العبد عليه وحفظاً له من الضياع وكتحريم المسكرات صوناً لمصلحة حفظ عقل العبد عليه. وحق العبد فيها يتمثل بما يتضمنه من جلب مصلحة له أو درء مفسدة عنه. والظاهر من هذا المذهب محاولة إبراز حق اللّه تعالى على أنه قيد ثابت على حق العبد لتوجيهه نحو صالح نفسه ومجتمعه وأمنه، تأكيداً لمعلولية الأحكام بمصالح العباد.

أما مذهب الإمام الشاطبي[٤٣]، فيقارب مذهب الإمام القرافي كثيراً وهو

٣٨- راجع لتفصيل أكثر، القرافي، الفروق، ص ١٤٠ بتصرف.
٣٩- أخرجه مسلم.
٤٠- راجع لتفصيل أكثر، القرافي، مصدر سابق، ج ١، ص: ١٤٠ ـ ١٤٢.
٤١- راجع لتفصيل أكثر، أحمد أبو سنة، النظريات العامة للمعاملات، ص ٥٥.
٤٢- راجع لتفصيل أكثر، القرافي، مصدر سابق، ج١، ص ١٤٠.
٤٣- راجع لتفصيل أكثر، الشاطبي، أبو إسحق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد اللّه دراز، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، بدون تاريخ، ج٢، ص ٢٢٢.

يبني تقسيمه على مذهبه، وهو مذهب الجمهور، فالأصل في العبادات، بالنسبة إلى المكلف، التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني[٤٤]، ودل الاستقراء الواضح على أن الشارع قصد مصالح العباد بتشريعه أحكام العادات، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما هو الواضح لها مصلحة فإذن كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع، فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات، وما انبنى على التعبدي لا يكون إلا تعبدياً. فقد صار كل تكليف حقاً لله، فإن ما هو لله فهو لله، وما كان للعبد فراجع إلى اللّه من جهة حق اللّه فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق اللّه، وهذا لا يجعل للعبد حقاً أصلاً[٤٥]. فثبت امتناع وجود تكليف شرعي خالٍ عن جهة التعبد فيه. ومن هنا يخلص الإمام الشاطبي إلى أن الحق ينقسم إلى: حق اللّه تعالى: وحقه على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق، ويفسر أيضاً بأنه ما لا خيرة فيه للمكلف سواء أكان معقول المعنى أم لا، وهذا الحق ينقسم إلى قسمين: حق خالص لله كالعبادات، وأصله التعبد وهو ما لا يعقل معناه على الخصوص، وحق مشترك، وحق اللّه هو الغالب لأن "حق العبد ما كان راجعاً إلى مصالحه في الدنيا، فإن كان من المصالح الأخروية، فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله. ومثل لذلك بعدم جواز قبول العفو في الحدود إذا بلغت الحاكم، وعدم قبول إسقاط الرجل العدة عن مطلقته وإن ثبتت براءة رحمها، الذي شرعت العدة لأجله، حقاً له. وجلد القاتل العمد مائة جلدة وحبسه عاماً، عند الإمام مالك، وإن عفا عنه ولي المقتول. أما الحق الآخر، فهو حق العبد الغالب، وهو ما كان راجعاً إلى مصالح المكلف في الدنيا، وأصله معقولية المعنى، إذا طابق مقتضى الأمر والنهي فلا إشكال في الصحة، لحصول مصلحة العبد بذلك عاجلاً أو آجلا، حسبما يتهيأ له، وإن وقعت المخالفة فهنا نظر أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد"[٤٦].

والمعنى أن الشاطبي يرى: أن الأحكام الشرعية حقوق لله من جهة وجوب الإيمان بها، وشكر المنعم عليها، وعدم التلاعب بها، وأنها من اختصاص اللّه وحده[٤٧]، ومقتضى كلام الشاطبي هذا أنه يجوز إطلاق الحق على حكم اللّه بمعنى: أن على الناس الإيمان به حقاً لله، والإيمان فعل مقدور للإنسان، لا بمعنى الخطاب. وعلى هذا الفهم يمكن حمل تعريف الحق: بأنه حكم يثبت، وهو المعنى المتبادر من قوله تعالى: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾ (المؤمنون: ٧١)، والظاهر من هذا المذهب أنه، وإن أعطى نطاقاً واسعاً لحقوق العبد، إلا أنه قيدها بحق اللّه تعالى من حيث ابتداؤها ومداها وغايتها، وهو وإن أعطى الولاية العامة صلاحيات واسعة، في رعاية حقوق اللّه تعالى وحفظها، إلا أنه قيدها بعدم التدخل بحقوق العبد من غير إذن شرعي، وهو حق اللّه المتعلق بهذه الحقوق.

٤٤- راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ج٢، ص ٢٣١.
٤٥- راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ج٢، ص ٢٣٣.
٤٦- راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ج٢، ص ٢٣٣.
٤٧ – راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق ج١، ص ٣١٥. ٣٢١.

بيد أن الملاحظ أن هذه التقسيمات، وقد اكتفينا بهذه النماذج منها، ما هي إلا محاولات لتنظيم البحث الفقهي على أساس ملاحظة الميزات الخاصة بكل نوع من أنواع الحقوق. وإذا وضعنا في الاعتبار مجدداً أن مبدأ المصلحة هو الذي كان يحرك هؤلاء الأصوليين والفقهاء، فإن انطلاقة أخرى، من مبدأ الحق -كما تعمد الدراسة إلى ذلك - تقتضي تقسيماً مختلفاً للحقوق الآدمية. ذلك أن مسالك الأصوليين انحصرت في أن الحقوق منها ما هو حق لله تعالى، ومنها ما هو حق مشترك، وإن اختلفوا في حق العبد؛ هل هو قسم قائم بنفسه، أم أَنه مندرج تحت أَحد القسمين الأولين؟، وثمرة هذا الخلاف تظهر من حيث بيان سعة نطاق حق العبد، ومدى القيود الواردة عليه، فهي عند الحنفية أوسع نطاقا وأَقل قيودا، فجميع الحقوق من حيث غايتها راجعة إلى مصالح العباد، والغالب فيها رعاية جانب الإنسان ونفعه منفرداً أو مع الجماعة. وإضافتهم ما روعي فيه من حق الجماعة والصالح العام لله تعالى، وإنما من باب الاهتمام والعناية، لخطره وعظم قدره. أما اتجاه الإمامين القرافي والشاطبي فانصب على بيان الجانب التعبدي في الحقوق، وأنها وإن كانت لمصالح العباد، فمن حيث إنها منح منه من غير إيجاب عليه سبحانه، ومن حيث إنها شرعت لتحقيق مقاصده من تشريعه الأحكام، فالقيد بذلك تعبدي. وبعبارة أخرى، كان الاتجاه الأول يقول لك أدِّ ما عليك من حقوق اللّه تعالى، والحقوق المشتركة، وهذه حق اللّه فيها هو الغالب، وما سوى ذلك فهو حقك، وهو شأنك ولك الحرية في التشدد والتمسك به، أو التسامح فيه. وبمعنى آخر إنهم يجعلون الصالح العام في جهتين؛ الأولى: ما حدّده الشرع وبينه فهو منضبط لذلك، والثانية: ما يتحصل من مجموع أداء الحقوق الخاصة للعباد، فهو ينشأ تبعاً لأدائهم لحقوقهم من غير إلزام بأدائها. وكان الاتجاه الثاني يقول: الكل من اللّه وإلى اللّه، بمعنى أن عليك أن تراعي حق اللّه تعالى دائماً، حتى فيما كان حقاً لك بالغلبة فلا تتصرف؛ إيجاباً أو سلباً، إلا موافقة للشرع، وذلك بالسعي نحو تحقيق المقاصد المعتبرة شرعاً، ليظهر من خلالها النفع العام. وفي ذلك تغليب للجانب التعبدي والرقابة الذاتية من قبل العبد نفسه، وأكثر تعظيماً للجانب التكليفي في التصرفات الإرادية.

وهكذا راح علماء الأصول عامة يقسمون الحق إلى قسمين رئيسَيْن، هما حقُّ اللّه وحق عباده. فأما حقُّ اللّه فهو ما يتعلق به النفعُ العامُّ لجميع الأشخاص، فلا يختص به واحد دون آخر، وإضافته إلى اللّه تعالى من باب تعظيم خطره وعموم نفعه، وأما حقُّ عباده فهو ما يتعلق بمصلحة خاصة. وبذلك يمكن ترجمة حق اللّه وحق العبد إلى لغتنا الحديثة بحق المجتمع وحق الفرد، ويكون إقرار حق اللّه وحق العبد بمثابة إقرار حقوق الفرد وحقوق الجماعة.

وهكذا نجد أن الفقهاء والأصوليين لم يضعوا تعريفاً جامعاً مانعاً للحق بمعناه الفلسفي العام، وما نقل عنهم من تعاريف تظل قاصرة عن تحديد معنى الحق تحديداً أونطولوجياً، وبينوا أن ذلك قد يعود إلى أن هؤلاء قد رأوا أن فكرة الحق فكرة هامشية بالمقارنة مع فكرة المصلحة، التي وجهت أبحاثهم الفقهية

والأصولية، فاكتفوا بوضوح معناه اللغوي[٤٨]، بيد أنه لا يمكن قبول تعريف الحق من منطلق معناه اللغوي (الثبوت والوجوب)، أو تعريفه على أساس أنه مصلحة ثابتة لصاحبه.

ولا يبقى عندئذ إلا تعريف الحق بأنه اختصاص، أو علاقة اختصاصية بين صاحب الحق ومحلّه. فالحق هو: اختصاص ثابت في الشرع يقتضي ولاية أو تكليفاً لله تعالى على عباده أو الشخص على غيره[٤٩]. فيكون الحق عبارة عن علاقة شرعية بين صاحبه والشيء محل الحق، وتكون طبيعتها على استئثار صاحب الحق بموضوعه في محل الحق. وهذه العلاقة الاختصاصية لازمة لصاحب الحق على سبيل الوجوب. وموضوع الحق: تارة يكون ولاية وتارة يكون تكليفاً. والولاية قد تكون على شخص، كما في حق الولاية على النفس، وقد تكون على شيء معين، كما في حق الملكية. والتكليف: التزام وعهدة يقع على الإنسان، وهو قد يكون أداء أو امتناعاً، والأداء قد يكون شخصياً كحق المستأجر على الأجير، وقد يكون مالياً كحق الدائن على المدين، والحقوق تثبت إما لله تعالى أو للناس بعضهم على بعض.

من هنا فإن مفهوم الحق في معناه القرآني لم يكن شيئاً مذكوراً، إلا نادراً عند علماء الأصول والمقاصد في إطار تحقيق مقاصد الدين العليا، بل ظلت هذه المساحة حكراً وبامتياز لمفهوم المصلحة؛ مرسلة أو استقرائية، وكل ما هنالك أن مفهوم الحق كان حاضراً كمفهوم إجرائي أوجدته الحاجة إلى تقنين الأحكام الشرعية، وتبتغيه الاجتهادات والاستنباطات للأحكام التفصيلية في نطاق ما حدده الإسلام من حقوق وواجبات ومسؤوليات فردية وجماعية. أي أن الفقهاء المسلمين، لم ينشغلوا بمفهوم الحق كمؤسس لفقه المقاصد العليا للدين، بوصفه القيمة التي تحكم مقاصد الفعل الإرادي للمكلفين، باعتباره قيمة الأحكام الكلية، التي يجب أن تسايرها الحياة الإسلامية في جميع مناحيها، وتضع لها السنن والآليات المناسبة لتفعيلها كالمنظومة القيمية وتنميتها لتحقيق الحق على صفحة الواقع.

بين قيمة الحق وقيمة العدل عند المعتزلة: ولا يستثنى من هذا الفضاء الفكري إلا علماء الكلام، لا سيما المعتزلة وفلاسفة الأخلاق من المسلمين، أولئك الذين، وإن لم يعنوا بمفهوم الحق بصورة مباشرة، عنوا بمعنى العدل كمعنى مشتق من معنى الحق من الناحية الاعتقادية. غير أن علماء الكلام بالمقابل كانوا قد صرفوا الدرس الإسلامي، عن الوجهة الصحيحة، لفهم العدل، بوصفه قيمة اجتماعية، ولم يؤطروه ليلامس التخوم الفلسفية لدلالة الحق، ومن ثم صرفوا الفكر الإسلامي من حيث يدرون أو لا يدرون، وابتعدوا به عن المشكلات السياسية والاجتماعية من خلال انخراطهم في جدل كلامي حول العدل الإلهي؛ ماهيته وتجلياته، فكان نتاج ذلك غلبة الفكر الجبري على الفكر الحر، لأن العدل كان يحتاج لسند الحق غير الحاضر بكثافة في الواعية الكلامية، ثم أضافت الإشكالات السياسية إشكالاً على إشكال، ذلك أن التأسيس

٤٨- راجع لتفصيل أكثر، الدريني، محمد فتحي الدريني، الحق ومدى سلطة الدولة في تقييده، ص ١٨٣.

٤٩- راجع لتفصيل أكثر ، عبد السلام العبادي، مصدر سابق، ج١، ص ٩٨ – ١٠٣، بتصرف.

لمفهوم العدل في الحياة الاجتماعية والسياسية، كان ولا شك يهدد مشروعية نظام الخلافة الاستبدادي في فترة ما بعد الخلافة الراشدة.

أما فلاسفة الأخلاق وعامة الفلاسفة المسلمين، فقد إهتموا بمفهوم العدل ولكنهم استندوا بشروحاته في التراث الفلسفي الأخلاقي اليوناني، جاعلين من مفهوم (العدل) قيمة مرجعية عقلية واجتماعية، مطبوعة بالعمق. ولكنه لما كان الفلاسفة اليونان، الذين تأثر بهم الفلاسفة المسلمون، يميزون بين القانون المطلق أو الطبيعي وبين القانون الوضعي، أي القوانين الجاري بها العمل في مختلف الميادين، واعتبروا أن القانون بصفة عامة يجب أن يعمل على تحقيق مقتضيات القانون الطبيعي أو المطلق، وبنوا على ذلك القول بأن العدل نوعان: عدل طبيعي تقتضيه قوانين الطبيعة، وعدل عرفي أو وضعي يضعه المجتمع لنفسه، في صيغ قانونية. فكل إنسان مهيأ بحكم ملكاته ومواهبه لوظيفة خاصة داخل مجتمعه، فإذا مارس تلك الوظيفة فقد تمتع بـ العدل الطبيعي، وإذا حيل بينه وبينها فقد وقع الجور عليه من حيث عدم تمتعه بما يستحقه بطبيعة تكوينه. فإنهم بذلك قد أدخلوا مفهوم العدل في نفق النسبية الحادة، لأننا عندئذ نتساءل: من ذا الذي يحدد حقوق الأفراد، أو يفرضها كمرجعية للحكم والقضاء؟ ألسنا بحاجة قبل تصور العدل إلى التفكير في الأسس المطلقة، أعني أساس الحق الذي يقوم عليه؟، وبالتالي تحديد مجموعة الحقوق والواجبات؟. والحق إننا إن لم نؤسس مفهوم العدل على أرضية الحق الثابتة، فسنكون كمن يتحدث عن عدالة عرضية تتحكم فيها المصالح النافذة، أو عدالة هشة يتفكك بناؤها كلما تطور مفهوم الناس عن الحقوق والواجبات. أما إذا اكتفينا بشكلانية التطبيق العام للقانون من أجل تحقيق العدالة، فإننا حينئذ قد نجعل العدل تابعاً لسلطة القانون، بدل أن نجعل القانون تحت سلطان الحق. وهنا تغيب فكرة الإنصاف التي هي مشابهة أيضاً لفكرة العدل في احتياجها لمبدأ الحق المطلق، والتي تقوم أساساً على أن العدل لا يتحقق إلا عند إنصاف المظلوم من الظالم على أساس من قاعدة ثابتة من الحق.

وهكذا نلاحظ أن فكرة العدل في الثقافة الإسلامية ونتيجة لاختلاف المرجعيات بين المرجعية القرآنية والأخرى اليونانية. وعندما ننظر في التراث الإسلامي، نجدها تعاني من الازدواجية، بين مرجعية قرآنية قائلة بقيمة الحق أساساً لقيمة العدل ولسائر القيم الأخرى، يقول تعالى: ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٩)، ويقول: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٨١). فالآيات ترتب قيمة العدل على قيمة الحق لا العكس، بيد أن الفكر الأخلاقي والكلامي الإسلامي جاء متأثراً بالأوضاع الاجتماعية السائدة وبالفكر اليوناني مقدماً قيمة العدل كقيمة عليا في الحياة الاجتماعية. وهي المفارقة التي سوغت لبعض الباحثين تصنيف العدل في أصناف عديدة، منها العدل الفلسفي، والعدل الأخلاقي، والعدل الإلهي، والعدل الطبيعي، والعدل القانوني، والعدل السياسي. إلا أننا لا نجاري هذا التصنيف،

الذي وقع في التكرار والتداخل بين المناهج وتعددية المصطلح، لذلك نرى من الأجدى رد مفهوم العدل إلى أصوله المنهجية، أعني أصول الحق. فالمفهوم القرآني فيه تحديد لمفهوم العدل بمفهوم الحق الوارد في الوحي، لأنه لا مجال للعقل في إدراك الحسن والقبيح من القيم والصفات على إطلاق الكلمة، إلا بتحديد من قيمة الحق المنزلة على الأنبياء والرسل، يقول تعالى عن الخطاب القرآني: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾ (الإسراء: ١٠٥- ١٠٦)، مستوعبين ومتجاوزين في ذلك المنظور الفلسفي الذي يعتبر العدل مفهوماً مطلقاً، وقيمة مثالية ومبدأ ضرورياً، هو قوام الوجود الطبيعي والأخلاقي باعتماد العقل مرجعية أساسية له. كما نتجاوز المنظور الوضعي التجريبي، الذي يعتبر سائر القيم الأخلاقية، ومن ضمنها العدل، قيماً نسبية متطورة، تتغير بتغير أنظمة المجتمعات، وبحسب ما يؤثر في هذه الأنظمة من عوامل سياسية واقتصادية وعقائدية. وهذا المنظور يعتبر الواقع الاجتماعي والتاريخي هو المرجعية الأساسية التي يستقي منها المفهوم دلالته. مستدلين على صحة هذا المنظور بقولهم بأن العدل نسبي، وأنه يخضع للتطور الاجتماعي والتقدم الحضاري، وما يذكره مؤرخو الحضارات وعلماء الاجتماع عن النظم التشريعية والمؤسسات القانونية، وعن تطورها المتلاحق في تاريخ الأمم والشعوب، في سعيها لتجسيد العدل بين الناس في مجتمعاتها.

والخلاصة في هذا الورقة:

أولاً: إن الإسلام يأخذ بمفهوم الحق وفلسفته باعتباره القيمة العليا في الحياة الإنسانية، لأنه الأعظم إطلاقاً في الزمان والمكان، لأنها تقوم على أساس الإيمان بالمطلق، مما يجعلها مجالاً للدراسة القابلة للفهم. وعلى هذا فإن مفهوم الحق هو الأساس الذي يجب أن نرتكز عليه في دراستنا لظاهرة الاجتماع الإنساني ومنظومته الأخلاقية التي توجهه، لأنه المفهوم الذي يمكن من دراسة الاجتماع البشري، دراسة مقارنة، بناءً على اختلاف الانتماءات الثقافية والقيمية للأمم والجماعات، مكونة بذلك ما يعرف بالحضارة التي تميز كل أمة على غيرها من الأمم والشعوب بخصائص فريدة لا مثيل لها في الأخريات، وتتصف ببعض المميزات الخاصة، نتيجة لاختلاف الثقافة واختلاف تصورها للحياة والتاريخ والسياسة والعالم، وفوق ذلك جميعاً تصورها لله تعالى. ولكن هذا الجانب لا ينفي وجود ظواهر متشابهة بين الأمم والحضارات، فقد تجمعها مراحل ثقافية مماثلة، إلا أنه قليل الأهمية بالنظر إلى الأصول الفلسفية للمعرفة المعينة. فحتى يصبح الفقه الاجتماعي علماً من العلوم، يجب أن يؤصَّل على أساس من قيمة الحق المطلقة الواردة في الخطاب القرآني، لا القيم المثالية العقلية، أو الإجراءات العلمية الوضعية. ولكن هذا المفهوم لا يعني بالضرورة تجاهل المعرفة الاجتماعية، بالمعنى الواقعي للعلم، وإنما يعني استيعابها في العلم

المطلق المنزّل من عند اللّه تعالى. فلقد لاحظنا أن الاختلاف يكثر بين اتجاهات الفكر الاجتماعي، لا سيما في ميادين البحث العلمي، عندما يتعلق الأمر بتصور القيم والعالم ووضعية الإنسان فيه، وحدود علاقاته، وطرق المعرفة الاجتماعية الصحيحة التي تمكّن من الاستفادة من العالم وتسخيره، وأن الاختلاف والتباين يزدادان أكثر في مجالات المعرفة الاجتماعية التي يبتعد فيها الإنسان بتفكيره عن هدى الوحي المنزّل على الرسل، حيث يتناول الفيلسوف الاجتماعي بالبحث التأملي الفلسفي، أو التجريبي الوصفي، أموراً وأشياءَ لا سبيل للإحاطة بها وسبر أغوارها وغاياتها الأولى ونهاياتها القصوى، ليهتدي إلى صحة التفسير والوصف لجوهرها وحقيقتها بواسطة التجربة أو العقل أو الحدس مجتمعة، أو على حدة، كمصادر للعلم والمعرفة الاجتماعية العلمية الحقيقية. إن المفاهيم العلمية تظل دائماً في حاجة إلى المراجعة والتصحيح، لتتحدد وتقترب من الحقيقة النهائية، يكون ذلك من خلال الانطلاق والمصادقة بالحقيقة المطلقة المقررة في الوحي الإلهي، كلام اللّه تعالى، الذي خلق الإنسان وخلق الطبيعة. وعندئذ فقط يمكن الاقتراب من بلوغ بدايات الحقيقة الأولى ونهاياتها الأخيرة، وهو الأمر الذي فات على هؤلاء المعاصرين، كما فات على الوضعيين الكلاسيكيين، وفي ذات الوقت يمكن إدراك ودراسة الحركة والتحولات في الواقع الحي، ومعرفة الاتجاهات الظرفية تجاه سنن الفساد وسنن الصلاح في العلم والمعرفة، وبالتالي في الحياة الاجتماعية.

ثانياً: وعلى هذا فإن فلسفة الأخلاق الدينية هي الفلسفة التي تبحث في ماهية الإنسان وطبيعته، والهدف من وجوده، وهي أيضاً العلم الذي يدرس وظيفة الحق، التي تشمل بالإضافة إلى الأمن وحفظ البيضة تحقيق كل المطلوبات الاجتماعية والإنسانية والأخلاقية الروحية وإغناء أبعاد الإنسان غير الاجتماعية، ذلك أن علم الاجتماع هو العلم المعنيُّ أساساً بظاهرة تنوع الولايات في العالم، اختلافها عن بعضها البعض، بحيث يندر وجود ولايتين متشابهتين، أو متطابقتين كل التطابق في العالم. ومن هنا يكون مفهوم الحق المؤسس على الخطاب القرآني، هو أهم قيمة بالنسبة للفكر الاجتماعي الإسلامي المعاصر، لأنها أكبر حقيقة من حقائق القرآن التي يجب أن تشهد تجديداً وتنامياً سريعاً، وحدة لعدد الأقطار الإسلامية وزيادة في قوتها وقدرتها المادية والمعنوية، وإمكانية تغلغلها الشامل في كل مجال من مجالات الحياة المعاصرة، والحقائق الإسلامية يمكن أن تملك إمكانات لا تملكها أي فلسفه أخرى، كما أنه في كل مكان تزداد رمزيتها لحساب الاجتماع والمؤسسات الاجتماعية الأخرى التي تحولت إلى مؤسسات تابعة، وملحقة بقيمة الحق، ومِنّ ثم لا تتحول المؤسسات الإسلامية وتزداد ضخامة على حساب الأفراد، باختصار فإن الحق مفهوم لا بد منه إذا أراد المسلمون أن يكونوا قوة أساسية في العالم المعاصر، وذلك بخلاف مفهوم المصلحة الذي يعاني من الذاتية، مما يؤكد على أن أصول الفقه ليست إلا أصولاً مصلحية.

ثالثاً: إننا نطرح تصوُّراً جديداً للمقاصد يقوم على توسيع فضاء المقاصد الدينية ليكون قابلاً للتوسع باستمرار، وأن لا يكون هناك عدد تحكمي مسبق، لتصبح قائمة المقاصد الدينية قائمة مفتوحة وقابلة للزيادة أبداً ما بقي كلام اللّه الحق ولم يرفع، ليكون الباب مفتوحاً لإضافة مقاصد مثل المشيئة الحرة للإنسان، وصلاح الكون والبيئة... إلخ، والواقع أن هذه المنظور الذي نقدمه يظهر بوصفه حاجة ملّحة، خصوصاً مع استشعارنا كماً كبيراً من المقاصد لم يسمح بها الفضاء المعرفي والتاريخي لرجال مثل الجويني والغزالي والشاطبي، وما كان واقعهم الذي عاشوه ليستوعبها فهي بالنسبة إليهم من باب (غير المفكر فيه)، ولا يستوعبها التقسيم الثلاثي أو الخماسي للمقاصد إلاّ بتأويل وتحكم، وأن نترك العدد الظرفي إلى حاجات الاجتهاد المتجددة والمنفتحة على دلالة الخطاب القرآني. وإذا كان لا بد من حصر ظرفي مؤقت وغير نهائي ومفتوح العدد أيضاً، تمليه علينا النوازل الحياتية التي نعيشها، فإننا نبنيها على أساس مفهوم الحق؛ أساس سر إعجاز القرآن، ونجعلها في مجالين واسعين؛ مجال الإنسان والإنسانيات، ومجال الطبيعة والطبيعيات، فنبحث للأول محارمه وحقوقه وفي الثاني أسراره وحقائقه. ففي الأول تظهر حقوقالإنسان ومحارمه، وفي الثاني تظهر حقائق الطبيعة ومجالات الاستخلاف وحقائق الكون وصلاح بيئته، وهو الأمر الذي يتطلب إعادة بناء علمي الأصول والمقاصد معاً، ولكن على أساس آخر غير أساس المصلحة، أعني مفهوم الحق.

رابعاً: إن التوصية المثارة - بين دفتي هذه الورقة - هي الدعوة إلى إعادة تأسيس أصول الفقه والمقاصد، مناهجهما ومنطلقاتهما ورؤاهما وأدواتهما، وتجاوز الحجج التي تبني عليها المذاهب الفقهية نظريتها المصلحية. هذا المسعى يأتي من أجل البرهان على أهمية أيما عمل فقهي، حيث نحاول أن نقدّم نظرية الحق في الفقه كحجة وبرهان، للاستدلال على أن معايير الفقه لم تعد مصلحية تماماً وإنما يجب أن تبنى على أساس الحق. إننا ننادي بإعادة فتح النقاش حول أصول الفقه والمقاصد ومفاهيمهما التأسيسية، التي يبدو أنها قد استقرت وأصبحت بمثابة مسلمات ومصادرات، لا تقبل الجدل أو الحوار حولها، في الأوساط العلمية المعنية بهذا الشأن. من هنا فإننا لا نتردد في إعادة توضيح الأسس التي يكون عليها الفقه الإسلامي، ذلك إن الخطاب القرآني يظهر أن المقصد الديني المتمثل في قيمة الحق لا قيمة المصلحة هو القيمة العليا، السابقة على المبادئ الأخلاقية والتشريعية والجمالية. فالمقاصد الأخلاقية العليا لقيمة الحق سابقة للأحكام التشريعية في أصول الفقه، وإنما تبحث هذه الأخيرة عن مقاصد ابتدائية وفرعية لتنطلق منها، فيكون مقصد الحق هو البديل لمبدأ المصلحة الذي انطلق منه فقه المقاصد عند الأصوليين القدامى، ولما بان تهافت القول بفقه المصالح لم يبق إلا التأسيس لعلم أصول الفقه من باب الحق والحقائق.

خصائص السلطة السياسية لدى مكيافيللي وابن خلدون : أخلاق السلطة وسلطة الأخلاق



*د.فائزعمرمحمدجامع
* أستاذ مساعد مركز دراسات السلام والتنمية - جامعة جوبا

تمهيد:

هذه دراسة في أدبيات الفكر السياسي الكلاسيكية تفحص في نظريات سادت في منطقة البحر المتوسط أو (بحر الروم) حوالي القرن الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، عبر اثنين من الأعلام والمنظرين الذين وجدوا اهتماماً واسعاً في العصور الأخيرة. وبينما ينتمي أحدهما إلى الضفة الشمالية للبحر المتوسط ينتمي الآخر إلى الضفة الجنوبية منه. والحق أن البحر المتوسط يعتبر (بحيرة حضارات) [1]، بمعنى أنه منطقة جذب حضاري. وعلى كثرة ما كُتب عن هذين العَمَلين: (الأمير) لمكيافيللي، و(المقدمة) لابن خلدون، إلا أن (السلطة) التي ما يزال يتمتع بها العملان على الأدبيات السياسية، عبر هذه القرون، تنهض مبرراً لهذه الدراسة. ذلك أن لكليهما شهرة وتداولاً واسعين، ليس على نطاق البحر المتوسط وحده، ولكنها أوسع من ذلك بكثير، ما ينهض دليلاً على نظرية الجاذبية الحضارية للبحر المتوسط من بين بحار الأرض ويابستها.

تنظر الورقة إلى العملين مركزةً على الرؤى والمفاهيم والخصائص المبثوثة فيهما حول السلطة السياسية، في قراءة ربما تفسِّر لنا الكثير مما نعيشه في الممارسات والتطبيقات السياسية المعاصرة، لا سيما عند مكيافيللي في مؤلفه (الأمير)، الذي كثيراً ما يشار إليه ويستشهد به، ولكنه قليلاً ما يقرأ -رغم صغر حجمه- وقد عَلِقَ به بسبب من ذلك الكثير من الأوصاف السلبية، ولكنه -كما سيتضح- مجرد وصايا ونصائح لسياسي فَقَدَ مواقعه ومناصبه في بلد تحكمه دويلات مدن صغيرة ضعيفة تفتقد إلى الوحدة ما جعلها هدفاً للغزاة والطامعين من القوى العظمى وقتها فرنسا وإسبانيا.

جلس هذا الأخير في منفاه وسطر أشواقه إلى القوة على يد (أمير) لا تعجزه وسيلة في الحصول عليها. فهو قد طرح بكثافة قضايا حول (أخلاق السلطة) في مقابل (سلطة الأخلاق) على الحكام من خلال نظرة لا تقيم وزناً كبيراً للدين وسلطته في روما البابوية على مقربة منه. أما ابن خلدون والذي طرح قضاياه عبر فلسفة تاريخية منطلقة من تجربة المنطقة العربية الإسلامية ودويلاتها الآفلة لا سيما في المغرب والأندلس فهو قد جعل لـ(القوة) الدور الأوحد في تأسيس السلطة السياسية للدول عندما يتحدث عن التغلب والتملك. على الرغم من أن ابن خلدون يعتبر من فقهاء الدين غير

١. جورج طرابيشي، نظرية العقل، دار الساقي، بيروت ١٩٩٩م، ص ٣١١.

أنه لم يجعل العقيدة الدينية المحور الأساسي في تكوين السلطة السياسية بقدر ما جعلها للقومية والعصبية. وقد جلس هذا الأخير أيضاً في منفاه بالجزائر يتأمل في تاريخ العرب والعجم والبربر قبل ستة قرون وسطّر أهم مصادر الفلسفة التاريخية تأثيراً في الفكر الإنساني، لا سيما العربي.

البحر المتوسط بحيرة الحضارات:

أما كون البحر المتوسط منطقة (جذب حضاري) فهو ما تشهد به الحضارات والأمبراطوريات الكبرى التي قامت على ضفافه. إن نشأة الحضارة الإغريقية النظرية والفلسفية في المنطقة والتي ورثها الرومان فأسسوا عليها أمبراطورية هي الأقوى في العالم ذلك الزمان، على مدى أكثر من ألف عام في الضفة الشمالية منه، والتي ما إن ذبلت وتلاشت حتى قامت على الضفة الشرقية منه -ابتداءً من القرن السابع- الدولة الإسلامية الأولى التي انطلقت من الجزيرة العربية إلى الشام والشمال الأفريقي حتى طوَّقت البحر المتوسط من جميع أطرافه. وما أن ذبلت هذه الدولة وتفرقت أواخر العهد العباسي حتى قامت على أنقاضها الأمبراطورية التركية التي طوّقت البحر شماله، جنوبه وشرقه ابتداءً من القرن الرابع عشر حتى الحرب العالمية الأولى في القرن العشرين.

إن هذا التعاقب والتداخل بين الكيانات الكبرى والتي حكمت المنطقة وما حدث جراء ذلك وأثناءه؛ من هجرات وفتوحات وحروب عرقية ودينية بين شعوب هذه المنطقة [٢]، لا بد أن له انعكاسه على إنسان المنطقة. ومما لا شك فيه أن تاريخ العالم قد تأثر أيما تأثُّر انطلاقاً من هذه المنطقة؛ حوض المتوسط، لا سيما عبر الاكتشافات العلمية والرحلات الكشفية والحملات الاستعمارية التي شكَّلت المحرك الأكثر فاعلية في مسيرة تاريخ الأمم والشعوب عبر الجزء الأكبر من تاريخ العالم.

على الضفاف الشرقية للمتوسط نزلت الديانات السماوية الكبرى. تفاعلت اليهودية في المنطقة، وانطلقت المسيحية من فلسطين والناصرة؛ مولد المسيح، وانطلقت عبر الضفة الشمالية للبحر المتوسط فاعتنقتها الأمبراطورية الرومانية بعد أربعة قرون من ميلاد المسيح في تطور تاريخ المسيحية في العالم. وبعد سبعة قرون من ميلاد المسيح انداح الإسلام كقوة عظمى حتى أشرقت الأرض بنوره في مشارقها ومغاربها، على أن أثره الباقي ظل على مدى الأربعة عشر قرناً الأخيرة منطلقاً من الضفاف الشرقية والجنوبية للبحر المتوسط، فكأنما الإسلام والمسيحية يحيطان به من كل مكان.

ولا يَظُنَنَّ ظان أن الضفة الجنوبية للبحر هي عالة على ضفته الشمالية مساهمةً في الحضارة الإنسانية، فالحضارة المصرية التي تمتد إلى أكثر من ألفي عام قبل ميلاد المسيح كان على صلة بها كبار الفلاسفة الإغريق

٢. التكوين السكاني لدولة مصر المعاصرة يمثل خير تمثيل هذه الفرضية لا سيما مدينة الإسكندرية التي أسسها الإسكندر الأكبر.

الذين زاروا مصر التي شهدت من بعد ذلك قيام إحدى الممالك الهلنستية (البطالسة). وقد تجلّت العبقرية الكبرى لشعوب المتوسط العربية والتي هاجرت في العصر الإسلامي إلى أوروبا وكونت الأندلس كمساهمة نوعية علمية في تخصيب النهضة الأوروبية وتبديد ظلاميات قرونها الوسطى والتي -أي النهضة الأوروبية- اتخذت من إيطاليا مركز إشعاع سطع على العالم بأسره. والتخصيب الإسلامي نفسه كان مشبّعاً بأفضل ما في حضارات الشرق الفارسي والهندي، التي كانت فاعلة في القرن السابع أو قبله. أما الفرس الذين اعتنقوا الإسلام فقد شادوا حضارة نافست الإغريق في زمانهم، ونازلتهم عسكرياً في حروب شهيرة، تفاعلت هذه الخبرة مع إسلامهم فبنوا له مجداً طال حتى الشمال الأوروبي في النمسا.

هذا ربما يمثل بعض جوانب الواقع الحضاري للمنطقة المتوسطية في حقب مختلفة تمثل المنطقة التي أنتجت العملين اللّذين ستناقشهما هذه الورقة. وهي -أي الورقة- لا تقول إن المنطقة تمثل وحدة حضارية متماسكة بقدر ما تقول إنها تعرضت لخبرات تاريخية جعلت منها المنطقة الأكثر تأثيراً على الأحداث التي شكَّلت تاريخ العالم حتى القرون الثلاثة الأخيرة. هناك من رفض نظرية الوحدة الحضارية على أساس من رفض مبدئي لمصطلحات سياسية مثل (الشرق الأوسط) أو (الشرق الأدنى) نظراً لارتباطاتها بمرجعيات غربية لا تخلو من نزعة نحو تكريس (مركزية الحضارة الغربية) في تاريخ العالم. وتذهب ذات النظرية عوضاً عن ذلك إلى الحديث عن (دائرة حضارية) ذات اتصالية جغرافية واضحة تشمل الحوض الشرقي المتوسط (اليونان وآسيا الصغرى والشام والرافدين ووادي النيل والشمال الأفريقي)، فيما يمكن تسمية الدائرة الإسلامية نسبة للأصول اللغوية الآرية والسامية التي سكنتها وتفاعلت فيما بينها داخل المنطقة[٣].

الدولة والأمبراطورية في العصور الوسطى:

ربما كان من الأوفق بين يدي الحديث عن السلطة السياسية لدى مكيافيللي وابن خلدون النظر إلى التجارب العملية في الدول والأمبراطوريات التي شكَّلت مصدر الإلهام للمنظرين والعلماء في حقبة العصور الوسطى الأوروبية. والتي تراوحت في ذلك الزمان بين مفهومي دولة -المدينة، في الخبرة اليونانية، إلى مفهوم الأمبراطورية في العهد الروماني، والذي بنهايته ظهر نظام الخلافة في الجزيرة العربية والذي اتصل امتداده الأكبر من الأمبراطورية العثمانية التي حكمت أجزاء واسعة من أوروبا الشرقية والجنوبية، علاوة على امتداداتها في أفريقيا الشمالية والشرقية. والأخيرة هي التجربة التي أشار إليها مكيافيللي أكثر من مرة في كتابه (الأمير). أما التجارب بين يدي ابن خلدون فتتركز بصفة أساسية على المنطقة العربية في مشرقها ومغربها، علاوة على الإرث الفلسفي والنظري الكبير في الصين

٣. جورج طرابيشي، مصدر سابق، ص ١٢٣.

والهند الذي كانت له إسهامات مهمة في المعرفة البشرية استفادت منه أوروبا القديمة عبر شعوب الرافدين من الفينيقيين والأشوريين ونحوهما، ولا بد أن ابن خلدون ملمٌّ ولو بطرف من هذا[٤].

ثمة مكونات نظرية أخرى ربما شكَّلت تأثيراً على المناخ الذي سطر فيه مكيافيللي مؤلفه الشهير، منها مؤلفات أرسطو لا سيما كتابه (السياسة)، وهو ينحو فيه منحىً عملياً في تناوله للقضايا السياسية، خلافاً لصاحبه أفلاطون ذي النزعة الفلسفية التأملية. أما سليل الأمبراطورية الرومانية مكيافيللي فكأنما ورث عنها قدرتها العالية على ترجمة الأفكار السياسية إلى نظم وقوانين قابلة للتطبيق.

ومؤلف ابن خلدون (المقدمة) كتبه صاحبه بعد تجربة طويلة في العمل السياسي (البلاطي) في الأندلس والمغرب العربي ومصر، فهو قريب إذن من تجارب (المرابطين) و(الموحدين) و(الأغالبة) و(الأدارسة) في المغرب العربي. نظر إلى كل هذه التجارب وسطر كتاباً أشبه بالموسوعة في التاريخ والاقتصاد والثقافة والجغرافيا والفلك والتنجيم والتعليم. أما السياسة فهي تمثل باباً واحداً من بين نيف وثلاثين كتاباً. والمفاهيم التي تناقشها هذه الورقة في باب السياسة تقع في نحو ثلاثمائة صفحة في كتاب (المقدمة) تمثل ثلاثة أضعاف مؤلف مكيافيللي (الأمير). على أن ابن خلدون يبدو ذا معرفة وإلمام واسِعَيْن بجغرافيا العالم وتاريخه ما دفعنا أن نستشعر ثمة وشيجة بين نظريته حول (أطوار الدولة) وبين الميراث الفلسفي الهندي في الشرق لا سيما في نظرته للتاريخ، فيما يحويه سفرا (المهابهارتا) و(اليورنات) في إشارتهما إلى دورانية التاريخ الذي تحتوي فيه كل دورة على أربع (يوجات) أي عصور. فالعصر الأول الذهبي وفيه كل شيء بالغ الكمال، العصر الثاني (التريتا) والذي تصاب فيه الفضيلة بانحطاط، العصر الثالث (الدقابار) تنتشر فيه الأمراض والخطايا وتزداد المراسم الظاهرية وتُصاغ القوانين، العصر الرابع (الكالي) وهو أسفل درك في الدورة تتسلط فيه الآلام ويهمل الدين[٥]. أما اليوناني يوليبوس (القرن الأول قبل الميلاد) فكان قد استعرض قيام دول الرومان وتوقع سقوطها اقتناعاً منه بوجود طبيعة دورية في التاريخ، وهو السبيل الذي رسمته الطبيعة والذي به تتغير الدساتير وتختفي ثم تعود إلى النقطة التي بها بدأت[٦].

الآداب السلطانية:

المقصود بالآداب السلطانية مؤلفات الفكر السياسي التي أُنجزت في المنطقة العربية والإسلامية ابتداءً من العصر العباسي، وبعد أن تحولت الخلافة إلى ملك عضوض وسلطان مطلق لسان حاله يستلهم التراث السياسي الفارسي واليوناني المترجم، علاوة على التجربة العربية الإسلامية القصيرة نسبياً. حملت هذه الآداب كل هذه المكونات وأضافت إليها الأسس

٤. انظر في ذلك: بكر مصباح تنيرة، تطور الفكر السياسي في العصور الوسطى والقديمة، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، ١٩٩٤ الصفحات ٦٩-١٣٢.

٥. البان.ج. ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفشيوس إلى توينبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م، ص ٦٨.

٦. المصدر السابق ص ١١٥.

الشرعية التي يتوقع أن يتوخاها الحاكم للحكم انطلاقاً من عقيدته. تركز هذه الأدبيات على نصيحة الملوك والأمراء والخلفاء فيما يجب أن يتحلّوا به من أخلاق ومعاملات ومظهر وسلوك مع الرعية والحاشية، وكيفية اختيار الوزراء والولاة والخدم حتى يمكن أن ينصلح أمر الحكم فيدوم. يذهب في ذلك د.عز الدين علام إلى أن هذه الأدبيات:

"... في عرضها لنصائحها الهادفة إلى تقوية السلطان ودوام الملك تتبع هذه الأدبيات منهجية أو تنقل تصوراً عملياً براجماتياً يجعل منها في النهاية فكراً سياسياً (أداتياً) Instrumental لا يطمح إلى التنظير بقدر ما يعتمد التجربة... وهي كلها أمور تجعل من الآداب السلطانية ثقافة سياسية مميزة عما عرفته الرقعة العربية الإسلامية من ثقافات"[٧].

كما أن محمد عابد الجابري باعتباره مهتماً بالتراث الفلسفي والسياسي في المنطقة العربية الإسلامية كان يرى أن:

"الأيديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية منقولة في معظمها عن الأدبيات السياسية الفارسية، وأن ابن المقفع -وهو فارسي الأصل- أول من دشن القول في هذا الباب... ومن مبررات هذا النقل هو أن أوضاع المجتمع العربي في العصر العباسي كانت تتطور في نفس الاتجاه الذي كانت تتطور فيه أوضاع المجتمع الفارسي من قبل ذلك عبر انتقاله من دولة الدعوة والخلافة إلى دولة السياسة والسلطان"[٨].

وباستعراض نماذج من عناوين هذه المؤلفات يتضح مضمون النصيحة المسيطر على مؤلفيها:

١. الماوردي ٤٥٠ هـ (تسهيل النظر وتعجيل الظفر).
٢. أبو حامد الغزالي ٥٠٥هـ (التبر المسبوك في نصيحة الملوك).
٣. الطرطوشي ٥٢٠ هـ (سراج الملوك).
٤. ابن رضوان ٥٢٠ هـ (الشهب اللامعة في السياسة النافعة).
٥. أبو حمد الزياتي ٧٩١ هـ (واسطة السلوك في سياسة الملوك).

تدور كل هذه العناوين حول مضامين النصيحة والتدبير والتهذيب وإسداء النصح وتقديم دليل عملي يُعِيّن الحاكم السلطاني على ممارسة سلطاته بكفاءة عالية. أما عهد (أردشير)، الذي لا يكاد يخلو كتاب سلطاني من الاستشهاد به، فهو مؤلف تراثي ينتمي إلى الحضارة الفارسية. وقد انبرى عدد من الباحثين والعلماء المعاصرين لتحقيق هذه الآداب وأصدروا فيها وحولها دراسات قيِّمة، نذكر من هؤلاء عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، علي أومليل، عزيز العظمة، عبد الرحمن بدوي، رضوان السيد، علي عبد الواحد الوافي،... إلخ. وإذا كانت الفكرة الأساسية أو الأيديولوجيا -كما سماها الجابري- التي تستند عليها هذه الأدبيات هي طرائق استدامة الملك والسلطان عبر النصائح والإرشادات من شتى المصادر بما فيها الدين، فإن هذا الأمر يختلف اختلافاً جذرياً عما عليه ابن خلدون، الذي ظل يؤمن بأن

٧. عز الدين علام، الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، ٢٠٠٦م، ص ١٣.
٨. المصدر السابق، ص ٢٠.

السلطة السياسية تتأسس حتماً على العصبية، وأن الدولة محكومة بعمر زمني لا تبارحه كما أن للإنسان أجلاً زمنياً لا يستطيع منه فكاكاً. وعليه فإن هذه الحتمية التاريخية لا تجدي معها فتيلاً أيّة نصيحة أو إصلاح أو تدبير "إن الهَرم لا يرتفع". ولم ينشغل ابن خلدون أصلاً بهذه المسائل، لذلك اعتبر بعض الباحثين أن ابن خلدون كان ناقداً للفكر السياسي السلطاني الذي يسعى إلى الإصلاح والتدبير، بل إنه لا يرى مكاناً للنصيحة أو حتى الشورى في دولة العصبية والشوكة والغلبة في هذا الخصوص يذهب إلى القول:

"... وقد قال صلى اللّه عليه وسلم: "العلماء ورثة الأنبياء" فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه. وحكم الملك أو السلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران، وإلا كان بعيداً عن السياسة. فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقضي لهم شيئاً من ذلك. لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل وعقد أو فعل أو ترك. أما ما لا عصبية له فلا يملك من أمر نفسه شيئاً إلا من حمايتها إنما هو عيال على غيره. فأي مدخل له في الشورى؟، أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟، اللّهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة. وأما شوراه في السياسة فهو يبعد عنها لفقدانه العصبية..."(٩).

وعليه فإن النظرة الخلدونية في رفض أدب النصيحة السلطانية أو حتى شورى الحاكم، متسقة مع نظريته التي ترى أن للدول أعماراً كما للإنسان، و"أن الهرم إذا نزل بالدولة فإنه لا يرتفع"، كأنه حتم مقضي لا تنفع معه حيلة أو شفاء. خلافاً لما سعت الآداب السلطانية لتحقيقه –أي جلب الشفاء أو امتناع الهرم من النزول. هذا التناقض بين الأدباء السلطانيين وابن خلدون يجعلهم في خانة اتفاق مع الأديب السلطاني الأوروبي مكيافيللي، الذي وظَّف قدراته وخبراته ووضعها بين يدي (لورينزو العظيم) لأجل أن يتجنب سيرة الأمراء الفاشلين من الذين فقدوا سلطانهم بسبب الضعف أو قلة الحيلة. وعلى الرغم من أن الأديب السلطاني الأوروبي مكيافيللي لا يرى للأخلاق سلطاناً على تصرفات الأمير الذي يسعى للنجاح في ملكه، فإن الأديب السلطاني العربي تسيطر عليه نزعة دمجهما. هذا (الاختلاف الجوهري) لا ينفي (التشابه الشكلي) بينهما في مقابل ابن خلدون الذي يتحفظ عنهما بنفس المسافة.

انظر كيف يختتم مكيافيللي مؤلفه وهو يُثمّنُ وصاياه وجدواها:

"... وإذا تطلعتم فاتبعتم ما في هذا الكتاب فستدركون أن رغبتي العارمة تقوم في أن أراكم تصلون إلى تلك العظمة التي تؤهلكم لها مواهبكم الشخصية وسعد طالعكم...."(١٠).

وثمة اتفاق آخر بين الأخير والأدباء السلطانيين يتمثل في الموقف من العامة أو الناس أو الرعية. إن رأي مكيافيللي ينطلق من موقف فلسفي مفاده أن الناس بطبيعتهم أشرار وخبثاء "ناكرو جميل، متقلّبون، مراؤون ميّالون

٩. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م ص ١٧٧.

١٠. مكيافيللي، الأمير، ترجمة خيري حماد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٩٠، ص ٥٣.

إلى تجنب الأخطار، شديدو الطمع، وهم إلى جانبك طالما أنك تفيدهم".. وهذا الموقف قد عززه من بعد ذلك توماس هوبز في القرن السابع عشر. وربما كان مكيافيللي متسقاً في ذلك مع الإرث الثقافي الروماني بمرجعيته اليونانية التي تتميز فيها الحياة الاجتماعية بطبقية حادة. حتى أن الذين يحق لهم المشاركة السياسية لا بد أن يكونوا من الأحرار من غير العبيد، الذكور من دون النساء، المواطنين من غير الغرباء، الراشدين من دون الأطفال. والجدير بالملاحظة أن موقف مكيافيللي من العامة وطبائعهم ليس بعيداً عن نظرة الأدباء السلطانيين إلى الرعية والتي صوروها باحتقار شديد ووصفوها بكل النقائص، يظهر ذلك من جملة المسميات المترادفات (الدهماء... الغوغاء... العوام... الرعاع). مع ذلك فهي التي منها يتكون الجند، وتدفع المال، وتقيم العمران. والنتيجة أنه بفضل ذلك كله –وليس غيره– يستقر السلطان. وهي –أي الرعية– في حاجة دائمة إلى وصاية ورعاية وأمان وأبوية ورعاية السلطان. وهي من بعد ذلك محل الترغيب والترهيب كآليات في إحسان القيادة من طرف السلطان وسياسة الرعية. هذه ربما جملة الصورة التي رسمها (السلطانيون) في أدبياتهم وهم يعالجون النصيحة إلى الأمير والسلطان... ولكن ما هي مرجعية هذه الصورة؟، وإلام تستند؟، وما هو موقعها من صورة الرعية على العهد النبوي والخلافة الراشدة؟. هل الرعية التي يصورونها السلطانيون بهذه الصفات المستحقرة يمكن أن تكون من الأهلية ما يجعلها طرفاً في عقد البيعة الشرعية التي هي العهد المُؤَسِس للسلطة السياسية بين الأمة وراعيها؟. انظر إلى كلمات الخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي اللّه عنه وهو يخاطب المجتمع المدني الذي بايعه على الخلافة:

"أما بعد، فقد وُلِّيتُ عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني. أطيعوني ما أطعت اللّه ورسوله، فإن عصيت اللّه ورسوله فلا طاعة لي عليكم"[١١].

هل الرعية التي خاطبها الخليفة الأول لا تمت بصلة إلى مفهوم الرعية في الأدب السلطاني الذي وصفها بالأوصاف المذكورة؟. وهل تستطيع مثل هذه الرعية أن تُسائل الخليفة عمر –رضي اللّه عنه– عن ثوب كان يرتديه فيه زيادة عن ما تم توزيعه بينهم فاضطر إلى بيان أن الزيادة مصدرها نصيب ابنه عبد اللّه في القصة المشهورة؟. أو أن تُراجع الخليفة عمر امرأة في منبرٍ عام (المسجد) في مسألة من المسائل؟.. أن تتماثل مع الصورة التي ابتدعها السلطانيون لرعية هي أشبه بقطيع مفتقر إلى الراعي. وهذا ربما يُعَزز ما أورده البعض عن المرجعية الفارسية وغيرها المترجمة إلى العربية لهذه الآداب ومنها (التبر المسبوك) للغزالي، الذي ذكر في مقدمته أنه استجاب لطلب من سألوه أن يترجم إليهم الكتاب من الفارسية إلى العربية ويقول "... وامتثلت لذلك ونقلته على ترتيبه وصورته ولم أُغير شيئاً

١١. انظر في ذلك: حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٥م، ص ١٧٠.

من وضع الكتاب"[١٢].

السلطة السياسية لدى ابن خلدون:

سبق أن ذكرنا أن (المقدمة) هي موسوعة علمية لجملة واسعة من العلوم على الرغم من أنها اشتهرت عند العلماء بأنها عمل تاريخي، أو كما أراد لها صاحبها. فقد وصفها أرنولد توينبي أحد أشهر مؤرخي القرن العشرين الغربيين بقوله:

" A philosophy of history which is undoubtedly the greatest work of kind that has yet ever been created by any mind in any time or place..." [١٣]

وقد وصفته دائرة المعارف البريطانية بأنه المؤرخ العربي الذي نظريته في فلسفة التاريخ غير مرتبطة بالدين بقولها " ... The greatest Arab historian، who developed one of the earliest non- religious philosophies of history ... ".[١٤]

وقد كُتبت عشرات الكتب حول (المقدمة) رصد منها د.علي عبد الواحد وافي وحده ٦٦ مؤلفاً باللغة العربية وأكثر من ٦ مؤلفات بلغات أخرى تشمل الإنجليزية والفرنسية والإيطالية وعدداً من رسائل الدكتوراة والماجستير، أبرزها رسالة د.طه حسين باللغة الفرنسية (الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون)، ورسالة د.محمد عابد الجابري (العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي) [١٥]. إن صِيْت (المقدمة) وشهرتها قد طَبّقت الآفاق، ولا أكاد أعلم -في حدود اطلاعي- مؤلفاً لقي حظاً من الدراسة والاهتمام مثلما لقيه هذا العمل العلمي. ولست في حاجة إلى أن أذكر الظروف التي أُنجز فيها هذا العمل، فسيرة ابن خلدون مبذولة في عدد وافر من المراجع والدراسات. غير أنه من الضروري بمكان أن نشير إلى أن هذا العمل سطره المؤلف وهو في منفاه في قلعة بني سلامة في الجزائر أواخر القرن الرابع عشر الميلادي ١٣٧٥م، فهو إن جاز لي أسميه من أدب المنافي. وليس مصادفة بالطبع أن ينجز مكيافيللي بعد حوالي قرن ونصف من الزمان على الضفة الشمالية للمتوسط كتابه (الأمير) في منفاه خارج فلورنسا بإيطاليا أوائل القرن السادس عشر الميلادي ١٥١٣م.

أراد ابن خلدون أن يجعل لنفسه منهجاً في التعامل مع التاريخ يختلف عن ما كان عليه سابقوه، لا سيما ابن إسحق، الطبري، المسعودي، الطرطوشي، الذين أخذ عليهم تشيّعهم للآراء والمذاهب مع عدم المقدرة على فحص صحة الوقائع والأخبار عند روايتها. فهو قد استخدم الاستقراء منهجاً في التعامل مع التاريخ. ويذهب في ذلك د.محمد المجذوب إلى أنه -أي ابن خلدون- فعل بالتاريخ فعل أرسطو بالمنطق [١٦]. فقد كان معنياً بتفسير الحدث التاريخي وظروفه وملابسته أكثر من عنايته بما يجب أن يكون، فهو

١٢. عز الدين مصدر سابق، ص ٩٣.

١٣. دائرة المعارف البريطانية Encyclopedia Britanica، micropedia، 5th edition 1994، Volume 6، pp 222.

١٤. المصدر السابق.

١٥. عبد الرحمن بن خلدون، مصدر سابق، ص ٢٧٠.

١٦. محمد مجذوب محمد صالح، أصول الاجتماع الإنساني في المفهوم الإسلامي، مركز التنوير المعرفي، الخرطوم، ٢٠٠٥م ص٣٠٧. أما حول منهج ابن خلدون في التاريخ فانظر: عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٩٩٦م، ص ٥١.

بذلك أقرب إلى الواقعية منه إلى أي شيء آخر. وقد بنى –وفق هذا المنهج– نظريته حول (أطوار الدولة) قاصداً بها المراحل التي تمر بها الدول منذ قيامها حتى السقوط والنهاية. وهو يعرفها –أي الدولة– باعتبارها الامتداد الزماني والمكاني لحكم عصبية ما، فهي إما "دولة خاصة" أي حكم قبيلة واحدة، أو "دولة عامة" تتألف من عدد من الدول الخاصة. ولم يهتم ابن خلدون كثيراً بالنموذج النبوي للدولة في المدينة، أو نماذج حكومات الخلفاء الراشدين التي يعتبرها جميعاً من "خوارق العادات"، بمعنى أن التأييد والنصر الذي لازم دولة الرسول صلى الّله عليه وسلم والخلفاء جعلها خارج إطار العمران وقوانينه ومن ثم التاريخ والاجتماع. فهذا الذي ربما دفع بعدد من الدارسين الغربيين إلى وصف أعمال ابن خلدون بأنها غير دينية Non–religious. والحق –وهو من كبار فقهاء المالكية وقد وَلِي رئاسة القضاء المالكي بمصر– قد عالج قضايا فقهية مهمة في (المقدمة) مثل الخلافة والبيعة والفتيا والقضاء والحسبة، وما إلى ذلك مما يعتبره الناس من مادة السياسة الشرعية التي اشتهر بها ابن تيمية وغيره. وعليه فإن تاريخ الدولة الإسلامية الخاضع لقوانين العمران لا يبدأ بالنسبة إليه إلا بعد نهاية دولة الخلافة الراشدة أي ابتداءً من دولة بني أُميّة.

أما إذا سألنا ابن خلدون عن الكيفية التي بها تتأسس السلطة السياسية في الدولة بحسب التاريخ الذي عالجه في الإطار العربي في مرحلته الإسلامية؟، وهل البيعة هي عقد مُؤَسِس؟، أم أنها إحدى مكونات هذا التأسيس؟ الجواب الخلدوني على ذلك سيحمل مفهوم السلطة وطبيعتها كما يراها في ذلك العهد، ذلك أنه لم ير في البيعة أنها (عقد) وإنما رآها "عهد بالطاعة"[١٧]، وهو في ذلك متسق مع نظرته إلى العصبية باعتبارها الأساس الذي تقوم عليه السلطة، وإلا فلا بيعة ولا سلطة لمن لا عصبية له. وعليه فإن السلطة تتأسس على شرعية مستمدة من عصبية قادرة على (التغلب) والملك. أما العصبية المقصودة فقد فسَّرها عدد من الدارسين آخرهم ربما د.محمد جابر الأنصاري في مؤلفه الأخير باعتبارها (الرابطة القومية)[١٨]، وهي بالطبع مؤهلة لأن تكون مُحركاً قوياً وأساسياً في تاريخ الدول والشعوب. وهنا يقترب ابن خلدون من الأدباء السلطانيين في تصوراتهم لسلطة الخليفة أو الملك وعلاقته ببقية مكونات دولته من الحاشية والرعية، وهي علاقة تحكُّم وتملّك، وهو وضع وقف أمامه ابن خلدون مفسِّراً لا ناقداً ولا ناصحاً.

أما المحور الأكثر أهمية، في النظرية الخلدونية، فقد جاء في الفصل المعنون بـ(أطوار الدولة واختلاف أحوالها)، فكأنما تحدث فيه عن أطوار الحاكم أو الأمير الذي استولى على الملك وانتزعه من أيدي الدولة السالفة وليس على كل أطوار دولة. ذلك أنه يكون في الطور الأول في قمة مجده وقوته "طور الظفر بالبغية"، في هذا الطور لا ينفرد الحاكم دون قومه الذين أوصلوه للحكم بشيء. وأنه في الطور الثاني يبدأ بعد استقرار الأمور إليه

١٧. عبد الرحمن بن خلدون، مصدر سابق، ص ٥٨٩.
١٨. محمد جابر الأنصاري، لقاء التاريخ بالعصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٧م.

الاستبداد على قومه والتخلص منهم واصطناع الموالي والأعوان. وأنه في الطور الثالث وهو في مرحلة الفراغ والدعة يقطف ثمرات الملك ويظهر الأبهة والقوة. وأنه في الطور الرابع، وهو طور القنوع والمسالمة وهو طور الجمود على ما تم وحذو آثار الماضين من سلفه. أما الطور الخامس فيصبح فيه الحاكم مبذراً ومتلفاً للأموال في الشهوات والملاذّ، فيحصل الهرم في الدولة والذي ليس معه برءٌ إلى أن تنقرض الدولة (١٩).

الملاحظة أن الأطوار هي أطوار الحاكم الفرد القائد القومي، الذي غالباً ما يستولي على الحكم وينتزعه انتزاعاً مستنداً على قوة عشيرته وعصبيته. وأن الأطوار تتشكل بحسب قرب أو بعد العشيرة عن الحاكم الفرد. فكأنما كان ابن خلدون يشير إلى نموذج الدولة العباسية التي انتزعت الملك من الأمويين وهم من بطون قريش، فظفرت وتغلبت وازدهرت ثم بَلِيت وهَرُمتْ وفق دورة حياة الدول التي رآها. كما يمكن تطبيق النموذج على دولتي الموحدين والمرابطين والدويلات الأموية في الأندلس. ولعل المفهوم المركزي في هذه المنظومة الخلدونية هو مفهوم الغلبة والانتزاع والاستفراد بالقوة في نظريته لنشأة الدول وسقوطها، ومنها يقترب ابن خلدون من السلطانيين الذين سبقوه من الذين صوروا الخليفة باعتباره ظل اللّه في الأرض، وكذلك يقترب منه مكيافيللي الذي جاء بعده بقرن من الزمان.

وإن كان ثمة ما يُقال في الحديث عن الخلدونية فإنه من الصعب مقايستها على المفاهيم السياسية المعاصرة حول السلطة وخصائصها وعلاقتها الداخلية ودينامياتها، بل الأوفق أن تقايس على مفاهيم عصرها الذي هو عهد الأمبراطوريات في القرون الوسطى، لأنها تمثل الثقافة الملهمة للعلماء والمفكرين الذين لا يملّون الحديث عن عبقرية المكان وكذلك الزمان. والأصح من ذلك هو قراءة الفكر الخلدوني على خلفية التجربة الحضارية للضفة الشرقية والجنوبية للمنطقة المتوسطية وحتى الغربية منه، أي الدولة العربية في حقبتها الإسلامية. ذلك أن ابن خلدون نفسه لم يطمح إلى أن يضع نظرية يمكن أن تطبّق على منطقة أبعد من المنطقة التي أشار إليها، ولا إلى أقوام أبعد من الذين ذكرهم من العرب والعجم والبربر.

مكيافيللي والسلطة السياسية:

نشأ نيكولاي مكيافيللي بفلورنسا –إحدى الدويلات الإيطالية منتصف القرن الخامس عشر الميلادي ١٤٦٩م– وكان ناشطاً سياسياً حيث تولى عدة مهام دبلوماسية وتنفيذية في فلورنسا، التي كانت تشكل هي وميلان والبندقية وروما البابوية ونابولي دويلات مدن تفتقد إلى الوحدة فيما بينها، ما جعلها محطاً لأنظار وأطماع القوى المجاورة لها لا سيما فرنسا وإسبانيا، وكانتا تمثلان قوتين عظميين في ذلك الوقت داخل أوروبا. وبعد سلسلة حروب خضعت شبه الجزيرة الإيطالية لهيمنة إسبانيا وقفت أمامها

١٩. عبد الرحمن بن خلدون، مصدر سابق، ص ٥٤٥.

الدويلات الضعيفة فاقدة للحيلة عاجزة عن الدفاع عن أراضيها وكرامتها ما جعل مكيافيللي يشعر بالأسى والحسرة على عجز بني جلدته عن الوقوف أمام غزو البرابرة؛ كما أسماهم. ومن رحم هذه المعاناة القومية والشخصية تولّدت في عقل هذا الفلورنسي أفكاره القومية وأشواقه إلى أمير يُخلّص بلاده من وَهْدتها وعجزها ليحقق أحلامه في وحدة قومية إيطالية تُعيد أمجاد أقوى أمبراطورية حكمت أطراف البحر المتوسط لما يزيد عن عشرة قرون. لم ينل الرجل تعليماً نظامياً مناسباً ولكنه استطاع بمثابرته أن يعلّم نفسه بنفسه، فتمكن من كتابة عدة مؤلفات أدبية ومسرحية وتاريخية وكتابه (الأمير) الذي كتبه بعد أن طُردَ من العمل السياسي بفلورنسا والذي تقلب فيه وذاق أثناءه السجن والتعذيب، حيث انتقل إلى مزرعته واتخذها منفىً عن العمل العام وعاش فيها مع أسرته حيث وجد الوقت لكتابة كتابه الأشهر (الأمير) عام ١٥١٣م والذي أهداه إلى لورينزو العظيم من أسرة مديتشي والذي ازدهرت فلورنسا في عهده حتى أصبحت المدينة التجارية الأولى، في عصر النهضة في أوروبا، زاخرةً بحركة العلماء والفلكيين والفنانين من أمثال ليورنادو دافنشي وغيره، في الوقت الذي كان فيه الجغرافي باولو توسكاني يُطوّر خريطةً جديدةً للكرة الأرضية. فلا غرو إذن أن يخرج هذا الفلورنسي من رحم هذا الجو المفعم بالتجارب الشخصية الناجحة والمريرة والقومية وخبرات الهزائم الوطنية التي لم تحجب إبداعات العلماء واكتشافاتهم. وقد اختزن في ذاكرته مرارة الشعور بعجز أبناء الأمبراطورية الرومانية الذين تمكنوا في يوم من الأيام من السيطرة على العالم المتمدن، عجزهم عن استعادة هذا المجد التليد، ما دفعه إلى وصف الإسبان بـ(البرابرة)، لا يخفي في ذلك نبرة عنصرية مستبطنة كردة فعل على العار الذي لحق بهم كطليان وأصحاب شرف قديم على الشعوب الأوروبية.

أخلاق السلطة لدى مكيافيللي:

قدم الرجل في كتابه الشهير خلاصة تجاربه العملية في عالم السياسة في العقود التي تولى فيها مهامَّ تنفيذية جعلته قريباً من البلاط الفلورنسي وكذا الروماني والفرنسي. وقد سطر هذه الخلاصات في لحظة يأس وهو مُبْعَد عن العمل السياسي وبريق السلطان وامتيازات المستشارية. سطر هذه الخلاصات والتي اعتبرها أغلى ما يملك ملخصاً فيها ما شاهده وعاصره واطلع عليه وتأثر به وأُعْجِبَ به من سير الأباطرة والملوك الأقوياء الفاتحين، وختم كتابه بفصل اعتبره بعض المحققين ليس من أصل الكتاب وهو الفصل السادس عشر المفعم باللغة الكاريزمية والشاعرية من نوع الخطب السياسية التي قصد منها إلهاب الحماس والمشاعر وحشدها من أجل تحرير إيطاليا من البرابرة ومنها:

"فإن من الضروري في الوقت الحاضر للاعتراف بقوة عبقري إيطالي أن

تكون إيطاليا على ما هي عليه من أوضاع راهنة، وأن يكون أهلها مستعبدين أكثر من اليهود، ومضطهدين أكثر من الفرس، وممزقين أكثر من اليونانيين، لا زعيم لهم ولا نظام، مغلوبين على أمرهم، مسلوبة أموالهم، ممزقين وأذلاء، وأن تكون بلادهم قد احتملت الدمار من كل شكل ونوع"[٢٠].

السلطان فإن التركيز الأشد عنده هو الإجابة على التساؤل حول الكيفية التي بها يتمكن الأمير من المحافظة على ملكه بعد أن اغتصبه بالقوة وغلب منافسيه عليه. وخلافاً لصاحب (المقدمة) فإن مؤلف (الأمير) مهتمٌ بما ينبغي عمله لتحقيق هذه الغاية، وذلك بالطبع تجاوباً مع ما كان يجري في إيطاليا مما رآه وعاشه من سقوط الأباطرة بعد اعتلائهم العروش. وعليه فإن استدامة الملك والسلطان هما شعارا صاحب (الأمير) وهو يكتبه. وهو لا يلتمس في ذلك عون المناصرين أو المؤيدين للسلطان من عامة الناس الذين يعتبرهم بطبيعتهم خبثاء وأنانيين "وهم معك ما دمت مفيداً لهم..."، إنما نصيحته الذهبية للأمير هي في اتخاذه جيشاً وطنياً قوياً وليس من المرتزقة، كما كانت تفعل الدويلات الإيطالية. ولذلك شدّد على طبقة الجند وأسهب في وصاياه للأمير في الكيفية التي بها يعامل أعوانه ورجال بلاطه، وألاّ يترك لأحد منهم مجالاً لتقديم مشورة له أو نصيحة إلا عندما يطلب هو ذلك. ولأن له نظرة خاصة نحو أخلاق السلطة التي يراها شيئاً مختلفاً عن الأخلاق بمعنى الفضائل الإنسانية، والتي أسهبت الديانة المسيحية في التبشير بها، فهو لم يكن من المؤمنين المتحمسين للمسيحية نفسها ولذلك حظرت روما البابوية تداول كتبه في مرحلة من المراحل.

واقتراباً من قضية أخلاق السلطة هذه هل يمكن أن نسأل كاتب (الأمير) عن الكيفية التي بها تتأسس السلطة السياسية ابتداءً؟، غير أننا نلمح رغبته في إعادة صياغة السؤال على الوجه التالي وهو: كيف السبيل إلى الوصول إلى مرتبة الإمارة أولاً؟ لأن الكيفية والسبيل سيحددان الاتجاهات الداخلية للإمارة ومسيرة بنائها الذاتي، مما يستدعي الحديث عن أخلاقيات هذا البناء السلطوي. وهي القضية الجوهرية التي استحوذت على انتباه الجميع حول الرجل، الذي ذهب إلى أن الأخلاق الفاضلة؛ الكرم والسخاء، والوفاء بالعهد والإيمان، هي خصال ينبغي أن يبدو الأمير وكأنه متصف بها وإن لم يكن هو كذلك، طالما أن ذلك في مصلحة دولته. ذلك أنه كان يقول إنه:

"ما دامت الطبيعة على ما هي عليه، فإنه لا يمكن أن تتوفر هذه الصفات جميعاً في الأمير، أي لا يمكن أن يظهرها في وقت واحد. وعلى الأمير ألا يخشى اللوم على الرذائل اللازمة للمحافظة على الدولة".[٢١]

وكأنه أراد معالجة هذه القضية من واقع طبيعة النفس البشرية كما (هي) وليس كما (ينبغي أن تكون)، على الرغم من أن مدار الحديث في الكتاب كله هو (ما ينبغي أن يكون عليه الحال). وكأنه هنا يقترب من صاحب (المقدمة) الذي لا ينشغل البتة (بما ينبغي أن يكون عليه الحال) من واقع استمساكه

٢٠. مكيافيللي، ترجمة حماد خيري، مصدر سابق، ص ١٩٦.

21. Machiavelli، Ob. Cit. pp.92

بحتمية تاريخية تحكم دورات وأحوال الدول بأعمار زمنية تماثل أعمار بني البشر.

ويتمادى الرجل في نظرته لأخلاق السلطة حينما يطلب من (الأمير) التعلم من سلوك الإنسان والحيوان معاً. وبما أن الرجل -مكيافيللي- ذو ثقافة ونزعة عسكرية وقتالية فهو دائم التفكير في الأعداء وأنجع السبل للتعامل معهم إن لم يتيسر القضاء عليهم. فنظر إلى سلوك أقوى الحيوانات في الغابة وهو الأسد، وأشدها قدرة على المراوغة والمناورة وهو الثعلب، محللاً نقاط القوة والضعف في كلتا الحالتين. بينما لا تتمكن قوة الأسد المادية من أن تتفادى نصب شباك الصائدين له، حيث لا تجدي القوة المادية، فإن حيلة الثعلب وذكاءه لن يسعفاه في دفع قوة الذئاب المادية. وعليه فإن أنجع السبل إذن هي الجمع بين أفضل الخصلتين، بالتالي على الأمير التعامل بالقوة المادية والشدة في المواقع التي لا تنفع فيها الحيلة والذكاء، والعكس صحيح. بمعنى أن الأمير ينبغي أن يكون كالثعلب والأسد، في آن واحد، حتى يتمكن من أن يُحّسِن سياسة دولته وأن يحافظ على ملكه [٢٢].

لعل هذه هي المحاور الأشد حساسية في هذا الكتاب والتي بموجبها صارت المكيافيللية وصفاً للبراجماتية والانتهازية، وما إليها من الأوصاف. بالطبع يمكن أن يفهم الإنسان الظرف المكاني والزماني الذي أطلق فيه الرجل هذا الحديث. ولكن الذي ينظر إلى أخلاق السلطان عبر الدهور يكاد يلمح طرفاً مما يقول به الرجل. وذلك لأن الذي يتولى السلطة تنمو لديه غريزة قوية جداً للاستمساك بها، وهي غريزة من القوة بحيث إنها لا بد أن تُشْبَع مهما كلّف ذلك التكاليف. وحيث إن صاحبها سيكون على استعداد للتضحية بكل نفيس وغال لديه في سبيلها، ولحظتها ستكون المبادىء والأخلاق والروابط الاجتماعية؛ الأبوة والبنوّة ورفقة النضال،...إلخ، مما يمكن ويسهل تجاوزه، كما عبر عن ذلك ابن خلدون في معالجته للطور الثاني من أطوار تطور الدولة، حيث سيتمكن الحاكم من توطيد سلطانه ويبدأ من ثَّم تعزيز هذا التمكن بالتخلص من رفقاء دربه الذين أوصلوه إلى سدة الحكم. بالطبع عبارات ابن خلدون لا تخلو من غلظة، وفي الحقيقة قسوة تكشف عن حقيقة أوردها مكيافيللي عارية كما لم يفعل أحد من قبل. والذي تقول به هذه الورقة هو أن الأخير صوّر الواقع (كما هو) بين يدي رغبته في أن يحيط الأمير المخلّص (بما ينبغي أن يكون). وليس غريباً من ثم أن يحتفل بنيتو موسوليني به، الذي تفصله عن مكيافيللي أربعة قرون، وهو الذي أوجد إيطاليا التي ندب حظها الأخير دولة موحدة.

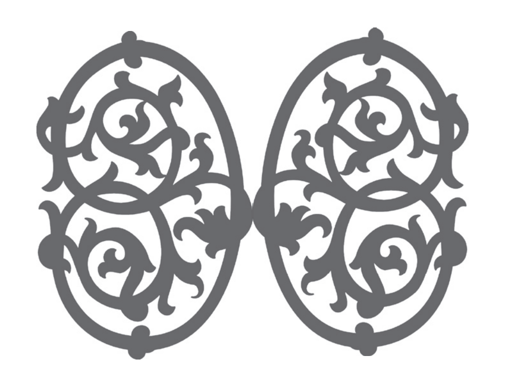
الخلاصات:

● نظرت الورقة إلى منطقة (بحر الروم) باعتبارها منطقة (جذب حضاري)، لكونها تعرضت لتجربة تاريخية للحضارات الإغريقية والهلنستية

٢٢. المصدر السابق، ص٩٩.

والرومانية والإسلامية على التوالي، ما جعل هذه المكونات حاضرة في ماضي وحاضر هذه المنطقة على الرغم من التمايز الكبير الذي شهده التطور التاريخي اللاحق للمنطقة إلى أكثر من حزام حضاري.

- ناقشت الورقة قضايا السلطة السياسية من خلال نصّين يرجعان إلى القرن الرابع عشر (المقدمة) لابن خلدون والقرن الخامس عشر (الأمير) لمكيافيللي في محاولة لفحص المفاهيم التي يقدمانها في هذه القضية التي ما زال انشغال الفكر الإنساني بها بارزاً.
- استنطقت الورقة النصين للإجابة على السؤال المركزي حول الكيفية التي بها تتأسس السلطة السياسية ومن ثم العلاقة التي ستنشأ جراء هذا التأسيس. فعلى الرغم من اختلاف المناهج والبيئات، فإن الاستيلاء على السلطة بالقوة والتغلب كانت هي الإجابة العابرة خلال الجزء الأعظم من هذه النصوص.
- إن سلطان الأخلاق على (الأمير) هو مما يستدعي التمييز بين الأخلاق بمعناها التقليدي من حيث هي القيم الفاضلة والنبيلة وبين أخلاق السلطة أو الدولة وهي القضية التي أسس لها مكيافيللي. أما التمييز بين هذين المستويين من الأخلاق فهو الذي تشهد عليه سير الأباطرة والملوك والأمراء منذ زمن طويل إلا من بعض الاستثناءات القليلة في التاريخ.
- إن (المقدمة) و(الأمير) يؤسسان السلطة السياسية على مبدأ القوة (باعتبار ما كان) عند الأول، و(باعتبار ما ينبغي أن يكون) عند الثاني.



الأخلاق وأثرها على المجتمع من المنظور الإسلامي

* د. إياد فوزي حمدان

* أستاذ مشارك – معهد العلوم والبحوث الإسلامية جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا

المقدمة:

تتناول هذه الدراسة موضوعاً مهماً هو الأخلاق وأثرها على المجتمع، فهي تؤكد أن الغاية من الرسالة المحمدية هي تدعيم الفضائل وإنارة آفاق الكمال حتى يسعى إليها الناس على بصيرة. والدراسة تبين كذلك أن المناقب الخلقية من شأنها حماية المجتمع وصونه والإعلاء من شأنه.

وكذلك تبين علاقة العبادات بالأخلاق الصحيحة، ودور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الارتقاء بأخلاق المجتمع وآدابه، وكذلك أثر كل من الحياء والعفة على المجتمع. كما تبين الدراسة أثر التكافل الاجتماعي وإسداء المعروف على المجتمع، وكذلك أثر التناصر بين المسلمين في التأليف بينهم وتقوية صفوفهم وإعلاء شرعتهم. وكذلك تركز الدراسة على توضيح أثر الشقاق والاختلاف على الأمة وضرورة إصلاح ذات البين. إن الإنسان مدني بطبعه، وليس هناك خلاف في أن الاجتماع الإنساني ضرورة "فكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال الإنسان مدني بالطبع"[١].

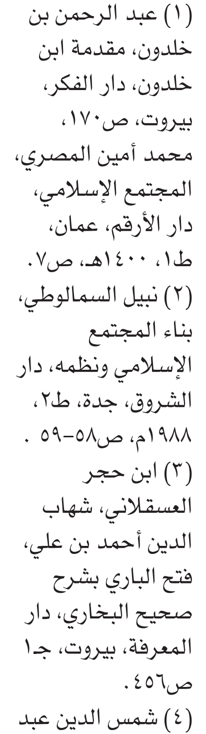
فإذا اجتمعوا لا بد من وجود نظام يحكمهم وسلطة تسيرهم، فذلك من الأركان التي يقوم عليها أي مجتمع، وصلاح الأصول التي يقوم عليها النظام الاجتماعي يستتبع صلاح ذلك النظام، ومن ثم صلاح المجتمع والعكس بالعكس، ومن هنا كان النظام الاجتماعي الذي قدره الإسلام هو خير باعث على صلاح المجتمع: إذ هو مجموعة من السلوك والعلاقات والتفاعلات والأفكار والمفاهيم والجزاءات المستمدة من الشرع الهادفة إلى إشباع حاجات أبناء المجتمع والقائمة على أساس العقيدة[٢].

وتمخض عن اتخاذ العقيدة آصرة للتجمع بروز مناقب خلقية تحوطه بالرعاية والعناية.

والأخلاق هي أوصاف الإنسان التي يعامل بها غيره، وهي محمودة ومذمومة[٣]، وهي تمثل الصورة الباطنة للإنسان، كخلقته الظاهرة[٤].

وقد حدد رسول الإسلام صلى اللّه عليه وسلم الغاية الأولى من بعثته، والمنهاج المبين في دعوته بقوله "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[٥].

يقول ابن قيم الجوزية: إن حسن الخلق هو الدين كله، وهو حقائق الإيمان وشرائع الإسلام[٦]. وقد بين النبي صلى اللّه عليه وسلم مكانة الأخلاق في الإسلام بقوله "إن المؤمن ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم"[٧]، وقال صلى اللّه عليه وسلم مبيناً الرابطة القوية بين الإيمان والأخلاق "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً"[٨].

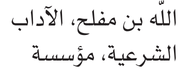


(١) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، ص١٧٠، محمد أمين المصري، المجتمع الإسلامي، دار الأرقم، عمان، ط١، ١٤٠٠هـ، ص٧.

(٢) نبيل السمالوطي، بناء المجتمع الإسلامي ونظمه، دار الشروق، جدة، ط٢، ١٩٨٨م، ص٥٨-٥٩ .

(٣) ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، جـ١ ص٤٥٦.

(٤) شمس الدين عبد اللّه بن مفلح، الآداب الشرعية، مؤسسة



أثر العبادات على الأخلاق:

إنّ الطريق الذي اختطه الإسلام لتكوين مجتمع فاضل يتمثل في العبادات، فالفرائض والعبادات في الإسلام من غاياتها أن يحيا المرء بأخلاق صحيحة، والقرآن الكريم والسنة المطهرة، يكشفان -بوضوح- عن هذه الحقائق، فالصلاة الواجبة عندما أمر اللّه بها أبان الحكمة من إقامتها فقال: "وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ"(٩)، فالابتعاد عن الرذائل والتطهر من سوء القول وسوء العمل، هو من غايات الصلاة.

والزكاة المفروضة ليست ضريبة تؤخذ من الجيوب، بل هي -أولاً- غرس لمشاعر الحنان والرأفة وتوطيد لعلاقات التعارف والإلفة بين أفراد المجتمع(١٠). وقد نص القرآن على الغاية من إخراج الزكاة بقوله "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا"(١١)، فتنظيف النفس من أدران النقص والتسامي بالمجتمع إلى مستوى أنبل هو الحكمة الأولى.

ومن أجل ذلك وسّع النبي صلى اللّه عليه وسلم في دلالة كلمة الصدقة التي ينبغي أن يبذلها المسلم فقال: "تبسمك في وجه أخيك صدقة، وأمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر صدقة... وإماطتك الأذى والشوك والعظم عن الطريق لك صدقة..."(١٢).

وكذلك شرع الإسلام الصوم، فلم ينظر إليه على أنه حرمان مؤقت من بعض الأطعمة والأشربة، بل اعتبره خطوة إلى حرمان النفس دائماً من شهواتها المحظورة ونزواتها المنكورة (١٣). وإقراراً لهذا المعنى قال الرسول صلى اللّه عليه وسلم: "من لم يدع قول الزور والعمل به، فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه"(١٤).

والقرآن الكريم يذكر ثمرة الصوم بقوله "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ"(١٥).

وكذلك فإن الحج والسفر إلى البقاع المقدسة ليس رحلة مجردة عن المعاني الخلقية، إذ يقول اللّه تعالى: "الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللّهُ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ"(١٦).

إنّ الصلاة والصيام والزكاة والحج، وما أشبه هذه الطاعات من تعاليم الإسلام، عبادات متباينة في جوهرها ومظهرها، ولكنها تلتقي عند الغاية التي رسمها الرسول صلى اللّه عليه وسلم في قوله "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"(١٧). إن تلك العبادات هي مدارج الكمال المنشود، وروافد التطهر الذي يصون المجتمع ويعلي شأنه، ولهذه السجايا الكريمة التي تربط بها أو تنشأ عنها أعطيت منزلة في الإسلام.

قرطبة، القاهرة، جـ٢ ص٢٠٥.

(٥) البيهقي، أبوبكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، جـ١٠ ص١٩٢.

(٦) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م، جـ٢ ص٣١٩.

(٧) سليمان بن الأشعث أبو داود، سنن أبي داود، دار الحديث، بيروت، ط١، ١٩٦٩م، جـ٥ ص١٤٩ برقم ٤٧٩٨.

(٨) أبو داود، سنن أبي داود،جـ٥ ص٦٠ برقم ٤٦٨٢.

(٩) سورة العنكبوت، الآية (٤٥).

(١٠) محمد الغزالي، خلق المسلم، دار الدعوة، الإسكندرية، ط٣، ١٩٩٠م . ص١٢.

(١١) سورة التوبة، الآية (١٠٣).

(١٢) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، جـ٢ ص٢٤٩ رقم ٢٩٨٩.

(١٣) محمد الغزالي، خلق المسلم،ص١٢.

(١٤) الإمام أحمد، أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، جـ٤ ص٢٢٢.

(١٥) سورة البقرة، الآية (١٣٨).

(١٦) سورة البقرة، الآية (١٩٧).

(١٧) سبق تخريجه.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

جعل الإسلام من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيلاً لتثبيت معاني الخير وبذر بذور الصلاح في الأمة، والمعروف هو ما عُرف حسنه شرعاً وعقلاً[١٨]، أما المنكر فهو ضد المعروف وهو ما عُرف قبحه نقلاً وعقلاً[١٩]. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مناط خيرية الأمة حيث يقول اللّه تعالى: "كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّه"[٢٠].

فالأمة الإسلامية في القرآن تعد خير أمة أخرجت للناس إذا تمسكت بهذا المبدأ الذي من شأنه أن يفرز مجتمعاً فاضلاً فيذهب عنها الشر، بل يخل مجتمعها ويخمد ذكرها إذا تخلت عن هذه الفريضة، لذا قال عز وجل: "وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"[٢١] فعلق الفلاح على فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذلك أن هذه الفريضة "من أعظم واجبات الشريعة المطهرة وأصل عظيم من أصولها"[٢٢]، وإذا "أهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة... وفشت الضلالة وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد وخربت البلاد وهلك العباد"[٢٣].

وعلى هذا فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تنعقد بنواصيه النجاة في الدنيا والآخرة، أما في الدنيا فحسبك قوله صلى اللّه عليه وسلم "والذي نفسي بيده لتأمرنّ بالمعروف ولتنهونّ عن المنكر أو ليوشكنّ اللّه أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم"[٢٤].

أما الجزاء في الآخرة، فقد بشر به ما رواه أبو كثير السحيمي عن أبيه قال: "سألت أبا ذر قلت: دلني على عمل إذا عمل العبد به دخل الجنة، قال: سألت عن ذلك رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، قال: تؤمن باللّه واليوم الآخر، قلت يا رسول اللّه: إن مع الإيمان عملاً؟ قال: يرضخ -يعطي عطية قليلة- مما رزقه اللّه، قلت: يا رسول اللّه أرأيت إن كان فقيراً لا يجد ما يرضخ به؟ قال: يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر.... قال: ما من مسلم يفعل خصلة من هؤلاء إلا أخذت بيده حتى يدخل الجنة"[٢٥].

وما ذاك الجزاء الخير إلا لأن القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يكوِّن المجتمع الفاضل الذي تبرز فيه الآداب والفضائل والأخلاق والشمائل الحسنة والمكرمات وهي من صفات المؤمنين والمؤمنات، وتختفي فيه الرذائل والمنكرات التي هي صفات المنافقين والمنافقات، ويتربى الضمير العفيف والوجدان اليقظ، قال تعالى: "الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّن بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُواْ اللّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"[٢٦]، وقال جل شأنه: "وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"[٢٧].

وكذلك فإنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يبعث في المجتمع الإحساس

(١٨) الأصفهاني، الحسين بن مفضل، المفردات، (مادة: عرف)، ص٣٣١. عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مركز صالح الثقافي، السعودية، ١٩٩٢م، جـ١ ص١٩٤.

(١٩) الأصفهاني، المفردات، (مادة: نكر)، ص٥٠٥. تفسير السعدي، جـ١ ص١٩٤.

(٢٠) سورة آل عمران، الآية (١١٠).

(٢١) سورة آل عمران، الآية (١٠٤).

(٢٢) الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٩، جـ١ ص٤٦٩.

(٢٣) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار القلم، بيروت، ط٣ بدون تاريخ، جـ٣ ص٣٠٦.

(٢٤) الترمذي، محمد بن عيسى، صحيح الترمذي، كتاب الفتن، جـ٢ ص٢٣٣ رقم ١٧٦٢.

(٢٥) الحاكم، أبو عبد اللّه محمد بن محمد، المستدرك على الصحيحين، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، جـ١ ص٦٣.

(٢٦) سورة التوبة، الآية (٦٧).

(٢٧) سورة التوبة، الآية (٧١).

معاني الأخوة، ويثير الشعور بالتكافل والتعاون على البر والتقوى ورعاية المسلمين بعضهم لبعض، وقد قال سفيان الثوري: "إذا أمرت بالمعروف شددت ظهر المؤمن، وإذا نهيت عن المنكر أرغمت أنف المنافق"[٢٨].

ويؤكد سيد قطبٍ أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو سمة المجتمع الفاضل الخيّر قائلاً: "إن سمة المجتمع الخير الفاضل الحي القوي المتماسك أن يسود فيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... أن يوجد فيه من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وأن يوجد فيه من يستمع إلى المعروف والنهي عن المنكر، وأن يكون عرف المجتمع من القوة بحيث لا يجرؤ المنحرفون فيه على التنكر لهذا الأمر والنهي، ولا على إيذاء الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر"[٢٩].

أما إذا ترك المجتمع العمل بهذه الفريضة فإنه هالك لا محالة، وذلك من جهتين: الأولى أن المعاصي التي تظهر ولا تنكر سبب للعقوبات والمصائب[٣٠]. والثانية: أن السكوت ذاته يعد معصية يستحق صاحبها العقوبة[٣١]. والآثار التي تدل على إنزال العقوبة على التاركين لهذه الفريضة كثيرة، منها قوله صلى الله عليه وسلم: "ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي ثم يقدرون أن يغيروا ولا يغيرون إلا يوشك أن يعمهم الله بعقاب"[٣٢].

ولما قالت أم المؤمنين زينب رضي الله عنها: "أنهلك وفينا الصالحون"؟ قال النبي صلى الله عليه وسلم: "نعم إذا كثر الخبث"[٣٣]. والعقوبات تتنوع وتقع بصور مختلفة، فمنها ما يكون بالتدمير بالزلازل أو الفيضانات أو نقص الأنفس من جراء الحروب أو الأوبئة ونقص الثمرات، ومنها ما يكون بالريح، أو بتولي أهل الشر وتسلطهم على رقاب المسلمين[٣٤].

والإسلام لا يحمِّل المجتمع إلا ما يستطيع، فقد رتب صلى الله عليه وسلم مسؤولية التناصح بمراتب حسب القدرة والاستطاعة؛ قال صلى الله عليه وسلم: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فمن لم يستطع فبلسانه، فمن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[٣٥].

والمسؤولية الاجتماعية ليست فقط إزالة المنكر، بل بالسعي في إزالة أسبابه من خلال مد يد العون للفقير لسد حاجته، حتى لا تسول له نفسه من خلال الانحرافات السلوكية إشباع حاجاته بالسرقة والغش، ونحو ذلك. فلقد أمر الله تعالى بالإنفاق في آيات كثيرة منها قوله تعالى: "لَن تَنَالُواْ الْبِرَّ حَتَّى تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فَإِنَّ اللّهَ بِهِ عَلِيمٌ"[٣٦].

الحيـــاء:

لتكوين مجتمع فاضل حث الإسلام على الحياء، وجعل هذا الخلق السامي أبرز ما يتميز به الإسلام من فضائل، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن لكل دين خلقاً، وخلق الإسلام الحياء"[٣٧].

وقد عدَّ النبي صلى الله عليه وسلم الحياء خيراً محضاً على صاحبه وعلى

(٢٨) أحمد بن محمد بن هارون الخلال، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ، ص٤٦.
(٢٩) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط١٧، ١٩٩٢، جـ٦ ص٢٢٢.
(٣٠) ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، الفتاوي الكبرى، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ، جـ٢٨ ص١٣٨.
(٣١) السعدي، تفسير السعدي، جـ٢ ص١٥٥.
(٣٢) ابن ماجة، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، كتاب الفتن، جـ٥ ص١٣٢٧ برقم ٤٠٠٥.
(٣٣) ابن حجر، فتح الباري، شرح صحيح البخاري، كتاب المناقب، جـ٦ ص٦١١ رقم ٣٥٩٨.
(٣٤) خالد بن عثمان السبت، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المنتدى الإسلامي، لندن، ط١، ١٩٩٥م، ص٩٠.
(٣٥) مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، جـ١ ص٩٩ برقم ٧٨. ولمزيد من التفصيل عن هذه المراتب انظر: الغزالي، الإحياء، جـ٢ ص٣٥٦ وما بعدها، وكذلك ابن تيمية، مجموع الفتاوي، جـ٢٨ ص١٢٧.
(٣٦) سورة آل عمران، الآية (٩٢).
(٣٧) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب الزهد، جـ٢ ص٤٠٦ برقم ٣٣٧٠.

المجتمع الذي يعيش فيه، فقد قال صلى اللّه عليه وسلم: "الحياء لا يأتي إلا بخير"[٣٨]، وقال صلى اللّه عليه وسلم: "إن مما أدركه الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستح فاصنع ما تشاء"[٣٩]، أي إن الحياء هو القيد الخلقي النفسي المانع، الذي إذا انحل انحل معه الخلق، وكان الانطلاق الهادم، إذ تنطلق الغرائز الإنسانية معلنة شرها، لا يستتر فيها ما ينبغي استتاره، بل تظهر كل آثارها، في حين إذا ساد الحياء انضبطت النفوس بضوابط اللياقة الاجتماعية والقيود الخلقية، واستتر فيه الشر.

ولما كان للحياء كل هذه الآثار والميزات عده النبي صلى اللّه عليه وسلم من شُعب الإيمان إذ قال: "والحياء شعبة من الإيمان"[٤٠].

إنّ المسلم الصادق التقي حيّي لا يصدر عنه فعل قبيح يؤذي الناس، ولا يقصر في حق أحد ذي حق، ذلك أن خلق الحياء فيه يعصمه عن ذلك كله، لا حياء من الناس فحسب إنما حياءً من اللّه تعالى وتحرجاً أن يُلبس إيمانه بظلم، إذ الحياء شعبة من شعب الإيمان، وهذا أرقى ما وصل إليه الإنسان من تخلق بالحياء.

إنّ ربط البواعث الخلقية بالإيمان باللّه واليوم الآخر، يميز المسلم عن غيره بالإخلاص العميق في الأخلاق التي يتصف بها، وبثبات هذه الأخلاق وديمومتها فيه، مهما تقلبت الأيام به وتغيرت الأحوال، ذلك أنها صادرة عن وجدان حي مرهف يستحيي من مقارفة الخيانة، وحياؤه من اللّه المطّلع على الخبيء من أسراره، قبل حيائه من الناس المطلعين على الظاهر من أخباره، وهذا الحياء من اللّه هو مفرق الطريقين بين أخلاق المسلم وأخلاق غير المسلم [٤١].

والفرد في المجتمع الإسلامي ستِّير حيّي مترفع عن الصغائر والدنايا، له من خلقه الرصين الذي رباه عليه الإسلام ما يصرفه عن الخوض في أعراض الناس، ويصون لسانه عن المجاهرة بالمعصية سواء أكانت منه أم من غيره.

فقد حرص الشارع ألا يظهر في المجتمع إلا الفضائل، وتستتر فيه الجرائم، فلا تكشف أستار الجرائم أمام الناس، وقد تكون العقوبات علنية، ولكن الجريمة يجب ألا يعلم أمرها إلا مع عقوبتها، لأن إعلانها مجردة عن عقوبتها يفسد الجو الاجتماعي، إذ يجعل الشر ظاهراً، وظهوره يغري باتباعه ويشيع الفساد، ذلك أن الرذيلة إذا أعلنت اتبعت، لأن إعلانها فيه تنبيه للأشرار فتميل نفوسهم إليها وتجد ما ينمي ذلك الميل ويجرِّئ عليه، ومن هنا اعتبر الإسلام من ارتكب جريمة وأعلنها أنّها عليه خطيئتان؛ خطيئة الاقتراف وخطيئة الإعلان. وفي هذا الشأن جاء التحذير النبوي فقال صلى اللّه عليه وسلم: "كل أمتي معافى إلا المجاهرين، وإن من المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملاً ثم يصبح وقد ستره اللّه، فيقول: يا فلان، عملت البارحة كذا وكذا، وقد بات يستره ربه، ويصبح يكشف ستر اللّه عليه"[٤٢].

إن تتبع عورات المسلمين، والتشهير بهم يؤذي المشهّر بهم، ويؤذي بالتالي المجتمع الكبير الذي يعيشون فيه، فما شاعت الفاحشة في مجتمع وكثرت في

(٣٨) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الحياء، جـ٥ ص٢٢٦٧ برقم ٥٧٦٦.

(٣٩) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، جـ٥ ص٢٢٦٨ برقم ٥٧٦٩.

(٤٠) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، جـ١ ص١٢ برقم ٩. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، جـ٢ ص٢٠٢ رقم ٣٥.

(٤١) محمد علي الهاشمي، شخصية المسلم، وكالة المطبوعات والبحث العلمي، السعودية، ط١، ١٤٢٥هـ، ص١٧٨.

(٤٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، جـ٥ ص٢٢٥٦ برقم ٥٧٢١.

أعضائه الأقاويل، إلا دبّ فيه الانحلال، وهانت المعصية، وانتشرت البغضاء، وسرى الكيد، وعم الفساد[٤٣]، لذا فقد حذر النبي صلى اللّه عليه وسلم من التنقيب عن عورات المسلمين مهدداً من يستهين بذلك بهتك الستر عنه، وفضحه في جوف بيته، مؤكداً خواء قلبه من الإيمان، إذ يقول عليه أفضل الصلاة والسلام: "يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه، لا تؤذوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم، فإنه من تتبع عورة أخيه يتبع اللّه عورته، ومن يتبع اللّه عورته يفضحه ولو في جوف بيته"[٤٤].

وفي مقابل ذلك فإنّ من يستر على خلق اللّه عامله اللّه بالستر يوم القيامة، وقد بشر بذلك المصطفى صلى اللّه عليه وسلم قائلاً: "ومن ستر مسلماً ستره اللّه يوم القيامة"[٤٥]. وقد علق النووي على هذا الحديث قائلاً: "وأما الستر المندوب إليه هنا فالمراد به الستر على ذوي الهيئات ونحوهم ممن هو ليس معروفاً بالأذى والفساد، فأما المعروف بذلك فيستحب أن لا يستر عليه، بل ترفع قضيته إلى ولي الأمر إن لم يخف من ذلك مفسدة، لأن الستر على هذا يطمعه في الإيذاء والفساد وانتهاك الحرمات، وجسارة غيره على مثل فعله، هذا كله في ستر معصية وقعت وانقضت، وأما معصية رآه عليها، وهو يعد متلبساً بها فيجب المبادرة بإنكارها عليه، ومنعه منها على من قدر على ذلك ولا يحل تأخيرها"[٤٦].

العفـــة:

في اللغة مصدر قوله: عف عن الشيء يعف عنه، قال ابن منظور: "العفة: الكف عما لا يحل ويجمل، والعفة أيضاً: النزاهة"[٤٧]. أما اصطلاحاً، فعرفها الراغب بقوله: "العفة حصول حالة للنفس تمتنع بها عن غلبة الشهوة، والمتعفف هو المتعاطي لذلك بضرب من الممارسة والقهر"[٤٨].

إنّ العفة والنزاهة والصيانة من شروط المروءة، ويرتقي المسلم بها في مراقي السجايا والأخلاق، ولا يكون الإنسان تام العفة حتى يكون عفيف اليد واللسان والسمع والبصر، "فمن عدمها في اللسان: السخرية والتجسس والغيبة والهمز والنميمة والتنابز بالألقاب، ومن عدمها في البصر: مد العين إلى المحارم، وزينة الحياة في الدنيا المولدة للشهوات الرديئة. ومن عدمها في السمع: الإصغاء إلى المسموعات القبيحة، وعماد عفة الجوارح كلها ألا يطلقها صاحبها في شيء مما يختص بكل واحد منها إلا فيما يسوغه العقل والشرع دون الشهوة والهوى"[٤٩].

مما تقدم فإن للعفة خصالاً تسهم في بناء شخصية اجتماعية سوية تبعث على استقرار المجتمع، فالمجتمع الذي يعيش بين أظهره مثل هذه الفئات من الناس هو مجتمع طاهر نظيف مبروء من الأرجاس والأدناس.

وقد قرن اللّه تعالى في كتابه العفة بالخير فقال: "وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ"[٥٠]، ووجوه الخير في العفة كثيرة منها؛ أنها من خير الزاد ليوم المعاد، فقد قال صلى اللّه عليه وسلم: "أربع إذا كن فيك فلا عليك ما فاتك من الدنيا: حفظ أمانة

(٤٣) محمد الهاشمي، شخصية المسلم . ص٢٠٢ .
(٤٤) الإمام أحمد، المسند، جـ٤ ص٤٢٠. أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأدب، جـ٣ ص٩٢٣.
(٤٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب المظالم، جـ٢ ص٨٦٢ برقم ٢٣١٠. مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والأدب، جـ١٦ ص١٠٤ رقم ٢٥٨٠.
(٤٦) النووي، شرح صحيح مسلم، جـ١٦ ص١٠٤-١٠٥.
(٤٧) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي، لسان العرب . جـ٤ ص٣٠١٥.
(٤٨) الأصفهاني، المفردات، ص٣٣٩.
(٤٩) الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص٣١٩.
(٥٠) سورة النور، الآية (٦٠).

وصدق حديث وحسن خليقة وعفة في طعمة"[51]. وطالب النبي صلى اللّه عليه وسلم بانتهاجها أسلوباً للتعامل بين الناس، لذا أمر بها عند استيفاء الحقوق.

ومن سعى إلى النكاح قاصداً العفاف كان حقاً على اللّه عونه، يؤكد ذلك قوله صلى اللّه عليه وسلم: "ثلاثة حق على اللّه عونهم: المجاهد في سبيل اللّه، والمكاتب الذي يريد الأداء، والناكح الذي يريد العفاف"[52].

أما عن مصيره في الآخرة فقد قال عليه أفضل الصلاة والسلام: "عرض عليَّ أول ثلاثة يدخلون الجنة: شهيد وعفيف متعفف، وعبد أحسن عبادة اللّه ونصح لمواليه"(٥٣). وما ذاك الجزاء والثواب من اللّه تعالى إلا لأن العفة من نتاج الإيمان، يقول الماوردي: "إن دين المرء يفضي إلى الستر والعفاف، ويؤدي إلى القناعة والكفاف"[54]. ولأن العفاف دليل على وفرة العقل ونزاهة النفس، لذا قال ابن حجر: "العالم إذا كان عليماً ولم يكن عفيفاً كان ضرره أشد من ضرر الجاهل"[55].

لذلك عد العفاف من أحد ركائز الكمال البشري، واستشهد الماوردي لذلك بقول محمد ابن الحنفية: "الكمال في ثلاثة: العفة في الدين، والصبر على النوائب، وحسن التدبير في المعيشة"[56].

الحرص على نفع المجتمع وفعل الخير:

إنّ المسلم الذي ارتوت نفسه من معين الإسلام الطهور، حريص كل الحرص على نفع الناس في مجتمعه، ودفع الأذى عنهم، ذلك أنه بحكم تكوينه وتنشئته على مبادئ الحق والخير والفضيلة غدا عنصراً فعالاً نافعاً، فهو يعلم أن فعل الخير يؤدي إلى الفلاح لقوله تعالى: "وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"[57].

إنّ كل رابطة توطد هذا التعارف والتعاون هي رابطة يجب تدعيمها، والانتفاع بخصائصها، وليس الإسلام رابطة تجمع بين عدد قلّ أو كثر من الناس فحسب، ولكنه جملة الحقائق التي تقرر الأوضاع الصحيحة بين الناس وربهم، ثم بين الناس أجمعين [58].

وبناءً على هذه الحقيقة فالمسلم الحق يجب أن يستشعر جلال العقيدة التي شرح اللّه بها صدره، وجمع بها أمر المسلمين ويسارع إلى فعل الخير، واثقاً بمثوبة اللّه له في كل خطوة يخطوها في فعل الخير، واضعاً نُصب عينيه قوله صلى اللّه عليه وسلم: "كل يوم تطلع فيه الشمس تعدل بين الاثنين صدقة، وتعين الرجل في دابته فتحمله عليها، أو ترفع له عليها متاعه صدقة، والكلمة الطيبة صدقة، وبكل خطوة تمشيها إلى الصلاة صدقة، وتميط الأذى عن الطريق صدقة"[59].

إنّ في هذا المزج بين الأفعال الاجتماعية الخيرة التي يقوم بها المسلم في حياته الاجتماعية وبين المشي للصلاة، تأكيد من رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم على أن هذا الدين إنما جاء لصلاح أمر الإنسان كله؛ في دنياه وآخرته، ولا تفريق بين الدين والدنيا، والحياة الاجتماعية والحياة الروحية، فأعمال الإنسان في تصور المسلم الواعي حقيقة هذا الدين كلها عبادة، ما دام متجهاً في نيته

(٥١) الإمام أحمد، المسند، جـ٢ ص٢٧٧.
(٥٢) الترمذي، صحيح الترمذي، كتاب الصدقات، جـ٢ ص١٣٠ رقم ١٣٥٢.
(٥٣) الإمام أحمد، المسند، جـ٢ ص٤٢٥ .
(٥٤) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، أدب الدنيا والدين، دار الريان، القاهرة، ص١٩٤.
(٥٥) ابن حجر، فتح الباري، جـ١٣ ص١٤٩.
(٥٦) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص٣٩٣-٣٩٤.
(٥٧) سورة الحج، الآية (٧٧).
(٥٨) محمد الغزالي، خلق المسلم . ص١٧٣.
(٥٩) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد، جـ٩ ص١٢٨.

إلى اللّه، مبتغياً وجهه الكريم[٦٠].

وقد أقام الإسلام العلاقة بين أبناء مجتمعه على دعامتين أصليتين: أولاهما: رعاية الأخوة التي هي الرباط الوثيق بين بعضهم مع بعض، والثانية: صيانة الحقوق والحرمات التي حماها الإسلام لكل فرد منهم من دم وعرض ومال. وكل قول أو عمل أو سلوك فيه عدوان على هاتين الدعامتين أو خدش لهما، يحرمه الإسلام تحريماً يختلف في الدرجة حسب ما ينجم عنه من ضرر مادي أو أدبي[٦١].

إن المسلم الحق لا يقدم لمجتمعه إلا الخير، فإن لم يفعل أحجم عن الشر، وأمسك عن الأذى، والمسلم الحق هو الذي يفعل الخير دوماً، ولا يصدر عنه شر ذلك أنه ينطلق دوماً من قول الرسول صلى اللّه عليه وسلم: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"[٦٢].

وحب المسلم لإخوانه المسلمين ما يحب لنفسه هو الحرص على نفعهم ودفع الأذى عنهم، ويعني شيئاً آخر يميز الفرد في المجتمع الإسلامي، وهو فعاليته ونشاطه ودأبه في خدمة إخوانه المسلمين، يزيد نشاطه في هذا الميدان قوله صلى اللّه عليه وسلم: "من نفَّس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفَّس اللّه عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسَّر على معسر يسَّر اللّه عليه في الدنيا والآخرة، واللّه في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه"[٦٣].

وليس هنالك نص من الكتاب أو السنة يأمر بإنشاء الأخوة بين المسلمين إنما كل النصوص تشير إلى أن الأخوّة شيء مقرر مفروغ منه، كما بين المولى عز وجل بقوله: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ"[٦٤]، أما ما جاء في قوله صلى اللّه عليه وسلم: "وكونوا عباد اللّه إخواناً"[٦٥]، فليس أمراً بإنشائها، لكنه أمر بالدوام عليها وعدم خدشها والمساس بها، ويؤيد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه"[٦٦]، فكلها تشير إلى تقرير الأخوة ابتداءً لتساويهم في أصل الإيمان، وتبين مقتضيات الأخوة.

فمن مقتضيات هذه الأخوة ودلائلها أن تحب النفع لأخيك، وأن تهش لوصوله إليه، كما تبتهج بالنفع يصل إليك أنت، فإذا اجتهدت في تحقيق هذا النفع فقد تقربت إلى اللّه بأزكى الطاعات وأجزلها مثوبة. عن ابن عباس أنه كان معتكفاً في مسجد رسول اللّه، فأتاه رجل فسلم عليه ثم جلس، فقال له ابن عباس: "يا فلان أراك مكتئباً حزيناً؟، قال: نعم يا ابن عم رسول اللّه.. لفلان عليَّ حق ولاء، وحرمة صاحب هذا القبر ما أقدر عليه!! قال ابن عباس: أفلا أكلمه فيك؟ قال: إن أحببت". قال فانتعل ابن عباس ثم خرج من المسجد، فقال له الرجل: "أنسيت ما كنت فيه؟ قال: لا، ولكنني سمعت صاحب هذا القبر، والعهد به قريب –ودمعت عيناه– يقول: "من مشى في حاجة أخيه، وبلغ فيها كان خيراً له من اعتكاف عشر سنين""[٦٧].

وهذا الحديث يصور إعزاز الإسلام لعلائق الإخاء الجميل، وتقديره العالي لضروب الخدمات العامة، التي يحتاج إليها المجتمع لإرساء أركانه وصيانة بنيانه.

(٦٠) محمد الهاشمي، شخصية المسلم. ص٢٢٥.
(٦١) يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١٣، ص٣٠٠.
(٦٢) البخاري،صحيح البخاري،كتاب الإيمان، جـ١ ص٤١ رقم ١٣.
(٦٣) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء، جـ١٧ ص١٨٨ رقم ٢٦٩٩.
(٦٤) سورة الحجرات الآية (١٠).
(٦٥) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، جـ١٦ ص٩٣ رقم ٢٥٦٤.
(٦٦) مسلم، صحيح مسلم، كتاب المظالم، جـ٢ ص٨٦٢ رقم ٢٣١٠.
(٦٧) الحافظ المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، الترغيب والترهيب، تحقيق مصطفى عمارة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦هـ، جـ٣ ص٣٩١، وقال المنذري: رواه الطبراني في الأوسط والحاكم وقال صحيح الإسناد.

لقد آثر ابن عباس أن يدع اعتكافه، والاعتكاف عبادة محضة رفيعة الدرجة عند اللّه تعالى لأنها استغراق في الصلاة والصيام والذكر، ثم هو في مسجد رسول اللّه، حيث يضاعف الأجر ألف مرة فوق المساجد الأخرى. ومع ذلك فإن فقه ابن عباس في الإسلام جعله يدع ذلك ليقدم خدمة إلى مسلم يطلب العون، هكذا تعلم من رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم.

البر (التكافل والمعروف):

ومن مقتضيات الأخوة ومن أسباب الأُلفة البر، أنه يوصل إلى القلوب ألطافاً ويثنيها محبة وانعطافاً، والبر نوعان: صلة ومعروف.

فأما الصلة: فهي التبرع ببذل المال في الجهات المحمودة لغير عوض مطلوب، وهذا يبعث عليه سماحة النفس وسخاؤها، ويمنع منه شحها وإباؤه[٦٨]، قال اللّه تعالى: "وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"[٦٩].

إنّ المجتمع في الإسلام يجمع بين الارتباط المادي والمعنوي، بمعنى أن العلاقات الاجتماعية فيه تبنى على الروابط من توادٍّ وتراحم، لا على أساس العلاقات المادية فقط، ومن صميم هذا المجتمع ذي الصلات الروحية والعلائق النفسية يطل علينا التكافل الاجتماعي ذو المنحى المادي (البر والصلة). ويقصد بالتكافل الاجتماعي: أن يكون آحاد الشعب في كفالة جماعتهم، وأن يكون كل قادر أو ذي سلطان كفيلاً في مجتمعه يمده بالخير، وأن تكون كل القوى الإنسانية في المجتمع متلاقية في المحافظة على مصالح الآحاد ورفع الأضرار عن البناء الاجتماعي لدوام إقامته على أسس سليمة تنبثق عنها مسالك قويمة[٧٠]. ولعل أبلغ تعبير جامع لمعنى التكافل الاجتماعي قوله صلى اللّه عليه وسلم: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً، وشبك بين أصابعه"[٧١].

وقد تضافرت النصوص التي تكرس قيمة التكافل الاجتماعي وتعزز وجودها وتجلي مظاهرها، وتفصح عن مراميها، فمنها على سبيل المثال قوله تعالى: "لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ"[٧٢].

فإيتاء المال لهذه الأصناف المذكورة هو من وجوه التكافل الاجتماعي في المجتمع، وقيمة إيتاء المال لهم هي الانعتاق من ربقة الحرص والشح والضعف والأثرة[٧٣].

ويلوح لنا التكافل الاجتماعي أو البر والصلة من خلال قوله تعالى: "وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُوراً"[٧٤].

ويلحظ في هذه الآية والتي سبقتها وفي غيرها من الآيات أن التوجيه إلى البر يبدأ بذوي القربى ثم يمتد ويتسع نطاقه إلى بقية المحتاجين إلى الرعاية

(٦٨) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص٢٢٥.
(٦٩) سورة الحشر، الآية (٩).
(٧٠) سيد قطب، في ظلال القرآن، جـ١ ص١٥٩.
(٧١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المظالم، جـ٢ ص٨٦٣ رقم ٢٣١٣.
(٧٢) سورة البقرة، الآية (١٧٧).
(٧٣) سيد قطب، في ظلال القرآن، جـ١ ص١٥٩.
(٧٤) سورة النساء، الآية (٣٦).

من الأسرة الإنسانية الكبيرة، وهذا المنهج يتفق أولاً مع الفطرة ويسايرها. فعاطفة الرحمة ووجدان المشاركة يبدآن أولاً في البيت وفي الأسرة الصغيرة، وقلّما ينبثقان في نفس لم تذق طعم هذه العاطفة ولم تجد مس هذا الوجدان في المحضن الأول. والنفس كذلك أميل إلى البدء بالأقربين –فطرة وطبعاً– ولا بأس في ذلك ولا ضير، ما دامت تتوجه دائماً إلى التوسع في الدائرة من هذه النقطة ومن هذا المحور. ثم يتفق المنهج –ثانياً– مع طريقة التنظيم الاجتماعي الإسلامية، من جعل الكافل يبدأ في محيط الأسرة ثم ينداح في محيط الجماعة، كي لا يركز عمليات التكافل في أيدي الأجهزة الحكومية الضخمة –إلا عندما تعجز الأجهزة الصغيرة المباشرة– فالوحدات المحلية الصغيرة أقدر على تحقيق هذا التكافل في وقته المناسب وفي سهولة ويسر، وفي تراحم وتوادّ يجعل جو الحياة لائقاً ببني الإنسان (٧٥).

وكذلك يبدو التكافل الاجتماعي بوضوح من خلال قوله صلى اللّه عليه وسلم، فيما رواه عنه أبو سعيد الخدري رضي اللّه عنه: "من كان له فضل ظهر فليَعُد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل زاد فليعد به على من لا زاد له". قال أبو سعيد: "فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل"(٧٦).

وحد السخاء بذل ما يحتاج إليه عند الحاجة، وأن يوصل إلى مستحقه بقدر الطاقة، وتدبير ذلك مستصعب، ولعل بعض من يحب أن ينسب إلى الكرم ينكر حد السخاء، ويجعل تقدير العطية فيه نوعاً من البخل، وأن الجود بذل الموجود، وهذا تكلف يفضي إلى الجهل بحدود الفضائل، ولو كان الجود بذل الموجود لما كان للسرف موضع ولا للتبذير موقع، وقد ورد الكتاب بذمهما وجاءت السنة بالنهي عنهما. وإذا كان السخاء محدوداً فمن وقف على حده سمي كريماً وكان للحمد مستحقاً، ومن قصر عنه كان بخيلاً وكان للذم مستوجباً(٧٧)، وقد قال اللّه تعالى: "وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُواْ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"(٧٨).

المعروف:

أما النوع الثاني من البر فهو المعروف، وينقسم أيضا إلى نوعين: قولاً وعملاً، فأما القول فهو طيب الكلام، وحسن البشر، والتودد بجميل القول، وهذا يبعث عليه حسن الخلق ورقة الطبع، ويجب أن يكون محدوداً كالسخاء، فإنه إنْ أسرف فيه كان ملقاً، وإنْ توسط واقتصد فيه كان معروفاً وبراً محموداً.

وأما العمل فهو بذل الجاه والمساعدة بالنفس والمعونة في النائبة، وهذا يبعث عليه حب الخير للناس وإيثار الصلاح لهم، وليس في هذه الأمور سرف، ولا لغاياتها حد، بخلاف النوع الأول، لأنها وإن كثرت فهي أفعال خير تعود بنفعين: نفع على فاعلها في اكتساب الأجر وجميل الذكر، ونفع على المعان بها في التخفيف عنه والمساعدة له (٧٩).

(٧٥) سيد قطب في ظلال القرآن، جـ٢ ص٦٦٠.
(٧٦) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الضيافة ونحوها، جـ١٢ ص٣٩٤ رقم ١٧٢٨.
(٧٧) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص٢٢٦-٢٢٧.
(٧٨) سورة آل عمران، الآية (١٨٠).

والمسلم مطالب بإسداء المعروف بعمومه وشموله إلى كافة من يطلبه منه، يحفزه إلى ذلك قول النبي صلى اللّه عليه وسلم: "صنائع المعروف تقي مصارع السوء"(٨٠). ومن شواهده قوله تعالى: "وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ"(٨١). فالعسرة "ضيقُ الحَال من جهةِ عدم المال"(٨٢)، فأمر اللّه تعالى بالصبر على المعسر الذي لا يجد وفاء، وإن ترك رأس المال بالكلية ووضع عن المدين ففي ذلك خير وفير، ومما جاء عن النبي صلى اللّه عليه وسلم قوله: "كان تاجر يداين الناس، فإذا رأى معسراً قال لفتيانه تجاوزوا عنه لعل اللّه أن يتجاوز عنا، فتجاوز اللّه عنه"(٨٣).

البخل: في مقابل الحث على البذل وإسداء المعروف فقد نهى الإسلام عن البخل والإمساك، والبخل هو قصد المنع وإيثار الشح وامتناع البذل في كل الوجوه(٨٤). والبخل من الأخلاق المذمومة الممقوتة، لما فيه من الشح في الإنفاق، والحرص على كنز الأموال وجمعها، وقد يقود الفرد إلى التظاهر بالفقر خوفاً من الإقراض ومساعدة الآخرين، أو يقوده إلى عدم إكرام الضيف والنفقة على الأبناء، يقول الماوردي: "وقد يحدث عن البخل من الأخلاق المذمومة، وإن كان ذريعة إلى كل مذمة، أربعة أخلاق، ناهيك بها ذماً، وهي: الحرص، والشره، وسوء الظن، ومنع الحقوق. فأما الحرص فهو شدة الكدح، والإسراف في الطلب، وأما الشره فهو استقلال الكفاية، والاستكثار لغير حاجة، وهذا فرق ما بين الحرص والشره،... وأما سوء الظن فهو عدم الثقة بمن هو لها أهل، فإن كان بالخالق كان شكاً يؤول إلى ضلال، وإن كان بالمخلوق كان استخانة يصير بها خواناً، لأن ظن الإنسان بغيره بحسب ما يراه من نفسه، فإن وجد فيها خيراً ظنه في غيره، وإن رأى فيها سوءاً اعتقده في الناس. وأما منع الحقوق فإن نفس البخيل لا تسمح بفراق محبوبها، ولا تنقاد إلى ترك مطلوبها، فلا تذعن لحق ولا تجيب إلى إنصاف، وإذا آل البخيل إلى ما وصفنا من هذه الأخلاق المذمومة... لم يبق معه خير مرجوٌّ ولا صلاح مأمول"(٨٥).

لقد كان رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم يحض الصحابة الكرام على البذل ويقتلع من نفوسهم حب الكنز، لتتوزع الثروة بين الناس، ويشيع الرخاء في حياتهم، ولئلا يرتد المال المكنوز على صاحبه شؤماً وعذاباً وسخطاً يوم القيامة، فاللّه سبحانه وتعالى يقول: "وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُواْ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ"(٨٦).

والشح مهلكة ومدعاة إلى القتل والنهب والسلب؛ فبسبب منع الزكاة والعطف على المحتاجين ربما زجت بهم الفاقة إذا لم يكن يردعهم الوازع الديني إلى السلب والنهب والقتل، وبغض ذوي الأموال، وقد حذرنا المصطفى صلى اللّه عليه وسلم منه وبين مضاره على المجتمع فقال عليه الصلاة والسلام: "اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة، واتقوا الشح فإن الشح أهلك من كان قبلكم، حملهم على أن سفكوا دماءهم واستحلوا محارمهم"(٨٧).

(٧٩) الماوردي، أدب الدنيا والدين،ص٢٤٥.
(٨٠) الألباني،محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزيادته، جـ٢ ص٧٤٨ رقمه ٤٠٥٢، وصححه.
(٨١) سورة البقرة، الآية (٢٨٠).
(٨٢) الشوكاني، فتح القدير، جـ١ص٣٧٨.
(٨٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب من أنظر معسراً، جـ٢ ص٧٣١ رقم ١٩٧٢.
(٨٤) محمد جاد المولى، الخلق الكامل، مؤسسة الرسالة، بيروت (د.ت)، جـ٤ص٤٦٩.
(٨٥) الماوردي، أدب الدنيا والدين،ص٢٢٨.
(٨٦) سورة آل عمران، الآية (١٨٠).

ولكيلا تنغلق النفوس وتحتجب عن المشاركة الوجدانية، ولكيلا تجف ينابيع الخير والرحمة والتعاطف فيها، دعاها الرسول الكريم إلى الإنفاق اليسير مهما كانت مقلة معسرة، وحذرها من السلبية والانغلاق والإمساك، لأن في ذلك مهلكة وبواراً وعذاباً فقال: "اتقوا النار ولو بشق تمرة"(٨٨).

لقد أراد اللّه تعالى للمسلم أن يكون عنصر بناء ومنفعة وخير في مجتمعه، يفيض دوماً بخيره على الناس، سواءً أكان غنياً أم فقيراً. لقد وسع الإسلام دائرة الخير ليلجها كل مسلم، فلا يحس الفقير المعدوم أنه محروم من المشاركة الاجتماعية الخيرة، لخلوِّ يده من المال، ففتح له أبواب هذه المشاركة بجعل كل عمل نافع يقوم به صدقة له، يثاب عليها كما يثاب الغني على إنفاقه: "كل معروف صدقة"(٨٩). وبذلك ضمن مشاركة جميع الأفراد في بناء المجتمع وخدمته وتحسينه، وأدخل على قلوب أبنائه جميعاً الراحة والسرور والابتهاج بهذه المشاركة التي ترد للإنسان اعتباره وتحفظ كرامته وتحقق مثوبته.

المناصرة:

إنّ الأخوة الخالصة في الإسلام ليست هي نعمة التجانس الروحي فحسب، بل نعمة التعاون المادي كذلك. فمن حق المسلم أن يشعر بأن إخوانه ظهير له في السراء والضراء، وأن قوته لا تتحرك في الحياة وحدها، بل إن قوى المؤمنين تساندها وتشد أزرها، فقد قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً"(٩٠).

إن أخوة الدين تفرض التناصر بين المسلمين، لا تناصر العصبيات العمياء، بل تناصر المؤمنين المصلحين لإحقاق الحق وإبطال الباطل، وردع المعتدي وإجارة المهضوم. فالمناصرة من أعمال الجوارح وبها تتحقق السلطة والهيمنة للمؤمنين على مجتمعهم، وتقع لهم بها الهيبة في قلوب أعدائهم، مما يقوي شوكتهم ويعلي شرعتهم، ويرفع رايتهم.

فبهذه المعالم الشامخة والقيم الراسخة يغدو المجتمع المسلم على الطراز الذي نوّه به الرسول صلى اللّه عليه وسلم عبر قوله: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"(٩١). فالمودة هي المحبة الخالصة، والتعاطف هو انعطاف الشيء وانثناء بعضه على بعض لجلب منفعة أو دفع مضرة. فالمحبة بين أفراد المجتمع بمنزلة اللبنة، والمناصرة في مجموع الأمة بمنزلة المواد اللاصقة تشد اللبنات بعضها إلى بعض لتشكيل القلعة الحصينة التي تحفظ أهلها من السهام وأطماع المتربصين اللئام (٩٢).

ولما كان ذلك كذلك امتنّ اللّه تعالى على نبيه صلى اللّه عليه وسلم بتأليف قلوب المؤمنين، ومناصرتهم بما أودع في قلوبهم من الإيمان فقال جل وعلا: "هُوَ الَّذِيَ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ * وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلَّفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"(٩٣).

(٨٧) مسلم، صحيح مسلم، جـ٤ ص١٩٩٦ رقم ٥٦.
(٨٨) البخاري،صحيح البخاري، جـ٤ ص١٩٠ رقم ٦٥٤٠.
(٨٩) البخاري،صحيح البخاري، كتاب الصدقات، باب لكل معروف صدقة، جـ٨ ص٤٤١ رقم ٥٥٦٢. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصدقات، جـ٥ ص١٧٦ رقم ١٦٧٣.
(٩٠) سبق تخريجه.
(٩١) البخاري،صحيح البخاري، كتاب الأدب، جـ٥ ص٢٢٣٨ رقم ٥٦٦٥.
(٩٢) سيد قطب، في ظلال القرآن، جـ٦ ص٣٣٣٢.

فالتأليف بين قلوب المؤمنين منة من اللّه على رسوله صلى اللّه عليه وسلم، إذ جعل أتباعه متحابين وذلك أعون له على سياستهم، وأرجى لاجتناء النفع بهم إذ يكونون على قلب رجل واحد. وقد كان العرب يفضلون الجيش المؤلف من قبيلة واحدة لأن ذلك أبعد عن حصول التنازع بينهم، وهو أيضاً منة على المؤمنين إذ نزع من قلوبهم الأحقاد والإحن التي كانت دأب الناس في الجاهلية فكانت سبب التقاتل بين القبائل بعضها مع بعض، وبين بطون القبيلة الواحدة [٩٤].

إن خذلان المسلم وعدم مناصرته شيء عظيم وهو -إن حدث- ذريعة خذلان المسلمين جميعاً، إذ سيقضي على خلال الإباء والشهامة بينهم، وسيخنع المظلوم طوعاً أو كرهاً لما وقع له من ضيم... ثم ينزوي بعيداً وتنقطع عرى الأخوة بينه وبين من خذلوه. والتخاذل هو الذي جرَّ على المسلمين الذلة والعار، فقد هانوا أفراداً وهانوا أمما يوم وهت أواصر الأخوة [٩٥].

لذا فلا غرابة بأن يبشر النبي صلى اللّه عليه وسلم من ينصر أخاه المسلم بالغيب بنصر اللّه ورضاه، إذ يقول عليه أفضل الصلاة والسلام: "من نصر أخاه بالغيب وهو يستطيع نصره، نصره اللّه في الدنيا والآخرة"[٩٦]، وجاء عنه أيضاً: "وما من امرئ مسلم ينصر مسلماً في موضع ينتقص فيه من عرضه، وينتهك فيه من حرمته إلا نصره اللّه في موطن يحب نصرته"[٩٧].

إصلاح ذات البين:

إنّ الجماعة المسلمة حقاً، هي التي تقوم على عواطف الحب المشترك، والود الشائع، والتعاون المتبادل، والمجاملة الرقيقة، ولا مكان فيها للفردية المتسلطة، بل هي كما وصف القرآن: "رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ"[٩٨]. إنّ الخصومة كثيراً ما تطيش بألباب ذويها، فتتدلى بهم إلى اقتراف الصغائر المسقطة للمروءة، والكبائر الموجبة للّعنة، وعين السخط تنظر من زاوية داكنة، فهي تعمى عن الفضائل، وتضخِّم الرذائل، وقد يذهب بها الحقد إلى التخيل وافتراض الأكاذيب، وذلك كله مما يسخطه الإسلام ويحاذر وقوعه ويرى منعه أفضل القربات [٩٩]، فقد قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: "ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة؟ قالوا: بلى! قال: إصلاح ذات البين، فإن فساد ذات البين هو الحالقة، لا أقول تحلق الشعر، ولكن تحلق الدين"[١٠٠].

قال المباركفوري: "البين لفظ يقتضي الافتراق والقطع والمباعدة أين ما وقع، قال تعالى: "فَاتَّقُواْ اللّهَ وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بِيْنِكُمْ"[١٠١] أي في حالة فراقكم وبعدكم". وأما قوله صلى اللّه عليه وسلم "هي الحالقة"، فهذا مثل ضربه في استئصال الحال كما يستأصل الحلاق الشعر، ذلك لأن كل ذنب وفساد يمكن صلاحه، ويتيسر استدراكه إلا افتراق الجماعة، وذهاب الاتفاق وتباين الأخلاق، فلذلك صار صلاح هذا خيراً من كل عبادة"[١٠٢].

ولهذا جاء النكير الشديد في القرآن والسنة على الفرقة والتنازع والخلاف

(٩٣) سورة الأنفال، الآيتان (٦٢-٦٣).

(٩٤) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م،جـ١٠ ص٦٣.

(٩٥) محمد الغزالي، خلق المسلم، ص١٧٦ ١٧٧ بتصرف.

(٩٦) البيهقي،سنن البيهقي، شعب الإيمان، جـ٦ص١١٢.

(٩٧) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأدب، جـ٣ ص١١٥.

(٩٨) سورة الحشر، الآية (١٠).

(٩٩) محمد الغزالي، خلق المسلم، ص٩١.

(١٠٠) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الرقائق والورع، جـ٢ ص٣٠٧ رقم ٢٠٣٧.

(١٠١) سورة الأنفال، الآية (١١).

(١٠٢) محمدبن عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي،دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م، جـ٩ ص٢٣١.

المؤدي إلى التناحر والتدابر والتكفير والاستنصار على المؤمنين بغير المؤمنين، لما يؤدي إليه ذلك من هدم كيان الأمة وتطويعه للكفر وحزبه، فقال تعالى: "وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ"(١٠٣)، وقال: "وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ"(١٠٤)؛ أي "وتذهب قوتكم وبأسكم فتضعفوا ويدخلكم الوهن والخلل"(١٠٥).

ومن السنة قوله صلى اللّه عليه وسلم: "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية"(١٠٦)، فقوله "مات ميتة جاهلية" أي: "على صفة موتهم من حيث هم فوضى لا إمام لهم"(١٠٧). وقال صلى اللّه عليه وسلم: "من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه"(١٠٨). فهذا حكم من عمل على خرق أمر المسلمين وهو مُجتمع، إذ معنى قوله "يريد أن يشق عصاكم" أي: "يفرق جماعتكم كما تفرق العصاة المشقوقة، وهو عبارة عن اختلاف الكلمة وتنافر النفوس"(١٠٩).

والخروج على إجماع الأمة –وهذا عقابه في الدنيا– يدخل بعدئذ في حدود قوله تعالى: "وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً"(١١٠). وما ذاك الوعيد إلا لأن الشقاق لا يولد حتى يولد معه كل ما يهدد عاقبة الأمة بالانهيار، ذلك لأن "الجسد الإسلامي يضحى مفككاً ميتاً لا يقوى على جلب منفعة للأمة، أو درء مفسدة عنها، بل يصير مرسى لمطامع الأعداء يستغلونهم لتحقيق مصالحهم ولحفظ وجودهم بتحويله إلى خلايا حية في أجسادهم، أو إلى أدوات طيعة للدفاع به عن أنفسهم، وتلك طامة؛ أن يتحول الحق إلى خادم للباطل وأداة له مما يسوق إلى اندثاره وانطمار معالمه بجور الباطل عليه... كذلك سنة اللّه الشرعية اقتضت أنه متى لم يكن لجسد المسلمين رأس واحد فإن كل فرد وكل مجموعة من الأفراد ستصبح رأساً مستقلاً يعمل على التهام غيره، وهكذا حتى يفنى الجسد الإسلامي ويندثر"(١١١).

ولقد كان الرسول صلى اللّه عليه وسلم يحرص الحرص كله على أن تسود الأخوة مجتمع المؤمنين، ويرفرف الوئام والصفاء والتفاهم في حياتهم، فكان لا يفتأ يحضهم على فعل المعروف والتسامح والتغاضي والرفق، بأقواله وأفعاله، ويولي هذا الجانب التربوي كثيراً من اهتمامه وعنايته، حتى يحول فورة الغضب والخصومة والتعنت إلى بسمة رضا وصفاء وتسامح (١١٢).

فعلى الدعاة إلى اللّه والمصلحين تأسياً بالرسول صلى اللّه عليه وسلم لمّ شتات عقد الأمة المتناثر، وإعادة نظمه في سلك التواد والتراحم والتعاطف والتناصر، وأن يعمدوا إلى صناعة جيل مصبوغ بصبغة قول المصطفى صلى اللّه عليه وسلم: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه"(١١٣).

الخاتمة:

نخلص من هذه الدراسة إلى نتائج مهمة منها:

* لما كانت العقيدة هي أساس المجتمع الإسلامي فقد برزت مناقب خلقية

(١٠٣) سورة آل عمران، الآية (١٠٣).
(١٠٤) سورة الأنفال، الآية (٤٦).
(١٠٥) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة ابن تيمية، القاهرة، جـ١٠ ص١٥.
(١٠٦) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، جـ١٢ ص٥٤٨ رقم ١٨٤٨.
(١٠٧) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، جـ١٢ ص٥٤٨.
(١٠٨) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، جـ١٢ ص٥٥٠ رقم ١٨٥٢.
(١٠٩) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، جـ١٢ ص٥٥٠.
(١١٠) سورة آل عمران، الآية (١٥٢).
(١١١)المصري، زكريا عبد الرازق، وحدة الأمة الإسلامية على أسس صحيحة وواقعية، ص٥٠ وما بعدها.
(١١٢) محمد الهاشمي، شخصية المسلم، ص٢٣١.
(١١٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المظالم، جـ٢ ص٨٦٢ رقم ٢٣١٠.

تحوطه بالرعاية والعناية.

* حسن الخلق عند كثير من علماء الإسلام هو الدين كله.

* من غايات العبادات في الإسلام أن يحيا المسلم بأخلاق صحيحة.

* العمل بفريضة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، من شأنه أن يفرز مجتمعاً فاضلاً تبرز فيه الآداب والأخلاق والشمائل الحسنة، وفي تركه هلاك المجتمع.

* عدّ النبي صلى اللّه عليه وسلم (الحياء) خيراً على صاحبه وعلى المجتمع الذي يعيش فيه.

* حرص الشارع ألا يظهر في المجتمع إلا الفضائل وتستتر فيه الجرائم، وقد تكون العقوبات علنية، ولكن الجريمة يجب ألا يعلم أمرها إلا مع عقوبتها حتى لا يفسد الجو الاجتماعي ويشيع الفساد.

* إن للعفة خصالاً تسهم في بناء شخصية اجتماعية سوية تبعث على استقرار المجتمع.

* المسلم بحكم تنشئته على مبادىء الحق والفضيلة يسارع إلى فعل الخير ونفع المجتمع ودفع الشر عنه واثقاً بمثوبة اللّه.

* إن المجتمع في الإسلام ذو ارتباطات مادية ومعنوية، بمعنى أن العلاقات الاجتماعية فيه تبنى على الروابط الأدبية من تواد وتراحم لا على أساس العلاقات المادية فقط.

* المسلم مطالب بإسداء المعروف بعمومه وشموله –قولاً كان أو عملاً– إلى كافة من يعايشهم.

* كان رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم يحض الصحابة الكرام دوماً على البذل، ويقتلع من نفوسهم حب الكنز، لتتوزع الثروة بين الناس ويشيع الرخاء في المجتمع.

* وسع الإسلام دائرة الخير، ليلجها كل مسلم، فلا يحس الفقير المعدوم أنه محروم من المشاركة الاجتماعية الخيرة.

* إن التناصر بين المسلمين يحقق السلطة والهيمنة للمؤمنين على مجتمعهم، وتقع لهم به الهيبة في قلوب أعدائهم، مما يقوي شوكتهم ويعلي شرعتهم.

* إن كل ذنب وفساد يمكن صلاحه ويتيسر استدراكه إلا افتراق الجماعة وذهاب الاتفاق، لذلك صار (إصلاح ذات البين) خيراً من كل عبادة عند فساده.





مركز التنوير المعرفي
Epistemological Enlightenment Centre

سلسلة كتاب التنوير (4)

دراسات في المعرفة والنقد في الفكر الإسلامي

أ. د. عبدالله حسن زروق

إحدى إصدارات مركز التنوير المعرفي

أخلاقيات البحث العلمي ما بين الحياد والالتزام

* د. محمد إسماعيل علي إسماعيل

* رئيس قسم الاجتماع والأنثربولوجيا والخدمة الاجتماعية جامعة النيلين

مقدمة:

يمثل البحث العلمي مرتكزاً أساسياً في حياة الإنسان وتطورها، من حالة الجهل والظلمات والخوف والمرض والفقر والتخلف، إلى حالة التعقُّل والتفكير الواعي والعلم والنور والمعرفة التي تؤدي إلى مجتمع واع بذاته، يستطيع استغلال ثرواته وتنظيم نفسه وتفسير مشكلاته ومعالجتها، للّوصول إلى حلول ومعالجات تحقق له الرفاهية والنماء والاستمرار. وإذا نظرنا إلى طبيعة الإنسان وتكوينها نجد أنها طبيعة باحثة ومحققة وفاحصة ومستقصية تسعى للوصول إلى الحقائق والقواعد العامة، وبالتالي يمكن القول إن الإنسان كائن باحث وله الرغبة في التعلم والمعرفة، لتمتعه بالعقل الذي لا يوجد في بقية المخلوقات الأخرى، هذا بالإضافة إلى أن الإنسان يعتبر أيضاً كائناً اجتماعياً يكِّون العادات والتقاليد والأعراف والثقافات والقيم والأخلاق والسلوك، فضلاً عن أنه يعتقد ويتدين ويمارس الشعائر والطقوس والسحر وغيرها... كل هذه المتغيرات التي ترتبط بطبيعة الإنسان وتكوينها وما ينتج عنها وما يحيط بها من عوامل الطبيعة، تشكل وتؤثر في الحياة العلمية والفكرية للإنسان، سواء في جانب طبيعة البحث نفسها أو الأخلاق والسلوك المرتبط بالبحث العلمي.

هذه الورقة تتناول موضوع أخلاقيات البحث العلمي بين الحياد والالتزام. ونقصد بالحياد، الحياد الأخلاقي، ونقصد بالالتزام، الالتزام العلمي. هذان المصطلحان وردا نتيجة للتقدم العلمي الذي شهدته أوروبا في القرون الماضية، والذي أدى إلى الخصام بين بعض العلماء والكنيسة، فأعلى من قيمة أدوات العلم القائمة على المشاهدة والتجربة والمحسوسات والعقل، وقلل من أهمية الوسائل غير الحسية والغيبية خاصة تلك المرتبطة بالدين، فتحول إلى الصراع بين العلم والدين الذي صبغ الحياة العلمية إلى يومنا هذا، على الرغم من الانتقادات المستمرة والإصلاحات التي دخلت لتخليص الفكر والعلم والبحث العلمي منه. وتبعاً لذلك فإن الاكتشافات العلمية قامت على فلسفة علمية تهدف إلى تقديم تفسيرات علمية للكون والحياة بديلاً لتلك التفسيرات التي يقدمها الدين، ودعا أوغست كونت (١٧٩٨م - ١٨٥٧م) وآخرون إلى دين الإنسانية، وشاعت مقولات تتحدث عن (موت الإله) في عصر العلم، كما دعوا إلى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الاجتماعية والأخلاقية والقيم والدين لإخراجها من دائرة الظواهر القابلة للبحث العلمي. ويمثل الحياد الأخلاقي والالتزام العلمي أهم المرتكزات التي قام عليها البحث العلمي، ذو المرجعيات الوضعية، لكي يكون هناك انسجام تام بين الفلسفة العلمية الجديدة وبين مخرجات البحث العلمي

حتى تبتعد عن الدين والأخلاق والقيم التي تمثل المرحلة الثانية (اللاهوتية) من المراحل الثلاث التي حددها كونت، والتي تمثل المرحلة الوضعية المرحلة الأخيرة منها، وهي التي تتسق مع الفلسفة العلمية الجديدة، في نظرهم. ولقد صرح كونت بأن الدين قد استنفد موضوعه ولم يعد هناك ما يبرِّر وجوده، وقد أفسح المجال الآن للعلم الوضعي الذي حل محله، بل إنه رأى أن سبب الفوضى وعدم النظام يعودان بدرجة كبيرة إلى أن الفكر الديني والميتافيزيقي، لا يزالان يعيشان جنباً إلى جنب مع الفكر الوضعي، في حين أنه من المفروض أن يفسحا المجال له [1].

ولما كان الدين يمثل جانباً فطرياً وروحياً ومعنوياً للإنسان فإن البحث العلمي ينبغي ألا يتعارض أو يتصارع معه.. فالدين الإسلامي دين متصالح ومتسق مع العلم والمعرفة والبحث العلمي، لأنه يؤمن بضرورة التزاوج بين الجوانب الغيبية وبين الجوانب المحسوسة، ولذلك فإن الدعوة إلى الحياد الأخلاقي والموضوعية العلمية أو الحياد العلمي الذي دعت له الفلسفة العلمية الوضعية تتعارض مع مباديء الباحث المسلم، إذ كيف يكون الباحث محايداً في دراسة قضية تتعلق بإيمانه؟ هل الحيادية تتنافى مع إيمان الباحث؟ ما هو موقف الباحث المسلم من تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ كيف يدرس الباحث المسلم الموضوعات ذات الصلة بالمقدس والثابت والمتغير في القيم والأخلاق والمعتقدات؟ وهل تخضع لوجهات النظر والتساؤلات؟ هل يمكن أن يكون الباحث محايداً ومتحرِّراً من الانتماءات الفكرية والأيديولوجية عند البحث أو الدراسة؟ ما هو الفرق بين الحياد الأخلاقي والالتزام الأخلاقي؟ وما الفرق بين الالتزام العلمي والحياد العلمي؟

أهمية البحث العلمي وأهدافه وخصائصه : Scientific Research

إذا كان الإنسان كائناً باحثاً بصورة عامة، وأن العلم يبحث عن حقائق الأشياء، فإن البحث يسعى للإجابة عن التساؤلات وحل المشكلات، وبالتالي فإن البحث العلمي هو الأداة التي توصلنا إلى حقائق الأشياء ومعرفة العلاقات التي تربط بين المتغيرات المتعددة، ومن ثم كشف الظاهرة وتفسيرها تفسيراً علمياً بعيداً عن التخمين والظن، مما يساعد على التنبؤ بقضايا المستقبل واقتراح المعالجات والحلول المطلوبة. فالبحث العلمي يهدف، بصورة عامة، إلى دراسة الظواهر واستنباط القوانين العامة أو النظريات التي تفسِّر تلك الظواهر والعلاقات التي تحكمها والتنبؤ بها والتحكم فيها، إيجاد حلول للمشكلات المختلفة التي تواجه الإنسان، فهم قوانين الطبيعة والسيطرة عليها وتوجيهها لخدمة الإنسان وتطوير المعرفة الإنسانية بالبيئة المحيطة بأبعادها وجوانبها كافة؛ الطبيعية، الاجتماعية، الاقتصادية، التكنولوجية والإدارية.... إلخ. ومن أهم خصائص البحث العلمي أنه نشاط منظَّم يقوم على مجموعة من القيم والقواعد والأصول والطرق المنهجية المعروفة والمقبولة والملائمة

(١) منصور زويد المطيري، الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع، الدواعي والإمكان، كتاب الأمة، الطبعة الأولى، قطر، ١٤١٣هـ ص٧٦.

عملياً والمتطورة باستمرار، ويعتمد على الحقائق وليس على الخيال أو التخمين وغيرها من الخصائص [٢]. وتتمثل وظائف البحث العلمي في التفسير الذي يقصد به تجاوز وصف الظواهر وتقديم التفسيرات، التنبؤ بوقوع أمر ما قبل أن يقع، الضبط والتحكم، الموضوعية وتحديد مجال البحث. وتتمثل أيضاً مهام ومسؤوليات أي علم إنساني أو اجتماعي في البحث عن المشاكل التي يعاني منها الناس أولاً، ومن ثم الذهاب إلى محاولاته التي تمثل طموحاته وسبل بحثه وبناء نظرياته. ومن أجل تحقيق هذه المسؤولية في علم الاجتماع بات على باحثيه أن يفتشوا عن أبرز المشكلات الاجتماعية وأكثر حلولها استضاءة لكي يخدموا بها المجتمع الإنساني وإثبات مقومات علمهم المنهجية والتحليلية[٣]. فالبحث العلمي يفتح آفاقاً أمام الباحث لاكتشاف الظواهر المختلفة، ولم يعد البحث مقتصراً على العلوم الطبيعية والأساسية فحسب، بل أصبح التركيز ينصبُّ الآن على الظواهر الاجتماعية والاقتصادية، وذلك لأهمية البحث العلمي وفعاليته في النمو الاقتصادي والرفاه الاجتماعي [٤].

والبحث العلمي الذي نقصده هو ذلك البحث الذي ينبع من العلم الذي يعرَّف بأنه الاعتقاد الجازم المطابق للحق (اللّه) في الظاهرة موضوع النظر، بعد توفر شروط ثلاثة هي: الوجود المستقل للحق موضوع الاعتقاد، والجزم عند ملتقي العلم بوجود هذا الحق، وأخيراً الدليل القاطع بصدق الجزم بهذا الاعتقاد[٥].

مفهوم البحث العلمي: Scientific Research

هناك عدة تعريفات للبحث العلمي إلا أنها تتفق جميعها في أن مفهوم البحث العلمي هو عملية يتم من خلالها اكتشاف الحقائق النسبية حول موضوع معين، والتعرُّف على القواعد التي تحكمه. فالبحث العلمي هو عبارة عن نشاط علمي منظم يعمل على كشف الحقائق اعتماداً على مفاهيم منهجية من أجل معرفة الارتباط بين هذه الحقائق، ثم استخلاص الاستنتاج الذي يمكن استنتاجه. كما يعرف والين البحث العلمي بأنه محاولة وطريقة منظمة ونافذة للتوصل إلى حلول في مختلف المشكلات التي تواجهها الإنسانية [٦].

ويعرف آخرون البحث العلمي بأنه عبارة عن وسيلة للاستعلام والاستقصاء المنظم والدقيق الذي يقوم به الباحث بغرض اكتشاف معلومات أو حقائق جديدة تساعد في علاج مشكلة أو مشكلات محددة [٧]. وتعرفه طائفة أخرى بأنه الطريقة المنظمة التي تهدف إلى اكتشاف حقائق جديدة أو التثبت من حقائق قديمة وتحديد العلاقات التي تربط بين تلك الحقائق أو اكتشاف القوانين التي تحكم اتجاهاتها، أي أن البحث يقصد منه اكتشاف المعرفة والتنقيب عنها وفحصها والتحقق منها ونقدها ثم استخلاص النتائج وعرضها بشكل منظم [٨].
كما يعرف االبحث العلمي أيضاً بأنه أسلوب منظم للتفكير يعتمد على الملاحظة العلمية والحقائق والبيانات لدراسة الظواهر الاجتماعية والاقتصادية دراسة موضوعية بعيدة عن الميول والأهواء الشخصية للوصول إلى حقائق علمية يمكن

(٢) عبد الرحمن بلال وإخلاص عثمان عبد اللّه، العلم وسمات المعرفة العلمية،سلسلة الندوات والمؤتمرات (١)، أكاديمية السودان للعلوم، الدورة التدريبية في تصميم البحوث العلمية وكيفية تنفيذها، ٢٠٠٦م، ص١٤ ، ١٥.

(٣) معن خليل عمر، مناهج البحث في علم الاجتماع، دار االشروق للنشر والتوزيع، ط٢، الأردن، ١٩٩٧م، ص ٢٧.

(٤) أحمد حسين الرفاعي، مناهج البحث العلمي، تطبيقات إدارية واقتصادية، دار وائل للنشر، ط٢، عمان، ١٩٩٩م، ص٢١.

(٥) محمد الحسين بريمة، المعرفة بين النموذج الإسلامي والنموذج العلماني، دراسة نقدية مقارنة، سلسلة رسائل التأصيل رقم(٢٢)، المؤسسة العامة للطباعة والنشر والتوزيع، أم درمان، وزارة التعليم العالي،ص٣،٤.

(٦) حاتم بابكر هلاوي، الحرية الأكاديمية في البحث العلمي، مجلة كتابات سودانية، العدد ٢٠، يونيو ٢٠٠٢م، ص٤٤.

(٧) عبد الرحمن بلال وإخلاص عثمان، مرجع سابق، ص ١٤.

(٨) فايز الزعبي،

تعميمها والقياس عليها[٩].

مفهوم أخلاقيات البحث العلمي: Research Ethics

تعتبر الأخلاق ذات أهمية للحياة الإنسانية، لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتميز بالأخلاق عكس بقية الحيوانات التي تتميز بأنها تحيا على مستوى الغريزة وحدها، كما له القدرة -أي الإنسان- على مراقبة سلوكه والحكم عليه وضبطه وإشباعه بطريقة غير غريزية حيوانية، ولذلك يمكن القول إن الإنسان كائن أخلاقي، يتحكم في أهوائه وانفعالاته ويشعر بفاعليته وإرادته الحرة، لذلك نجد لديه الميل والانجذاب نحو القيم في المجتمع مكوناً بذلك الأخلاق الاجتماعية التي تفضي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والتضامن الاجتماعي، والأخلاق الإنسانية التي تدعو إلى ضرورة العمل النافع للإنسانية. فالأخلاق الإنسانية هي عبارة عن مجموعة نداءات توجه إلى الضمير الإنساني من خلال انفعال يستحيل إلى أفكار، فهو في صميمه أسمى من الفكرة، وهي أيضاً اتباع مثال ونموذج خلقي ينتشر لباقي الأفراد[١٠]. ويميز البعض بين نوعين من الأخلاق، فالأول أصولي معياري يتعلق بأصول الأخلاق وقيمتها في ذاتها وهو عبارة عن المباديء الأخلاقية العامة التي لا تختلف العقول البشرية السليمة على صدقها وثبات صحتها، وهذا الجانب من الأخلاق يتميز بأنه معياري يفرض التزام الفضائل وما ينبغي فعله وينهى عن الرذائل وما ينبغي تركه وهو يستند إلى معايير ثابتة. أما النوع الثاني من الأخلاق فيتعلق بالجانب السلوكي والتطبيقي وهو الذي يمكن إخضاعه للدراسة الإمبيريقية الوضعية، باعتباره واقعاً حياً حركياً ملحوظاً يمكن استقصاؤه وتتبعه لكونه يعبر عن تصرفات الناس وسلوكهم الاجتماعي [١١].

فدراسة الأخلاق وتحديد حقيقتها وقيمتها وتفسير وجودها لدى الفرد والجماعة، ترتبط بشكل أساسي بالعقيدة والفلسفة العامة للحياة، فالمنهج الإسلامي يسلِّم بأن التكوين الذاتي للإنسان والوضع السلوكي له، يتأثر بعدة دوافع ومؤثرات كالبيئة أو الوراثة وكتأثير الغدد الصماء أو الإفرازات الهرمونية والنشاطات الفيسيولوجية. ولكن الإنسان يملك الإرادة والقدرة على تعديل سلوكه ورفض النزعات الشريرة والتغلُّب عليها، ويمكن تحقيق ذلك بإيجاد بيئة خالية من المثيرات الانحرافية وتوفير القيم المستقيمة وترويض الشخصية وإعادة بنائها [١٢]. ويعرِّف آخرون الأخلاق بأنها هي أوصاف الإنسان التي يعامل بها غيره وهي محمودة ومذمومة وضدها المساويء الخلقية التي تعرف بأنها: كل صفة سلوكية قبيحة قولية أو فعلية أو اعتقادية [١٣].

أما مفهوم أخلاقيات البحث العلمي فإنه يشير إلى الاحترام التام لحقوق الآخرين وآرائهم وكرامتهم سواء كانوا باحثين أم من المشاركين في البحث أم من المستهدفين بالبحث. وتتبنى مباديء أخلاقيات البحث العلمي عامة قيمتي العمل الإيجابي وتجنب الضرر، مع وضع الاعتبار اللازم لمتغيرات كثيرة أهمها

البحث العلمي ودوره في الحد من الجريمة، البحث العلمي والوقاية من الجريمة والانحراف، مركز الدراسات والبحوث، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ٢٠٠١م، ص٤٠.

(٩) أحمد حسين الرفاعي، مناهج البحث العلمي، مرجع سابق، ص ١٩.

(١٠) مصطفى عبده محمد خير، الموقف الأخلاقي من الثورة البيولوجية (الاستنساخ الحيوي) مجلة أفكار جديدة، العدد ٢١، مارس ٢٠٠٥، ص٦٠.

(١١) محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٤)، ١٩٨١م، ص ٣٦٢، ٣٦٣.

(١٢) محمد الحسين بريمة، المفهوم الأخلاقي في الإسلام، مفاهيم إسلامية، مؤسسة البلاغ، ١٩٩٢م، ص٧.

(١٣) خالد بن حامد الحازمي، مساويء الأخلاق وأثرها على الأمة، وكالة المطبوعات والبحث العلمي، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٥هـ، ص ١٢.

الصدقية Truthfulness، الخبرة، السلامة، الثقة الموافقة، الانسحاب، التسجيل الرقمي، التغذية الراجعة، الأمل المزيف False Hope، مراعاة مشاعر الآخرين Vulnerability، استغلال المواقف، سرية المعلومات Anonymity وحقوق الحيوان (١٤). هذا بالإضافة إلى عدم الإساءة إلى الأعراف والتقاليد، الصراحة والأمانة، وألا يكون الهدف منه غاية شخصية، قبول رفض الإجابة عن بعض الأسئلة والأخذ بموافقة المشاركين في البحث وغيرها من المتغيرات. وعلى الرغم من وضوح هذه المتغيرات التي أشرنا إليها إلا أننا نجد أن أخلاقيات البحث العلمي ينبغي ألا تنحصر في هذه المتغيرات، بل ينبغي علينا النظر في قضايا مهمة ترتبط بالبحث العلمي هي التحيز الأيديولوجي والحياد الأخلاقي والالتزام العلمي والالتزام الأيديولوجي والالتزام الأخلاقي والموضوعية العلمية. وهناك العديد من الصفات الواجب توفرها في الباحث بعضها خُلُقية والآخر علمية (١٥) منها على سبيل المثال: الرغبة الجادة والصادقة في البحث، وضوح التفكير وصفاء الذهن، ضرورة تقصي الحقائق وجمع البيانات بصدق وأمانة، ضرورة الإشادة بإنجازات الآخرين وعدم الطعن في الباحثين الآخرين، التجرد العلمي والموضوعي والبعد عن العاطفة والأهواء الشخصية والعادات والتقاليد وعدم إصدار التعميمات والنتائج مسبقاً، عدم حذف أي دليل أو حجة تتنافى مع آراء الباحث أو مذهبه.

كما تأتي تجليات أخلاقيات البحث العلمي في تجاوز التناقضات المنهجية، وإعطاء مساحة لفرضية الخطأ فيما نقرأ، مع البحث عن الحقيقة بشكل مشروع واجتهاد مقبول، بعيداً عن الشطط والاندفاع أو الركون إلى منظومة الأحكام الجاهزة أو التنافس في صناعة أشباهها، كما ينبغي على الباحث تغليب الروح العلمية المحايدة، وتسجيل الملاحظات البحثية أولى من عرض الانطباعات العارضة، بالإضافة إلى تجاوز الذات والمطلق والعام إلى الموضوعي والمحدد والنسبي والفردي من دون افتئات على الآخر، أو اختراق لرؤاه إلا من باب الموضوعية والجدة ومستوى المناقشة ولغة الحوار(١٦).

ما بين الحياد الأخلاقي والالتزام العلمي: Ethics Neutrality

إن النظر إلى قضية الحياد الأخلاقي تحتاج إلى النظر في أصول هذا المبدأ وإرجاعه إلى جذوره الفكرية، المرتبطة بمفهوم العلمية، التي انطلقت منها الوضعية التي تستبعد الدين وظواهره وما ينتج عنه من معرفة من مفهوم العلمية، ولذلك جاءت الدعوة إلى إعادة النظر في هذا المفهوم لإدخال الظواهر الإنسانية بأبعادها المختلفة، لأن الإنسان لا يمكن أن يتخلى عنها، بالإضافة إلى اختلاف منهج العلوم الطبيعية عن منهج العلوم الإنسانية. ومن العلمية بمكان أن يتم الجمع أو الدمج بين القراءتين لاستيعاب الجانب التطبيقي العملي، لأنه هو السبيل الوحيد للخروج من الأزمة التي تمر بها الحضارة الغربية التي تسقط قراءة الوحي وتتبنى أحادية مادية قادت البشرية إلى طريق مسدود لا

(14) للمزيد انظر: www.82.178.29.32/MOEPROJ2007/Researchethics.htm.

(١٥) أحمد حسين الرفاعي، مناهج البحث العلمي، مرجع سابق، ص ٢٣.

(١٦) عبد الله التطاوي، منهجية البحث الأدبي ومداخل التفكير العلمي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١١٤، ١١٥.

سبيل للخروج منه إلا باتباع نهج الجمع بين القراءتين ودمجهما في قراءة واحدة يتوازن فيها فهم الطبيعة والغيب في تكامل يردُّ للمعرفة شموليتها التي تعبر عن حقيقة الكائن الإنساني الذي يجمع بين الطبيعة والغيب ويعبر عن جدلية الغيب والطبيعة في وعيه الشامل بحقائق الأشياء من حوله [١٧].

ويمكن القول إن هناك مشكلات كثيرة واجهت علم الاجتماع خاصة وبقية العلوم الإنسانية وغيرها، وما زالت تواجهها، أهمها التحيز الأيديولوجي للعلماء والرواد حيث كانوا ملتزمين علمياً تجاه الاستعمار وطبقاتهم وقومياتهم وحكوماتهم، حتى أصبح علم الاجتماع، مثلاً، هو نفسه أداة أيديولوجية أكثر منه أداة معرفية وعلمية، ولذلك قد يتساءل المرء عن مدى تأثر الباحث أو الإنسان بقيمه وأفكاره الخاصة، حيث إنّ التخلُّص منها أمر فيه كثير من الصعوبة. ومن ثم فإن المشكلة الأساسية التي نخرج بها، بهذا الفهم، أننا سوف نقوم بتزوير هوية الإنسان نفسه ونجعله تائهاً وراء النظريات والمذاهب والمدارس العلمية، فالقيم التي يلتزم بها الباحث، تتحكم في مجموع العمليات الفكرية والعقلية التي يقوم بها وتوجهه نحو هدف معين، فالدراسات الاجتماعية تتجاوز أحكام الواقع إلى أحكام القيمة لاتصالها بالسلوك الإنساني نفسه، والذي يثير في نفس الباحث مشاعر القبول أو الرفض والحب والكراهية، حيث يصدر الباحث في أحكامه وفقاً لتعاطفه سواء أكان مؤيداً أم معارضاً. فالسلوك الإنساني لا يقف أمام الملاحظ موقفاً سلبياً خالصاً، وليس مادة ميتة مجردة من التفاعل، فمواقف الناس ورغباتهم ومشاعرهم وأحكامهم وآمالهم تميل إلى أن لا تكشف عن نفسها لمن يلاحظها دون تعاطف معها. كما أن الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية للباحث تمارس ضغطاً حاداً عليه وتجعله خاضعاً لأحكام مسبقة متأثراً في ذلك بالوسط الاجتماعي الذي عاش فيه وبنوعية التربية التي تلقاها وبإرثه الثقافي وبتاريخه [١٨]. فكيف يمكن للباحث أن يكون ملتزماً أيديولوجياً وملتزماً علمياً في دراساته؟.

يرى بعض الباحثين أن الحيادية أمر مشكوك فيه ومن المثاليات، كما أن التحيُّز لا يساعد على إيجاد الحلول المناسبة للمشكلة قيد الدراسة، لذلك يعوِّلون على قدرة الباحث على تحليل البيانات التي تمكنه من الدفاع أو الترويج لموقفه الفكري أو الأيديولوجي من دون تزييف للبيانات. ويرتبط الحياد الأخلاقي ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الالتزام العلمي الذي يشير إلى تجرُّد الباحث من كل قيمه ومعتقداته من أجل تحقيق الموضوعية العلمية. وهذان المفهومان أيضاً يحتملان عدم التخلص الكامل من الأفكار والقيم التي يحملها الباحث، ولذلك نثير سؤالاً مهماً هو: هل الموضوعية العلمية تتعارض مع المواقف النقدية وتبنّي أحكام عن مجتمع معين أو تتعارض مع الشعور بالحب أو الكراهية لقضايا معينة؟ هل نستخدم الموضوعية العلمية المنطلقة من ديننا الإسلامي للخروج من مأزق الحياد الأخلاقي والالتزام العلمي والموضوعية في البحث العلمي؟.

وإذا نظرنا إلى الحياد الأخلاقي في البحث العلمي وفقاً للمنهج الوضعي فإن

(١٧) إبراهيم محمد زين، العالمية الثانية وإعادة قراءة التاريخ الديني للإنسانية، مجلة أفكار جديدة، العدد الثامن عشر، يونيو ٢٠٠٧م ص٥٥، ٥٦.

(١٨) محمد محمد أمزيان، مرجع سابق، ص٣٢٦.

النتائج المترتبة عليه هي تبرير الواقع الاجتماعي الفاسد والتأكيد على القيم السائدة باعتبارها ناتجة عن رغبات المجتمع وأخلاقياته، وإن الأعراف تصنع المجتمع -في نظرهم- سواء أكانت سلبية أو إيجابية، وهذا يتعارض مع ما يحمله الباحث المسلم الذي ينبغي عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم تبرير الواقع الاجتماعي وإقراره فضلاً عن التدخل لمعالجة وإصلاح الجوانب السلبية للسلوك الإنساني وتدعيم الإيجابي منه.

الالتزام الأخلاقي والبحث العلمي:

إن المنهج الإسلامي في البحث العلمي هو منهج وصفي تقريري أولاً، ومعياري قيمي ثانياً تنبع مرجعياته من الوحي والكتاب والسنة. لذلك، عند الحديث عن البحث العلمي، لا بد من استصحاب هذه النظرة الشمولية، فالباحث المسلم هو باحث ملتزم أخلاقياً وغير محايد أخلاقياً، لأنه لا يحكمه المبدأ الوضعي القائل إن (الأعراف تصنع المجتمع)، وهذه المسألة تشكل الفارق الأساسي الذي يميز المنهج الوضعي عن المنهج الإسلامي، الذي يفترض وجود نمط اجتماعي مثالي ينبغي العمل على تحقيقه واقعياً في حياة الناس وقطاعات المجتمع. والباحث الاجتماعي المسلم، حينما يتعرض بالتحليل لما هو كائن وواقع في المجتمع، لا بد أن يضع نصب عينيه هذا المثال وهذا النموذج الذي يريد أن يرتفع إليه الواقع الاجتماعي، فهو يعمل دوماً على النقد والتقويم [١٩]. وبالتالي يمكن القول إن الباحث المسلم والداعية المسلم يلتقيان عند هذه النقطة، لأنهما مأموران بتجاوز الواقع الاجتماعي إلى التقرير بما ينبغي أن يكون وفقاً للنموذج الإسلامي الصحيح. فالباحث المسلم غير ملتزم بالحياد الأخلاقي حتى لا يتعارض مع مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد احترم الإسلام مقدرات العقل البشري وعزز إصداراته وأحكامه، فكانت تزكيته للعلماء باعتبارهم ورثة الأنبياء، وكان الحرص على دعوة العقل مراراً للتفكير وعدم التوقف بحثاً عن أسرار الكون وآيات الله في الآفاق والأنفس، ومن ثم كان الخطاب الديني موجّهاً للمحسنين الذين كانوا أهلاً للهدى والتقوى والرحمة وهم المؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وهم الباحثون عن المعرفة بعقولهم وأفكارهم وما استقر في أفئدتهم من يقين الإيمان [٢٠].

وحول المرجعيات التي تحكم أخلاقيات البحث العلمي ما بين الحياد الأخلاقي والالتزام الأيديولوجي والموضوعية والالتزام الأخلاقي والالتزام العلمي، فإن المنهج الإسلامي يؤكد على أن العلم الذي ينتج المعرفة ينبغي أن يعرّف الإنسان بخالقه والحكمة من خلق الإنسان والكون وربطه بخطة الخلق العامة بمكوناتها الثلاثة (المال، البنون، النفس) لكي تتسق نواتج العلم ومخرجاته مع النموذج المعرفي القرآني والنموذج المعرفي الدنيوي لتخليص البحث العلمي من التناقض القائم حول الظواهر الغيبية والحسية [٢١]، ومن ثم يتحقق للباحث الانسجام في بحثه وتقصيه عن حقائق الأشياء من خلال مفهوم الالتزام الأخلاقي وليس

(١٩) المرجع السابق، ص٣٥١..

(٢٠) عبد الله التطاوي، منهجية البحث الأدبي ومداخل التفكير العلمي، مرجع سابق، ص ١٦.

(٢١) للمزيد انظر: محمد الحسن بريمة، المعرفة الإسلامية والعلمانية، ملخصات أوراق ندوة إسلامية المعرفة، معهد إسلام المعرفة (إمام)، فبراير ١٩٩٤م، ص٣.

الحياد الأخلاقي لأن المنهجية الإسلامية تضع حدوداً مسبقة لمجال العلم، إذ إنه مجال واسع يشمل عالم الغيب وعالم الشهادة وعالم السماوات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى، بحيث تتسع حدود العلم في المنهجية الإسلامية ليشمل الوجود كله الذي يمثل فاعلية سببية، وكل فاعلية سببية تحدث آثاراً في الواقع المحسوس أو غير المحسوس كالنفس والقيم والمعاني كالحق والخير والعدل كلها لها تأثير بالغ في تشكيل العالم المادي [٢٢]. ولذلك كان الجمع بين القراءتين يمثل حجر الزاوية في المنهج المعرفي لهذه الأمة المُخرَجة للناس كافة نموذجاً ومثالاً وشاهداً على الأمم، فإذا اقتصر الإنسان على قراءة واحدة فذلك انحراف منهجي خطير يؤدي إلى أوخم العواقب ويحدث فصاماً بين قراءتين لا مناص من الجمع بينهما[٢٣].

أخلاقيات البحث العلمي والثابت والمتغير في الأخلاق والمعتقدات:

وهناك موضوعات ترتبط بالبحث العلمي والحياد الأخلاقي والموضوعية هي الثابت والمتغير في المعتقدات والأخلاق. فالإسلام يقر بوجود ثوابت أساسية كالعقيدة والأخلاق وقيم الخير والشر والحق والباطل والحلال والحرام والفضيلة والرذيلة وهي متصلة بالوحي، ويقرر أن الذي يتغير ليس مجموع هذه الثوابت ولكن مجموع التقاليد والأعراف التي يصنعها الإنسان وتقرها المجتمعات في مرحلة من المراحل أو عصر من العصور أو بيئة من البيئات[٢٤]. وهذه النظرة مغايرة تماماً لما يقرره علماء الاجتماع بأن الأخلاق نسبية متغيرة عبر الزمان والمكان، وهي متسقة مع المنهج الوضعي ونظرية تاريخانية الدين التي لا تعترف بموضوعية الأخلاق، وتركز على السلوك الخارجي للمتدين باعتباره الطريق الوحيد لاكتشاف الحقائق الدينية لقابليتها للملاحظة والإدراك الحسي في نظرهم. وبالتالي فإن أخلاقيات البحث العلمي ينبغي أن يعاد النظر فيها بحيث لا يتم التركيز فقط على الجوانب الإجرائية التي تضبط الباحث في بحثه وتقصيه للحقائق والتنقيب والتحقيق والاستخلاص للنتائج، بل ينبغي أن يتعداه إلى التركيز على القضايا الكبيرة مثل الحياد الأخلاقي والتحيز الأيديولوجي ونظرة الفلسفات الوضعية للأخلاق والقيم والأديان والمعتقدات وما ينتج منها من ثوابت ومتغيرات، والتفريق بين ما يصنعه الإنسان من أعراف وتقاليد وثقافات، وما بين التعاليم والأوامر الإلهية التي تصدر من الأديان السماوية الصحيحة. كما أن الأديان تختلف في نظرتها إلى مسألة الثابت والمتغير في مجال القيم الدينية والأخلاقية، ومن هنا فليس من المعقول والمقبول والموضوعي كذلك أن تضع قاعدة واحدة تحكم مسألة الثابت والمتغير في الأديان المختلفة، بل من الموضوعي أن تحرر الأديان من التحكمات المعرفية ومن الإسقاطات العلمية والواقعية المعاصرة التي تحاول أن تفرض على الدين أن يتحول إلى وضعي نسبي ويترك أي صلة له بالمطلق، وبالتالي تتحكم فيه قوانين التاريخانية[٢٥].

وتلخيصاً لما سبق يمكن القول إن التحيز الأيديولوجي والحياد الأخلاقي

(٢٢) للمزيد انظر: زكريا بشير إمام، نحو منهجية إسلامية للعلوم، ملخصات أوراق ندوة إسلامية المعرفة، معهد إسلام المعرفة (إمام)، فبراير ١٩٩٤م ، ص٦.

(٢٣) طه جابر العلواني، ابن تيمية وإسلامية المعرفة، سلسلة إسلامية المعرفة (١٣)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٤م، ص٦٠.

(٢٤) محمد محمد أمزيان، مرجع سابق، ص١٣٧.

(٢٥) عبد العزيز برغوث، نحو منظور حضاري لدراسة دور الدين في تشكيل الثقافة الفاعلة، مجلة تفكر، المجلد (٤) العدد (١)، ٢٠٠٢م، ص٥٥.

المرتبطين بالبحث العلمي أضرا بأهمية وقوة العلم ومخرجاته في تشخيص وتفسير مشكلات وقضايا الإنسان والمجتمعات والشعوب، لأنه ليس من الأخلاق العلمية أن يقوم العالم أو الباحث بمهمة رجل الاستخبارات لصالح بلده أو قوميته من أجل تسهيل استعمار الشعوب الأخرى، كما حدث من العلماء والباحثين الاجتماعيين والأنثروبولوجيين في كثير من بلاد العالم. كما أن التحيز الأيديولوجي، جعل كثيراً من العلماء والباحثين ينظرون إلى الثقافات الأخرى بنوع من الدونية أو النظر إليها بأنها متخلِّفة، وأن ثقافتهم هي الثقافة المتقدمة، وينبغي على الآخرين اتباعها واحتذاؤها كنموذج، مثلما يحدث الآن من خلال منطلقات وأدبيات العولمة الثقافية والاقتصادية والسياسية وغيرها، وما خرج به العالم ماكس فيبر (١٨٦٤م ـ ١٩٢٠م) من خلال دراساته عن (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، حيث أرجع التخلف والتأخر في المجتمعات الإسلامية والعربية إلى طبيعة القيم والدين الذي يسود فيها.

ولكن قد يتساءل سائل عن كيفية توازن الباحث المسلم بين التحيز الأيديولوجي والالتزام الأخلاقي وبين تحقيق الموضوعية العلمية؟ يمكن القول إن الباحث المسلم عندما ينطلق في بحثه العلمي، لا ينطلق من أهوائه الشخصية أو القومية أو الإثنية أو الوطنية، وإنما ينطلق من مرجعياته النابعة من المنهجية الإسلامية الصحيحة التي تضبطه، باعتبار أن المنهجية الإسلامية ترتفع عن المصالح الشخصية أو القومية أو الوطنية، وبالتالي يصبح الالتزام الأيديولوجي والالتزام الأخلاقي للباحث المسلم معضِّدَين للبحث العلمي وتطوره واتساقه. لذلك تأتي أهمية توجيه الدين للمفاهيم والمصطلحات والعلم والأيديولوجيا التي تنتمي إلى إطارنا الدلالي الحضاري ونسقنا الفكري الاجتماعي، بدلاً من استعارة نظريات ومفاهيم وفلسفات وأطروحات وقيم ومذهبيات وأنساق ونماذج وأساليب من ثقافات وحضارات أخرى متعارضة مع منهجيتنا.

خاتمة:

يمكن القول إن هذا الموضوع الذي تناولته الورقة، موضوع معقد ومتشعب فكرياً وعلمياً ومنهجياً، لذلك نحسب أنه موضوع يمكن أن تتباين حوله الرؤى والمداخل والأطروحات، وبالتالي يحتاج للمزيد من المساهمات لتوضيح الرؤى حول أخلاقيات البحث العلمي، التي تنطلق من المنهجية الإسلامية الصحيحة بوصفها منهجاً بديلاً للمنهج الوضعي، الذي يقر مباديء الحياد الأخلاقي والموضوعية العلمية التي تم تأسيسها على مقولات وقواعد وأخلاقيات متناقضة، تتناقض مع طبيعة الإنسان والأديان الصحيحة والتي أدت إلى اضطراب واضح في أخلاقيات ومناهج البحث العلمي.



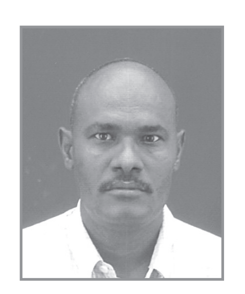


سلسلة ندوات التنوير رقم (٤)

مفاهيم وقضايا النوع

- د. خليل عبدالله مدني
- د. رشا علي البارودي
- الأستاذة/ رشا عثمان
- أ.د / محمد البدوي الصافي

إحدى إصدارات مركز التنوير المعرفي



* أ.عباس الحاج الأمين

* جامعة الخرطوم - معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية - قسم الفولكلور

الأدب الشعبّي: مقوّماته ووظائفه الاجتماعية

مقـدّمة:

إن الحديث عن الأدب الشعبيّ ذو شجون وشعاب، لكنها شجون وعرة المسالك، وشعاب غير ممهّدة. الأدب الشعبيّ مغرٍ لدراسته، جذّابٌ، ولكنه مخادع في ذات الوقت. فهو يبدو لمعالجه -من الوهلةً الأولى- أنه سهلٌ موطّأ الأكناف، يقول للدارسين والباحثين وطارقي بابه هَيّت لكم. ولكن حين الولوج إلى عوالمه يلفون السهل الممتنع؛ شأنه في ذلك شأن الشعر حين وصفه الحطيئة بقوله:

الشعر صعبٌ وطويلٌ سلّمُهْ

إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمُهْ

زَلّتْ به إلى الحضيض قدمُهْ

يريدُ أنْ يُعْرِبَهُ فيعجمُهْ

وكذا حال الأدب الشعبيّ بمختلف أشكاله وضروبه؛ منَثوراً كان أو منظوماً، يحتاج إلى دُرْبةٍ وروية. وقبل هذا وذاك يحتاج الأدب الشعبيّ إلى الاحترام والاعترافِ بأهميّته وخطر شأنه، حتى تتسنى لدارسه معرفته معرفة لا بأس بها.

والحقُّ، حين طُلب مني الحديث في هذه المحاضرة عن الأدب الشعبيّ وبالتخصيص عن وظائفه الاجتماعيّة أو سوسيولوجيا الأدب الشعبيّ أو اشتغاله اجتماعياً، استطالت أمامي أسئلة شتى من قبيل: ما الأدب الشعبيّ؟ كنهه، مقوّماته، أنواعه؟ وماذا تعني الصفة الملازمة لهذا الأدب؛ صفة (الشعبيّ)؟ وما مدى مرونة أو صلابة هذا المصطلح (الصفة): الشعبيّ، أمام التغيّرات المجنونة التي تجتاح العالم اليوم وبسرعة يشيب لها الولدان؟ بمعنى آخر إلى أيّ مدى نستطيع الإمساك بخيوط معايير (الشعبيّة/ الشعبيّ)؟ وهل ما نتداوله نحن- باحثين، دارسين، مثقفين- من مصطلحات عن هذا الضرب من الأدب متداولة بالمعاني والدلالات ذاتها بين من ينتجون هذا الأدب ويتعاطونه؟ أم أنها-أعني هذه المصطلحات- من وضعنا نحن اهتداءً بما لدينا من مصطلحات نخلعها على منتوجنا وإبداعنا وأدبنا والذي سمّيناه (الأدب الرسمي/الأدب الصفويّ)، ترفعاً ونأياً عن (الشعبيّ/ العاميّ)؟. ثمَّ من هو (الشعب) الذي نلحق به ياء النسب لنصف بها الأدب الشعبيّ؟! وغير ذلك مما دار بخلدي من أسئلة.

ثم حين دلفت إلى التفكير في وظائف الأدب الشعبيّ الاجتماعيّة رأيتُ من الضروري الإجابة عن الأسئلة أعلاه، أو بالأحرى ملامستها. حيث إنها ستفضي بنا -حتماً- إلى الوظائف الاجتماعيّة التي يضطلع بها هذا الأدب تجاه منتجيه ومتعاطيه. ولا ندّعي أننا نستطيع أن نصل إلى إجابات شافيات، نضع بعدها

نقاط وقف، أو نحيط بحدّ الأدب الشعبيّ ونضع له تعريفاً جامعاً مانعاً، ثمَّ نقفل القوسين، بل جلّ ما نصبو إليه أن نثير أسئلة أمامكم، تثري النقاش، وتحفّز لدراسات تاليات تسبر أغوار هذا السهل الممتنع: الأدب الشعبيّ.

ما الأدب الشعبيّ؟:

إنّ الإجابة عن هذا السؤال تقتضي الوقوف عند الجهود التي بذلت، من قبل فولكلوريين وغير فولكلوريين، في التعريف بالأدب الشعبيّ، وتبيان ملامحه، وعرض مقوّماته، سواء في الدول العربيّة أو غيرها. وعند الحديث عن جهود العلماء العرب في هذا الصّدد، لا يستطيع الباحث إغفال الإشارات الخافتة هنا وهناك، والمبثوثة في كتب التراث العربي، والتي تشير -بطرف خفيٍّ- إلى أنَّ هناك ما يعرف بأدبّ العامّة في مقابل أدب الخواصّ، والمعيار في هذه الثنائية في المقام الأوّل هو معيار لغويّ، متخذ من ثنائية اللغة: عاميّ وفصيح، أو الثنائية الاجتماعيّة: عوام وخواص. وقد ظلّت هذه الثنائية تكتنف تآليف وتصانيف العلماء والباحثين العرب والمشتغلين بالفولكلور إلى عهد قريب، إن لم تكن حتى الآن. بل إنَّ بعضهم اتخذ اللغة معياراً للتمييز بين ما هو شعبيّ/ عاميّ وما هو غير ذلك.

من أبرز الإشارات المذكورة آنفاً، ما جاء في كتاب (المقدمة) للمفكر العربي عبدالرحمن بن خلدون الذي نظر إلى البلاغة فوجدها حظّاً مشتركاً بين أصحاب القرائح المعبّرة في جميع البيئات المتعلمة وغير المتعلّمة، الآخذة باللّهجة الفصحى والآخذة بلهجات البدو أو العوام. وهو يقترب في هذا الرأي من بعض علماء النفس المحدثين الذين يذهبون إلى أنّ العبقرية إنما يخصصها الإطار الثقافّي، فهو الذي يحّولها إلى ضرب معين من الفن أو العمل، هكذا تنجم العبقرية الأدبية عند البدو والعوام، كما تنجم بين المتعلمين المتوسّلين باللغة الفصحى، وهو يقول: "الإعراب لا مدخل له في البلاغة، إنما البلاغة مطابقة الكلام للمقصود، ولمقتضى الحال من الوجود فيه، سواء كان الرفع دالّاً على الفاعل، والنصب دالاً على المفعول، أو العكس، وإنما يدل على ذلك قرائن الكلام كما هو لغتهم هذه -أي لغة البدو والعوام فالدلالة بحسب ما يصطلح عليه أهل الملكة، فإذا عرف اصطلاح في ملكة واشتهر، صحّت الدلالة، وإذا طابقت تلك الدلالة المقصود ومقتضى الحال، صحّت البلاغة، ولا عبرة بقوانين النحاة من ذلك"(١).

إذاً، يوسّع ابن خلدون ماعون التراث الأدبيّ -سواء عند العرب أو غيرهم- بأن يضم إليه ما يصدر عن البدو والعوام، ولكّنه مع ذلك يجعل الأدب درجات على أساس الفصاحة العربيّة، فالفصيح هو النموذج والمثال وهو الأصيل. والبدويّ يأتي في الترتيب بعده، وأدب العوام في الأمصار أقلّ رتبة من الثاني، وهكذا إلى نهاية الدرج إن كانت له نهاية.

ونجد عالماً عربياً آخر وهو ابن الأثير، يقول في كتابه (المثل السائر) عين

(١) ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد: المقدمة، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٤٢٩.

ما قاله ابن خلدون في الفصل بين البلاغة وقواعد الإعراب المعروفة، وإن سبقه في الزمن بنحو قرنين، فيقول: "الجهل بالنحو لا يقدح في فصاحة ولا بلاغة، والدليل على ذلك أنّ الشاعر لم ينظم شعره وغرضه منه رفع الفاعل ونصب المفعول أو ما جرى مجراهما، وإنما غرضه إيراد المعنى الحسن في اللّفظ الحسن المتصفين بصفة الفصاحة والبلاغة، لهذا لم يكن اللَّحن قادحاً في حسنِ الكلام، لأنّه إذا قيل: جاء زيدٌ راكبٌ، إن لم يكن حسناً إلاّ بأن يقال: جاء راكباً بالنّصب، لكان النحو شرطاً في حسن الكلام، وليس كذلك. فتبّين بهذا أنّه ليس الغرض من نظم الشعر إقامة إعراب كلماته، وإنما الغرض أمر وراء ذلك، وهكذا يجري الحكم في الخطب والرسائل، من الكلام المنثور"(٢).

نلمح من إشارتي ابن خلدون وابن الأثير المذكورتين أعلاه –بغض النظر عن تشيّعهما للنحو العربيّ والالتزام به، أو عدم دعوتهما للّحن في اللغة، وبغض النظر عن المعيار اللغويّ الذي اتخذاه لتصنيف الأدب إلى درجات– أنهما لفتا الأنظار في عصريهما إلى وجود أدب عامّة أو بدو أو أمصار، وبشقيه منظوم ومنثور، بعد أن كانت مسيطرة على الأدب النظرة الأحادية وهي: أدب الخواصّ/ الأدب الفصيح، والذي يطغى عليه –بدوره– الشعر، حتى رسخت المقولة السائرة "الشعر ديوان العرب". وقد ظلّت هذه المقولة سائدة، خاصة في المجتمعات العربيّة إلى يوم الناس هذا، حتى عند الحديث عن الأدب الشعبيّ، أول ما يتبادر إلى أذهان الناس هو الشعر الشعبيّ، حتى ظُنّ أنّ الجماعات البشريّة التي لا تبدع في هذا الجِنس (الشعر) لا عبقرية لها ولا أدبَ.

ظلّ المعيار اللُّغويُّ مسيطراً على تعريف الأدب الشعبي –بين العرب– ردحاً من الزمن، حتى بعد أن تعاظم الاهتمام بدراسة الفولكلور، وأنشئت له المعاهد، وأفردت له الجامعات والدوائر العلميّة حيزاً مقدّراً من مناهجها وفلسفاتها، وأصبحت تمنح فيه الدرجات العلميّة. فعلى سبيل المثال نجد الدكتور محمود ذهني، عند تحديده لمفهوم كلٍ من الأدبين الشعبي والعاميّ، يستعرض مفهوم اللغة والكلام، واللسان واللغة واللّهجة، والفرق بين لغة الكتابة ولغة الحديث اليوميّ، ولغة الحديث اليوميّ عند بعض علماء اللغة من العرب وغير العرب، ثم يحدد بعض الصفات التي تميّز الأدب العامي عن كلٍ من الأدبين الرسمي والشعبيّ. أما الأدب الشعبي فيرى أنه ينشأ كعمل من أعمال أحد هذين الأدبين الرسميّ أو العاميّ ثم تؤهله خصائص ذاتية كامنة فيه لأن يتحوّل إلى أدب شعبيّ. وأنه في حقيقته فصائل من الأدب الرسميّ أو العاميّ استطاعت أن تحوز صفات خاصة في ظروف بيئية معينة أوجدت فيها شيئاً خفياً أشبه بما أطلق عليه العالِم الطبيعي تشارلس داروين اسم الطفرة التي تحقق حلقة من حلقات الارتقاء والتي يتم بموجبها التطوّر من فصيلة إلى فصيلة.

ثم نجد الدكتور محمود ذهني يقدّم اعترافاً بصعوبة وضع تعريف أو تفسير للأدب الشعبيّ، وعندئذٍ يعتصم بإيراد صفاته وأوصافه، متعلّلاً بالقول: "إذا عزّ علينا تعريف شيء، فإننا نستعيض عن ذلك بذكر الأوصاف المميزة له، والتي

(٢) ابن الأثير: المثل السائر، طبعة القاهرة عام ١٣١٢هـ، ص ٨ وما بعدها.

يكون مجموعها بمثابة التعريف به، تاركين تلك التي يشاركه فيها غيره"[٣]. وهذه الأوصاف -عند ذهني- تنحصر في ثلاثة أشياء هي:

١- أنّ اللغة التي يستخدمها ليست هي اللغة العامّية بالدرجة الأولى، فهي فصحى مسهلة أو ميّسرة حتى تقارب العامّية في شكلها الظاهري، أي أنها لغة فصحى راعت السهولة في انتقائها.

٢- أنَّ موضوعه عام يمسَّ كل فرد من أفراد الأمّة حتى ليحسَّ كل فرد أنه موضوعه الشخصي الذي يهمه وحده، وأنه يتناول مواضيع لها اتصال مباشر بالشعب ويمس المشاعر الإنسانية العامة.

٣- أنه لا يحدد لنفسه شكلاً معيناً، وأن الموضوع الواحد يمكن أن يتسم بالواقعية، وفي الوقت نفسه يستغل الغيبيات والخوارق.

نستشفُّ من ذلك أن ذهني تجاوز جهود سابقيه، بالالتفات إلى موضوع الأدب الشعبيّ وإلى شكله، ويمكن القول إنّ جهده في تعريف الأدب الشعبيّ انحصر في ثلاثة عناصر هي: الأداة/ اللغة، والمضمون، والشكل.

أما الأستاذ عامر رشيد السامرائي، عند مناقشته لتعريف الأدب الشعبي في كتابه (مباحث في الأدب الشعبيّ)، فإنه يعترف بعد نقاش طويل في هذا الكتاب بقوله: "قد يكون من الصعب أن أقدم للقراء تعريفاً واضحاً، ولكن ذلك لا يمنعني من القول بأنه: التعبير عن انفعال عاطفي أو فكري يتخذ اللّهجة العامية أسلوباً له في التعبير، تطغى على معانيه السذاجة التي يتميّز بها ابن الشعب المحروم من الثقافة، ولكنها سذاجة لا تخلو من إرهاف الحسّ وبراءة وعفوية في إطلاق المشاعر والأحاسيس، وصدق يتجلى في استعمال الألفاظ والأساليب واختيارها. أما بالنسبة إلى كون الأدب مجهول المؤلف أو معروفه، مطبوعاً أو غير مطبوع، فإن الجهل بالمؤلف كانت ميزة واضحة للأدب الرسميّ قبل الانصراف إلى طبعه وتدوينه"[٤].

ما يؤخذ على محاولة السامرائي أعلاه، أنّه وقع في مغبة عدم احترام الأدب الشعبيّ، حين وصفه بالسذاجة التي يتصف بها -برأي السامرائي- الشعب نفسه. وخطل هذا الرأي بائن، ويدحضه الأدب الشعبيّ نفسه، بما له من عمق وحكمة وموضوعّية. والمزلق الآخر الذي وقع فيه السامرائي هو جهله بأنَّ الثقافة ليست وقفاً على الصفوة/ الخواصّ، بل إنّ للشعب ثقافته، ومثلما هناك أدب شعبي أيضاً هناك ثقافة شعبيّة تحتضن هذا الأدب. ألم أشر في بداية المحاضرة إلى أن الأدب الشعبي يحتاج إلى احترام؟.

أمّا الاستاذ أحمد رشدي صالح فيرى أن الأدب الشعبيّ هو "الأدب التقليديّ أو أدب الفلاحين، والأدب الشعبي الحديث أو أدب جمهور المدينة والطبقة الوسطى. وأن أداة هذا الأدب الشعبي التقليديّ اللّهجة العاميّة، أما الأدب الشعبيّ الحديث، فقد تكون أداته العامية أو الفصحى، وأن عموده الروح الوطنية التي لازمت ظهور الطبقة الوسطى"[٥]. نلاحظ من ذلك أن رشدي صالح يذكر أدبين شعبيين: التقليدي والحديث، ويربط كّلاً منهما بطبقة اجتماعيّة معينة؛

(٣) دكتور محمود ذهني: الأدب الشعبيّ العربي: مفهومه ومضمونه، مطبوعات جامعة القاهرة فرع الخرطوم (٥)، ١٩٧٢م، ص ص ١٨-١٩.

(٤) عامر رشيد السامرائي: مباحث في الأدب الشعبي، وزارة الثقافة والإرشاد، العراق ١٩٦٤م، ص ص ٣-٥.

(٥) أحمد رشدي صالح: الأدب الشعبي، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٥٤م، ص ٢٨.

فالتقليدي يرتبط بالريف والفلاحين البعيدين عن طرائق المدينة والتحديث. أما الأدب الشعبيّ الحديث فيرتبط بالطبقة الوسطى وجمهور المدينة. كما يذكر أن هناك مستويين لغويين هما لغة الفلاحين وسمّاها اللّهجة العامية، ولغة أهل المدينة وسمّاها العامية/ الفصحى، أو اللغة الفصحى الميسّرة أو المسهّلة، كما ذهب إلى ذلك محمود ذهني من قبل.

أما الدكتور عبدالحميد يونس فيشير إلى أن الأدب الشعبي ليس بالضرورة أدب لهجات دارجة، وأن النسبة إلى الشعب هي الفيصل في التفريق بين ما هو شعبي وما هو غير شعبي، فإن من الآثار الفصيحة ما يمكن أن يكون شعبياً، وفي الآثار التي تتوسل باللّهجات الدارجة ما لايستطيع باحث أن يضعه في دائرة الأدب الشعبي، وأنّ الأدب الشعبي يتسم بالطابع الذاتي ولكنها الذات العامّة، ويصدر عن وجدان، ولكنه وجدان الشعب قبليّاً كان أو طائفياً أو قومياً، أما مضمونه فنموذج أخلاقي قومي اصطلحت الجماعة عليه لكي تصعد إليه سائر الآحاد (٦).

يتضح مما ذهب إليه الدكتور عبدالحميد يونس، في تعريفه إلى الأدب الشعبي، أنه يتخذ المعيار النفسي معياراً للتمييز بين الأدب الشعبي وغير الشعبي. ثم يمضي، في كتابه (دفاع عن الفولكلور)، إلى تبيان الوظائف التي يؤديها الأدب الشعبي، وقد لخصها في أربع وظائف (سنعرض لها عند الحديث عن وظائف الأدب الشعبي)، ثم يستقر رأيّه على أن الأدب الشعبي مصطلح جديد يدل على التعبير الفني المتوسل بالكلمة وما يصاحبها من حركة وإشارة وايقاع تحقيقاً لوجدان الجماعة في بيئة جغرافية معينة أو مرحلة محدودة من التاريخ، ويتسم بكل ما تتسم به المأثورات الشعبية من العراقة والتلقائية الظاهرة، وغلبة العرف، ووجود المضامين الثقافية إلى جانب المرونة في التطور، والجهل بمؤلف النص في معظم الأحيان (٧).

أما الدكتور أحمد علي مرسي، فنجده يقدم في ندوة (التخطيط لجمع وتصنيف ودراسة الأدب الشعبي)، التي عقدها مركز التراث الشعبي بالدوحة في قطر في نوفمبر ١٩٨٤م، تعريفين للأدب الشعبي ممهّداً لهما بقوله: "على أية حال إنني أقترح هذين التعريفين للأدب الشعبي، وأعرف أنهما سيثيران جدلاً شديداً، ولا أزعم أنهما أفضل من غيرهما، ولكنه اجتهاد، قد يثبت خطؤه وقد يثبت أن فيه بعض الصحة. فإذا ثبت خطؤه، فقد وفرنا على غيرنا مشقة وعناء، وإذا ثبت فيه بعض الصحة ركزنا على الصحيح فيه، وعدلنا ما فيه من خطأ أو نقص"(٨)، وهذان التعريفان هما:

١- الأدب الشعبي هو أسلوب التعبير المأثور عن الفكر والعادات والتقاليد الجمعية والذي يتوسّل بالكلمة.

٢- الأدب الشعبي هو الإبداع الفني الجمعي المأثور الذي يتوسّل بالكلمة(٩).

هذان التعريفان في واقع الأمر تعريف واحد، ومما يمكن أن نأخذه على مرسي أنه خلط خلطاً بائناً بين الأدب الشعبي والعادات والتقاليد الجمعية،

(٦) عبدالحميد يونس: دفاع عن الفولكلور، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ١٠٣.

(٧) نفسه، ص ١١٤.

(٨) أحمد علي مرسي: ندوة التخطيط لجمع وتصنيف ودراسة الأدب الشعبي، سلسلة ندوات التخطيط لدراسة التراث الشعبي لمنطقة الخليج والجزيرة العربية، ٤-٨ نوفمبر ١٩٨٤م، الدوحة قطر، ص ٣٣.

(٩) نفسه ص ٣٣.

خاصة في تعريفه الأول. إذ جعل الأدب الشعبي معبراً عن العادات التقاليد، مع أن المعروف في أوساط الفولكلوريين أن الأدب الشعبي هو ميدان من ميادين دراسة الفولكلور، والعادات والتقاليد ميدان آخر، وهذا ما سنعرض إليه وشيكاً. وبعض الصحة الواردة في التعريفين، أن الأدب الشعبيّ يتوسَّل بالكلمة أداة للتعبير، مع أنَّ الكلمة وحدها لا تكفي لأدائه، خاصةّ إذا وضعنا في الاعتبار انفعالات المؤديّ، وطريقة تطويعه للكلمة أثناء الأداء، واستخدام مهاراته اللغوية والصوتية ومخارج الحروف وما إلى ذلك من ميكانيزمات الأداء.

بعد عرضنا لهذه المساهمات المقدرة، الساعية لتعريف الأدب الشعبيّ، والتي صدرت عن باحثين عرب، كلهم غير سودانيين، نبحث عن محاولات الباحثين السودانيين في تعريفهم للأدب الشعبيّ. وقصدت بهذه الثنائية: سودانيين وغير سودانيين لسبب أرى أنه لا يخلو من وجاهة، وهو أن المحاولات التي عرضنا لها، حول تعريف الأدب الشعبيّ، استند أصحابها على خلفية معرفية مستوحاة من ثقافات بلدانهم، وهذا شيء طبيعي، ولكن لكل بلد تكوينه الثقافي المغاير. وقد لاحظنا أن تلك المحاولات اتخذت من اللغة وثنائيتها معياراً لتعريف الأدب الشعبيّ عدا محاولة الدكتور عبدالحميد يونس. وهنا يعنُّ سؤال: وماذا عن الدول التي بها تعدد لغويّ، مثل السودان؛ مع وجود تعدد عرقيّ وثقافيّ واجتماعيّ وألسن لا تمت إلى العربيّة فصيحها أو عاميها بصلة؟

يقودنا هذا السؤال إلى مشكل يقف أمام تعريف الأدب الشعبيّ، وهو إذا استبعدنا المعيار اللّغويّ في تعريف الأدب الشعبيّ، فأيّ معيار نتخذ إذن؟ وهذا يفضي بنا إلى محاولة البروفيسور سيد حامد حريز لتحديد مفهوم الأدب الشعبيّ. وقد ناقش المفهوم على ضوء دراسات علم الفولكلور، بحكم اشتغاله ومعرفته بهذا العلم. حيث نجده ينطلق –بدءاً– من تعريف الفولكلور، ثم يتدرّج منقباً في التطورات التي حدثت في الدراسات الفولكلورية. ويخرج بخلاصة أن أهم هذه التطورات، التغير الذي طرأ على مفهوم (الشعب)، وعلى مفهوم (التراث). فكلمة (شعب FOLK) كانت –وما تزال– تحمل في طياتها مدلولات معينة كالارتباط بالقرية أو الريف، البساطة أو البدائية. كما كان من بين مدلولاتها أيضاً كبر المجموعة واتساع دائرة انتشارها، سواء كانت مجموعة عرقية أو وطنية. وفي الآونة الأخيرة أصبحت كلمة (FOLK) أقرب إلى ما ترجمته (جماعة). وكذلك فطن الدارسون إلى أن "الجماعة يمكن أن تكون داخل المدينة كما يمكن أن تكون مجموعة ريفية. ويمكن أن يكون الرباط بين أفراد الجماعة في إطار السكن أو الزمالة مهما كان نوعها: في المصنع أو المدرسة أو في مهنة الطب..إلخ. وكذلك يمكن أن تكبر المجموعة فتشمل كل العرب أو كل المسلمين. كما يمكن أن تصغر فتشمل بحارة سفينة بعينها، أو طلاب صف محدد في كلية ما. المهم في الأمر أن يكون لهذه المجموعة ما يميزها ويربط بين أفرادها من عناصر ثقافية خاصة بها"(١٠).

ويمضي أستاذي سيد حريز فيقول: "أما بالنسبة لمفهوم (التراث) فقد

(١٠) سيد حامد حريز: ندوة التخطيط...، مرجع سبق ذكره ص ٤٠.

طرأت عليه أيضاً تغييرات... من بينها ربط التراث بالحاضر والماضي على حدٍّ سواء. والتركيز على التراث كعملية اتصال تربط بين الفرد والفرد وبين الفرد والجماعة. واعتبار التراث نمطاً سلوكياً يعبر عن الجوانب النفسية والاجتماعية للفرد والجماعة. ثم النظرة للتراث كظواهر وحوادث ذات دلالات وليس كأمثال أو ألغاز فقط"[١١].

وبعد عرض لآراء باحثين فولكلوريين مهتمين بدراسة الأدب الشعبي، أمثال فرانسيس أوتلي الذي يعرف الأدب بأنه "المتداول شفاهة"[١٢]، وكذلك وليم باسكوم الذي يذهب نفس المذهب "المنقول شفاهة"[١٣]، كما يشير دان بن آموس إلى أهمية هذا العنصر؛ عنصر التدوال الشفاهي، فيذكر أن الأدب الشعبي يجب أن يتم نقله وتداوله شفاهة، ولو لفترة وجيزة[١٤]. يخلص بروفيسور حريز إلى أن هذه الاجتهادات المقدرة لا تعطينا فكرة واضحة عن الأدب الشعبي، بل تركزعلى عنصر واحد من عناصر الأدب الشعبي، وهو طريقة نقل هذا الأدب. ثم يخرج بنتيجة مؤادها أن التعريف الصحيح لمفهوم الأدب الشعبي يجب أن يتناول الجوانب المختلفة لهذا الأدب بما في ذلك اللغة والأسلوب، والمحتوى والمضمون، وطريقة التداول...إلخ. ومن هذا المنطلق شرّح حريز هذه الجوانب –كلاً على حدة– وهي: التداول الشفاهي، وتبني الجماعة للأدب الشعبي، ومجهولية المؤلف، والبنية والأسلوب الفني، والمحتوى الثقافي. وعنده أن هذه المقومات هي التي تحدد مفهوم الأدب الشعبي، ليست واحداً منها فقط، ولكن مجملها أو أغلبها –على أقل تقدير– كما أنَّ بعضاً منها يدخل في تحديد مفهوم الأدب العامي والأدب القوميّ حينما تنظر إليها منفردة، لذلك لا بّد من النظر إليها مجتمعة تساعد هذه المقومات في تحديد مفهوم الأدب الشعبيّ عامة، العربي منه وغير العربي[١٥].

مما سبق نخلص إلى أنّ معرفة مفهوم الأدب الشعبيّ لا تتأتى إلا بتعريفنا لمفهوم (الشعب) نفسه، الصادر عنه هذا الأدب، أو إن شئنا الدقة الشعب الذي يتعاطى هذا الأدب إنتاجاً واستهلاكاً. وهذا مما نتفق فيه مع الفولكلوري السوداني بروفيسور حامد حريز. وذلك لجملة أسباب نذكر منها:

١. أن شعب السودان شعب متعدد الثقافات واللغات والأعراق، فإذا اتخذنا اللغة بثنائيتها تلك (فصيح/ عامي) فإننا نقع لا محالة في التحيز لثقافة واحدة لمجموعة عرقية لغوية واحدة، هي الثقافة العربية الإسلامية، والمجموعة/ المجموعات ذوات الأصول العربية الناطقة باللغة العربيّة.

٢. إذا أردنا أن نعرف مفهوم الأدب الشعبي في السودان، لا بّد أن نستصحب معنا هذا التنّوع وذاك التعدد، والتباين في الألسن والثقافات والأعراق والمجتمعات...إلخ. فيمكن أن نقول: الأدب الشعبي العربي في السودان، والأدب الشعبي البجاوي، والأدب الشعبي النوبي، وأدب الدينكا الشعبي، وأدب كذا وكذا الشعبي.. وهكذا دواليك، ومن ثمّ نتخذ من كل مجموعة/ جماعة فولكلورية لها أدبها الشعبي الخاص بها، ولهذا الأدب كذلك مقوّماته الخاصّة، التي تميزه عمّا

(11) نفسه، ص 43.

(12) Francis Utely: "Folk Literature: An Operational Definitions", In Alan Dundes (ed), The Study of Folklore, New Jersy, Prantice Hall, 1965, pp 624-.

(13) William Bascom": "Verbal Art", Journal of American Folklore, Vol. 68, 1955, pp. 245252-.

(14) Dan Ben Amos and Richard Dorson (eds):" Towards a Definition of Folklore in Context ", in Americo Paredes (ed) Towards New Perspectives in Folklore, Austin, 1962, p.5.

سواه. حينئذ لا نستطيع البتة أن نقول مثلاً إن أدب الشلك الشعبي هو ذلكم الأدب المتوسّل باللغة العامية الميسّرة/ المسّهلة أو المرفوع عنها الإعراب، وأدب الشلك الرسمي/ الصفوي هو المكتوب/ المتداول باللغة الفصحى.

بعد نقاشنا لمفهوم الأدب الشعبيّ ندلف في السطور التالية إلى بيان فوضى بعض المصطلحات حول الأدب الشعبي أو المقاربة له أو المرادفة له أو التي ذات صلة به أو للأدب الشعبي صلة بها.

سأناقش هذه الالتباسات على ضوء الدراسات الفولكلوريّة. ورأيت من الضروري التطرق لها هنا، لأن هذه الالتباسات شاعت بين الناس، وبخاصة العاملين في حقل الثقافة والإعلام، والأخير له القدح المعلّى في ذيوع وإشاعة هذه الالتباسات. من ذلك أن الناس يخلطون بين الأدب الشعبي والفولكلور والتراث، وتستخدم جميعها كمرادفات لمعنى واحد، ولكن الأمر ليس كذلك. ومن هذا النحو أيضاً المفهوم السائد بين الناس بأن الفولكلور مرتبط دائماً بالماضي السحيق، وبحياة البدو والريفيين والفلاحين البعيدين عن طرائق الحياة المدينية، والأمر ليس كذلك أيضاً.

الفولكلور كلمة لاتينية مكوّنة من مقطعين هما: (FOLK) وتعني الجماعة أو الشعب، و(LORE) وتعني حكمة أو أدباً. والترجمة الحرفية للكلمة: حكمة الشعب أو أدب الشعب. وقد ظهر هذا المصطلح للوجود في عام ١٨٤٦م، على يد عالم الآثار الإنجليزيّ وليم تومز. ونجد أن (القاموس الوسيط للفولكلور والميثولوجيا)، يورد واحداً وعشرين تعريفاً للفولكلور، اشترك فيها واحد وعشرون عالماً من علماء الفولكلور في الولايات المتحدة الأمريكية. التقوا في نقاط أهمها: التركيز على الجانب الشفاهي، وعنصر الموروث أو الشيء المتوارث وعنصر التداول. كما أنها ركزت على الآداب والفنون الشعبية. كما تطرق حوالي نصفهم إلى العادات والمعتقدات وأدخلوها ضمن مجال الفولكلور. وبالإضافة إلى ذلك أشارت أغلب هذه التعريفات ضمنا أو صراحة إلى ارتباط التراث الشعبي بالريف وبما أسمته "المجموعات البدائية" و"الثقافات الدنيا"(١٦).

بدأ الاهتمام بالفولكلور، جمعاً وتصنيفاً ودراسة، في أوروبا خلال القرن التاسع عشر الميلادي، لذا من البديهي أن نجد تلك الروح التي كانت مسيطرة على أوروبا آنذاك ترمي بظلالها على الثقافة والعلوم جميعها، والفولكلور لا ينبتُّ عنها. أعني روح الرومانسية وما ارتبط بها من الدعوة للرجعة لحياة الريف ولبساطة الماضي، وللانحياز نحو الرجل البسيط، فلا غرو أن أثرت في مفهوم التراث. وما هو أهم من ذلك أن هذا الأثر -ظلّ وما يزال- يتحكم في مفهومنا الشعبيّ. ولكن التطورات التي حدثت في الدراسات الفولكلورية في القرن العشرين سعت إلى تصحيح ما شاع خطأً، خاصة في ما يتعلق بمفهوم (الشعب) على نحو ما ذكر بروفيسور حريز سابقاً. فأصبح الفولكلوري يجد ضالته في المدينة كما يجدها في الريف، ويجمع مادته من بين المتعلمين والمثقفين مثلما يجمعها من غير المتعلمين البعيدين عن تأثيرات المدينة والتحديث.

(١٥) سيد حامد حريز: ندوة التخطيط...، مرجع سبق ذكره، ص ٤٤.

(16) Maria Leach (ed): Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, vol. 1, New York, 1949, pp. 398-403.

يتضح من ذلك أن الفولكلور مصطلح مرن، قد يتسع ليشمل قبيلة بأكملها، أو مجموعة قبائل يربط بينها رابط ما كالأرض أو المصالح المشتركة، أو قطراً بأكمله وما إلى ذلك. وقد يضيق فتتكون المجموعة الفولكلورية من شخصين فقط، فبعض الدراسات دلّت على أن وجود شخصين فقط كان كافياً لتداول القصص الشعبي [١٧].. هذا من ناحية (الشعب)، أما من ناحية المواد الفولكلورية –وهذا ما يقودنا إلى إماطة اللثام عن الالتباس الثاني المتصل باستخدام مصطلحي الأدب الشعبيّ والفولكلور على أنهما شيء واحد– فإن الفولكلور مظلة واسعة تنضوي تحتها أجناس عدّة. وما أجمع عليه دارسوه، أن أيّ جنس فولكلوري لا بّد أن يقع في واحد من الميادين الأربعة الآتية:

١. العادات الاجتماعية والتقاليد والمعتقدات.
٢. الثقافة المادية.
٣. الأدب الشعبي.
٤. فنون الأداء الشعبية.

إذن الأدب الشعبيّ جزء من الفولكلور، وليس هو كلّ الفولكلور. ويندرج تحت كل واحد من الميادين الأربعة المذكورة ثلة من الأجناس. وقد رأى الباحثون في الفولكلور –بصفة عامة– وفي الأدب الشعبيّ –بصفة خاصة– أن يحددوا الأجناس الغالبة في هذا الأدب، بحيث يفي هذا التصنيف بمراحل الأدب الشعبيّ وبيئاته وبالخصائص الفنية التي تمتاز بها بعض نصوصه. ونتحدث في ما يلي عن كل جنس على حدة وما يؤديه من وظائف.

أجناس الأدب الشعبيّ ووظائفها الاجتماعية:

يشتمل الأدب الشعبيّ على الأجناس الآتية:

١. السير (السير الشعبيّة، مثل عنترة بن شداد، الأميرة ذات الهمّة، السيرة الهلالية، سيف بن ذي يزن،... إلخ. كما يمكن أن يندرج تحتها ما يسمى بالسيرة الشخصية أو التراجم، كما تشمل الأنساب: أشجار النسب).

٢. الحكاية والأسطورة الخرافية. وتشمل حكايات عن عالم الإنس وعالم الجن والكائنات فوق القوى الطبيعية، والحكايات التي يكون شخوصها من البشر وغير البشر، كما تشمل أساطير الخلق والتكوين... إلخ.

٣. الأغاني وتشمل أغاني الأفراح التي يؤديها الناس في طقوس العبور المختلفة في دورة حياتهم البشرية، والمناحات، وأغاني العمل، وأغاني المهد والهدهدة، وأغاني الحرب والسلم.... إلخ.

٤. الأمثال.

٥. التعابير والأقوال السائرة والكنايات والأسماء والألقاب.

٦. الشعر الديني، السياسيّ، الوصفيّ مثل شعر الغزل ووصف الطبيعة... إلخ.

٧. الأحاجي والقصص الشعبي.

(١٧) عبدالحميد يونس، مرجع سبق ذكره، ص ص ١١٥– ١١٦.

٨. الألغاز والمعاظلات اللسانية والمعميات.
٩. النداءات، مثل نداءات الباعة، ونداءات النعاة، ونداءات المعلنين...إلخ.
١٠. النكات والملح والطرائف.

كل جنس من هذه الأجناس له وظائفه، وقد تجتمع كلّها في وظائف محدّدة. فهناك بعض الدارسين الذين يرون أن للأدب الشعبيّ عموماً وظائف تتحصر في[١٨]:

١. الوظيفة الثقافية، ففي الأدب الشعبيّ المعارف العامّة التي يحصلها كل فرد في إطاره الاجتماعي، مثل المواقيت وأسماء الشهور والأيام والأجرام السماوية والريح والمطر، وبعض الخصائص المرتبطة بالمكان كالجبل والنجد والبسيط والسهل وكالبحر والنهر، وما إلى هذا السبيل. كما نجد في هذا الأدب معارف خاصة تحددها مرحلة التطور من بداوة إلى استقرار زراعي، ومن تمدن إلى صناعة. ففيه على اختلاف أجناسه معلومات كثيرة ومفصلة عن الرعي والأنعام ووسائل الرحلة في البداوة مثلاً، وفيه تفاصيل عن الغرس والري ونمو النبات وحصاده وآفاته ومواسمه. وفيه فوق هذا وذاك بيانات عن مختلف المهن في المدن، وعمّا ينبغي أن يتصف به القائم بكل مهنة من تقاليد وآداب.

٢. الوظيفة الجماعية أو القومية. إن الأدب الشعبي ينهض دائماً بما يمكن أن نسميه بالوظيفة الجمعية التي تحافظ على تراث الجماعة من ناحية، وعلى مزاياها وأمجادها من ناحية أخرى. وهذه الوظيفة يحددها أيضاً ركنان هما: مرحلة التطور والبيئة. ونقصد بمرحلة التطور ما يكون عليه المجتمع عند صدور الأدب الشعبي من البداوة أو المدنية. ونقصد بالبيئة فكرة الوطن أو الوعاء الجغرافي الذي يحدد أبعاد الوجدان إذا كان قبلياً أو قومياً.

٣. الوظيفة النفعية، التي يتسم بها الأدب الشعبي، ويختلف بذلك من وجوه كثيرة عن الأدب الرسمي. ذلك إن الأدب الشعبي يرتبط بمنفعة الإنسان وثرواته أكثر مما يرتبط بتحقيق القيمة الجمالية أو التسلية أو الترفيه وتزجية الفراغ، وهو يستوعب معارف طبية وتربوية، كما يقترن دائماً بالخبرات العملية. كما يعنى بالإنسان من حيث هو واحد في جماعة، واحتفل لذلك بنموذج يَصعُد إليه جميع الآحاد في المجتمع، وأكّد دائماً أنه القانون غير المدّون الذي يضبط سلوك الأفراد وعلاقاتهم.

٤. المحافظة على الذات والمال وإحساس المجتمع بذاتيته العامّة. فُرض على جميع الأفراد أن يَعْنوا بذاوتهم ومن يعولون، وبما آل إليهم من أسلافهم وأجدادهم وعملهم، ولذلك كانت نظرة الشعب في هذه الناحية هي عينها نظرة المجتمعات الحديثة، فإن الإضرار بشخص واحد إنما يعني الإضرار بالمجتمع كله. وهذه الخصيصة نجدها في كل أجناس الأدب الشعبي، في حكمة الشعب المبثوثة في أمثاله، وفي الملاحم الكبيرة التي تحكي سير الفرسان والأبطال.

٥. تفسير الظواهر. ويجدر بنا أن نذكر أنّ العقلية الشعبية لا تُعنى كثيراً بقانون العّلة والمعلول في تفسير الظواهر الطبيعية والكون.

(١٨) ريتشارد دورسون: نظريات الفولكلور المعاصرة، ترجمة: محمد الجوهري وحسن الشامي، القاهرة، دار الكتب الجامعية، ١٩٧٢م، ص ٨٦-١٠٠.

وعند الحديث عن وظائف الأدب لا بّد لنا من الإشارة إلى واحدة من نظريات الفولكلور المعاصرة، وهي النظرية الوظيفية (Functionalism Theory) التي تتحاشى الخوض في موضوعات الأصول والانتشار، وتركز على الدور الذي يلعبه الفولكلور عموماً في ثقافة معينة. ومن أهم أنصار هذه النظرية فرانز بواس، أبو الأنثروبولوجيا الأمريكية الحديثة، وتلميذته روث بندكت، التي استندت إلى بعض الشواهد التي تثبت أن التراث الشعبي كثيراً ما يخرق المعايير الثقافية كوسيلة لإشباع أحلام اليقظة والتعبير عن مشاعر العداء تجاه الامتثال للثقافة(١٩).

وقد قدم ويليام باسكوم أكثر تعريفات النظرية الوظيفية وضوحاً، إذ ينظر إلى الأدب الشعبي على أنّه التآلف الخلاق لمجتمع يقوم بوظائفه، وعلى أن التراث الشعبي عناصر ثقافية دينامية وليست استاتيكية، متكاملة وليست منعزلة، ذات مركزية وليست ثانوية. ولفت برونيزلاف مالينوفسكي في كتابه (الأسطورة الخرافية في السيكولوجيا البدائية) الأنظار إلى الأدوار الوظيفية المتعددة التي يلعبها التراث الشعبي. فالأمثال تساعد على اتخاذ القرارات القانونية، والألغاز تشحذ الأذهان، والأساطير الخرافية تُضْفي شرعية على الممارسات السلوكية، والأغاني الهجائية تنفّس عن مشاعر العداء المكبوتة. وهكذا يبحث الأنثروبولوجيون في السياق العام مثلما يبحثون عن النص. فالحكاية مثلاً إلقاء حي يقدم لجمهور متجاوب من أجل تحقيق غايات ثقافية معينة، مثل تأكيد بعض العادات والمحرّمات (taboos) في نفوس الناس، والتنفيس عن بعض مشاعر العداء عن طريق الخيال، وتقديم التفسيرات التعليمية للعالم الطبيعي، وممارسة الضغوط من أجل تحقيق السلوك التقليدي (٢٠).

والدراسة المثالية في هذا الصدد، هي دراسة ليندا ديق في كتابها المعنون (القصص الشعبي والمجتمع: قصّ الحكايات في أحد المجتمعات القروية المجرية). إذ قدمّت فيه دراسة نظرية مفصلة للاتجاه الوظيفي، وتصف منهجها بأنه يسعى إلى تحديد "الوظيفة الاجتماعية لقصّ الحكاية، التي تغيرت من الترفيه إلى التعبير عن المطامح والآمال، وذلك بعد هبوط القصّة الشعبية من عمال اليومية في إقطاعيات ملاك الأرض الأثرياء إلى أفقر طبقات الفلاحين في أعقاب تفتت تلك الإقطاعيات وانهيارها. ولا يمكن للقص أن يقوم بوظيفته دون جمهور مستمعين، فهو في نفسه لا معنى له ولا قيمة من دون تقديمه تقديماً حياً أو أدائه أمام جمهور المستمعين"(٢٠).

نخلص مما سبق إلى أنَّ أصحاب النظرية الوظيفية يستندون إلى حقيقة بسيطة في التراث الشعبي، حتى أصبحت –أو كادت تصبح– شعاراً عاماً بين الفولكلوريين وهي: أن التراث الشعبي من الشعب وعن الشعب وللشعب.

(١٩) نفسه، نفس الصفحات.
(٢٠) نفسه، نفس الصفحات.

خاتمة:

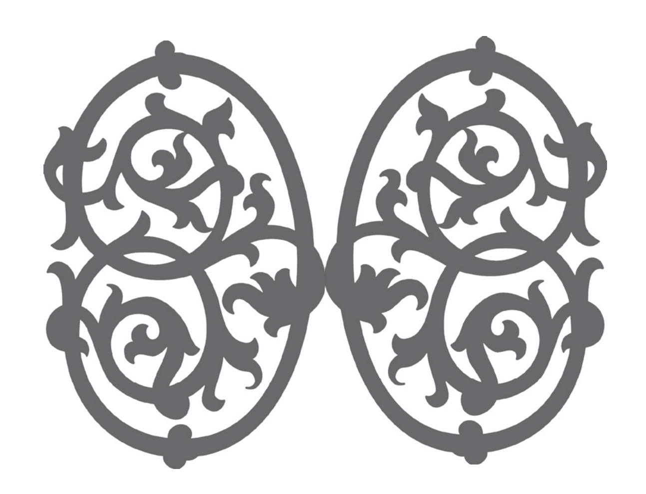
في ختام هذه المحاضرة، نكون قد خلصنا إلى الآتي:

١. أنّه لا يمكن أن نضع تعريفاً جامعاً للأدب الشعبيّ، ولكن يمكننا أن نتفق على مقوماته وعناصره وأجناسه أو أنواعه، وهذه المقومات الأساسية المحددة لمفهوم الأدب الشعبي هي: (التداول، الأداء، الوظيفة، الجماعية، الفنية).

٢. أن الأدب الشعبيّ جزء من الفولكلور والتراث الشعبيّ، وليس هو الفولكلور.

٣. أنّ مفهوم الشعب ديناميكي ومتغيّر وفقاً للتغيرات التي تطرأ على العالم.

٤. أن للأدب الشعبيّ وظائف عديدة يقوم بها تجاه من يتعاطونه إبداعاً وتداولاً.



رؤية إسلاميه لمشكلة طبيعة القيم
(رسالة دكتوراه في الفلسفة)

عرض: د.صبري محمد خليل*

هذه الدراسة عبارة عن بحث قدم لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة من قسم الفلسفة بجامعة الخرطوم عام ١٩٩٩م، من إعداد كاتب هذه السطور. وقد تضمنت الدراسة سبعة فصول بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة، وجاءت في مائتين وأربعين صفحة.

تضمن المدخل تعريفاً عاماً لنظرية القيم، حيث تناولت الدراسة فيه معنى القيمة لغة واصطلاحاً، ونشأة نظرية القيم في الفلسفة الغربية، ثم المشاكل الأساسية التي عالجتها نظريه القيم. وجاء الفصل الأول بعنوان (تحديد مشكلة طبيعة القيم) تناول القيم بين المنهج الوصفي والمعياري، القيم بين الذاتية والموضوعية، القيم بين النسبية والإطلاق، القيم بوصفها غاية في ذاتها أو وسيلة إلى غاية أخرى.

أما الفصل الثاني فتناول عرضاً وتقويماً لبعض الحلول لمشكلة طبيعة القيم في الفلسفة اليونانية، والوسيطة (المسيحية والإسلامية)، والفلسفة الأوروبية الحديثة، والفلسفة الغربية المعاصرة. وتناول الفصلَ الثالث الرؤية الإسلامية للمشكلة من خلال تحديده للموجهات الفلسفية والمنهجية للرؤية الإسلامية، والرؤية الإسلامية لبعض القضايا المرتبطة بالمشكلة كالضمير والفطرة والحسن والقبح.

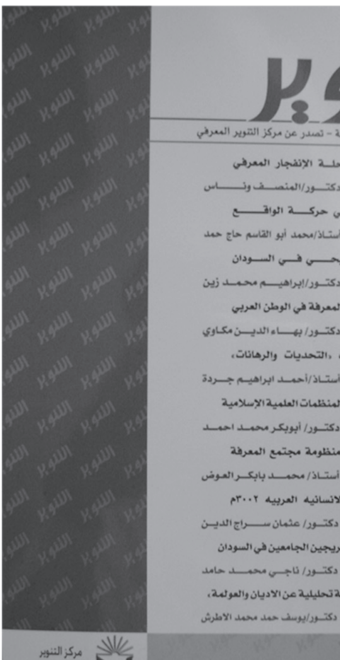
أما الفصل الرابع فتناول طبيعة القيم الدينية من خلال عرضه بعض الحلول المقدمة لمشكله طبيعة القيم الدينية في كل من الفلسفة الغربية والرؤية الإسلامية. أما الفصل الخامس فتطرق إلى القيمة الأخلاقية، حيث عرض لبعض الحلول للمشكلة في إطار الفلسفة الغربية، وأعقبت ذلك تناولها للرؤية الإسلامية.

أما الفصل السادس فتناول طبيعة القيم الجمالية، حيث عرض لبعض الحلول للمشكلة في إطار الفلسفة الغربية، ثم في الرؤية الإسلامية. أما الفصل السابع فجاء بعنوان (طبيعة قيمة الحق) تناول عرضاً وتقويماً للمعايير الأساسية لمفهوم الحقيقة في الفلسفة الغربية، ثم الرؤية الإسلاميه لمفهوم الحقيقة، وطبيعة المنطق في كل من الفلسفة الغربية والرؤية الإسلامية.

أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة هي ضرورة محاولة وضع حل لمشكلة طبيعة القيم في إطار النسق الفكري الإسلامي يتجاوز الحلول التي قدمها النسق الفلسفي الغربي الذي شطر القيم إلى ذاتية أو موضوعية، نسبية أو مطلقه، غائية أو ذرائعية، معيارية أو وصفية، ثم محاولة تطبيق هذا الحل على قيم الحق والخير والجمال. وهذه الدراسة هي إحدى المحاولات للتوصل إلى هذا الحل والتي لا تلغي، في الوقت نفسه، أي محاولات أُخرى.

* أستاذ مساعد قسم الفلسفة كلية الآداب - جامعة الخرطوم.

مجلة التنوير



التنوير

دورية - علمية - ثقافية - مُحْكَمة - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

العرب والمسلمون في مرحلة الإنفجار المعرفي
دكتور/المنصف ونـاس

الأثـر الغيبـي فـي حركـة الواقـع
أستاذ/محمد أبو القاسم حاج حمد

الحـوار الإسلامـي المسيحـي فـي السـودان
دكتور/إبراهيـم محمـد زين

ملاحظات أولية على مجتمع المعرفة في الوطن العربي
دكتـور/ بهـاء الديـن مكاوي

السودان ومجتمع المعلومات «التحديات والرهانات»
أستاذ/أحمـد ابراهيـم جـردة

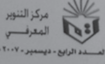
آفاق التنسيق بين الجامعات والمنظمات العلمية الإسلامية
دكتـور/ أبوبكر محمـد احمـد

معالم الازمة الاتصالية في منظومة مجتمع المعرفة
أستاذ/ محمـد بابكـر العـوض

قراءه فى تقرير التنميه الانسانيه العربيه ٢٠٠٢م
دكتـور/ عثمان سـراج الديـن

التنمية البشرية وتشغيل الخريجين الجامعين في السودان
دكتـور/ ناجـي محمـد حامد

العولمة والدين «دراسة وصفية تحليلية عن الاديان والعولمة»
دكتـور/يوسف حمد محمد الاطرش



مركز التنوير المعرفي

العـدد الرابع - ديسمبر ٢٠٠٧م

التنوير

دورية - علمية - ثقافية - مُحْكَمَةً - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

العولمة كظاهرة إسلامية.. دراسة لمنافع ومخاطر العولمة على العالم الإسلامي
دكتور / حمد عمر حاوي

سيـادة الدولـة القوميـة فـي ظـل العولـة
دكتور / عبد اللطيف البوني

انعكاسـات التحولات الاقتصاديـة علي المسلمين
دكتور / المعز لله صالح أحمد

العولمة بين رغبات الدول الكبرى وعجز الدول النامية
دكتور / أبو بكر هويدي

تدريس العلوم في ظل تحديات العولمة بين التعريب والتغريب
بروفسير/ علي الطاهر شرف الدين

السياسـات الثقافيـة للأمـم فـي إطار العولـة
دكتور / سليمان يحى

الحضـارة المعاصـرة صفاتهـا وزوالهـا
دكتور / رحمه عثمان

النظرية الفلسفية لمشروع العولمة ومنطق عالمية الرسالة الخاتمة
دكتور/ وائل أحمد خليل

الدين والعولمة - الإسلام والمسيحية وإتجاهات الوعي بالعولمة
دكتور / طارق أحمد عثمان

العولمة السياسية الاقتصادية والاجتماعية كنظام أساسي
بروفسير/ عبد المجيد النجار



مركز التنوير المعرفي

العدد الثالث - أبريل ٢٠٠٧ م



دورية - علمية - ثقافية - مُحْكَمَةً - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

التنوير كمنهجية معرفية بديلة
د. حمد عمر حاوي

نحو قواعد منهجية للتنوير المعاصر
د. وائل أحمد خلـيل

مفهوم التنوير بين الفكر الإسلامي والفلسفة الغربية
د. صبري محمد خلـيل

مفهوم التنوير المعرفي
د. جمال الدين عبد العـزيز الشـريف
الأستاذ/ محمد بابكر العـوض

أصول الفكر السياسي الإسلامي
د. محمد مجذوب محمد صالح

إشكالية مفهوم الثقافة
الأستاذة/ مها عبد الله سـلامة

قراءة فى أفكار على عزت بيغوفيتش
د.عصمت محمـود

مشروع النهضة بين هزيمة التاريخ والعقل والواقع
الأستاذ/ أبو بكر هـويدى



مركز التنوير المعرفي

العدد الأول - فبراير ٢٠٠٦ م

التنوير

دورية - علمية - ثقافية - مُحَكمةَ - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

نشأة وتطور مفهوم التنمية المستدامة
د. ضرار المـاحي العبيد

مفهوم التنمية وخصائصها من وجهة نظر إسلامية
د.حسن إبراهيم الهنداوي

ملامح التجربة الماليزية في التنمية الاقتصادية
د. ناصـر يـوسـف

السيـاسـة التـنـمـويـة فـي تـونـس والـحـوار الاجـتـمـاعي
د. المـولـدي قسـومـي

■ أوراق نقاش:

البيئة في القـرآن الكـريم
د.إبراهـيم أوزدمـير

■ محاضرات:

الثقافة الأبوية وانعكاساتها
أ. الخـضـر هـارون

■ أطروحات نقدية:

روحـانيـة اللغـة
أ. عبد القـادر الكتيابي



العدد الخامس - أبريل ٢٠٠٨م

محاور الاعداد القادمة من مجلة التنوير

مجلة التنويرعبارة عن دورية علمية ثقافية محكمة يصدرها مركز التنوير المعرفي، وهي تعنى بإنتاج المعرفة المستندة إلى الوحي والتراث الإنساني في مجال العلوم الإجتماعية والإنسانية نظرياً وتطبيقياً.

ترحب المجلة بإسهامات الكُتّاب والمفكرين التي تقدِّم إضافات علمية دقيقة وعميقة وتعالج موضوعات معاصرة. وقد إختارت هيئة التحرير أن تتناول الأعدد القادمة المواضيع الآتية وفقاً للمحاور التالية :-

١. تداعيات الأزمة المالية العالمية : أبريل ٢٠٠٩م

١. الآثار الاقتصادية للازمة المالية العالمية.

٢. الآثار الاجتماعية للأزمة المالية العالمية.

٣. الآثار السياسية والدولية الراهنة لأزمة المالية العالمية.

٤. تداعيات الأزمة المالية العالمية المستقبلية.

٥. التحرير الاقتصادي : امكانياته وإشكالاته وحدوده.

٦. مستقبل النظام الرأسمالي العالمي.

٧. البدائل والمعالجات للأزمة المالية العالمية.

٨. البديل الإسلامي للأزمة المالية العالمية.

٢. دور النخبة في العالم وعلاقتها بالتغيير : يونيو ٢٠٠٩م

١.مفهوم النخبة والتغيير.

٢. دور النخبة في المشاركة السياسية.

٣. النخبة السياسية والفكرية ودورها في التغيير في الوطن العربي والعالم الإسلامي.

٤. مجتمع النخبة في دولة الخلافة الإسلامية.

٥. مهام المثقف وتحديات المرحلة الراهنة بين : الواقع والطموح.

٦. نخبة الاغتراب بين : اشكالية التنمية وهجرة العقول وأحلام العودة.

٧. النخبة والخطاب السياسي السوداني : الحدود والتناقضات.

٣. أزمة الهويات في العالم : أغسطس ٢٠٠٩م

١. الهوية ماين تحديات العولمة ومتطلبات الوحدة الوطنية في الدولة القطرية.

٢. الهوية والصراعات القبلية حول الموارد.

٣. الهوية والصراعات الحزبية حول الثروة والسلطة.

٤. مفهوم الهوية بين التنوع القبلي والاثني والجهوي.

٥. الهوية والأمن القومي.

٦. قضايا السلام والتنمية.

٤.تحديات الدولة العربية والاسلامية الراهنة

١. مشكلات وتداعيات التدخل والوجود الأجنبي في البلدان الاسلامية.

٢. تحديات العلم والتكنولوجيا والمعرفة

٣. العولمة وتحديات التنمية .

٤. تحديات مفهوم سيادة الدولة وضرورات الأمن القومي.

٥. التدخل الاجنبي والمنظمات الدولية .

٦.التدخل في الممارسات الدولية بين الحظر القانوني والواقع الدولي.

ترسل البحوث على العنوان التالي:

مركز التنوير المعرفي-الساحة الخضراء

ت: 249912384179+

249912232937+

أو على البريد الإلكتروني:

info@tanweer.sd



دورية - علمية - ثقافية - مُحَّكمةَ
تصدر عن مركز التنوير المعرفي - العدد السابع أغسطس ٢٠٠٩م

■ أوراق بحثية:

■ أوراق نقاش:

■ حوارات:

■ مراجعات نقدية:

■ محاضرات:


الأراء والأفـكـار الـمـنـشـورة
بالمجلة تعبر عن أراء اصحابها.
حقوق الطبع محفوظة لمركز التنوير المعرفي



أهداف المركز :

- إنتاج العلم القائم على مرجعية الوحي في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية.
- تطوير الدراسات المنهجية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية.
- المساهمة في دراسة وتحليل القضايا المعاصرة النظرية والتطبيقية التي تهم السودان وعلى المستوى الإقليمي والدولي ووضع تصوّر لفهمها والتعامل معها.
- تنمية المجتمع ورفع مستواه الفكري ووعيه والتعامل المباشر مع احتياجاته وهمومه وقضاياه وربط البحث العلمي بحاجات المجتمع.
- العمل على بناء مجتمع المعرفة الواعي بقضاياه والمستنير بأفكاره وثقافته.

الاشتراك السنوي:

- **الأفراد :** في أقطار الوطن العربي (٦٠ دولار أمريكيا) ، وفي البلدان الأوروبية (٨٠ دولار أمريكيا)،وفي أمريكا وجميع البلدان العالمية الأخرى (٩٠ دولارا أمريكيا).
- **المؤسسات:** في أقطار الوطن العربي (١٠٠ دولار أمريكي)، وخارج الوطن العربي (١٢٠ دولارا أمريكيا). (تسلم عشرة نسخ كحد أدنى).

الاشتراك لمدى الحياة:

– الأفراد : ٥٠٠ دولار أمريكي.
– المؤسسات. ٧٥٠ دولارا أمريكيا.

تدفع اشتراكات الأفراد مقدما:

(١) إما بتحويل لأمر المركز مباشرة مسحوب على أحد المصارف في السودان.
(٢) أو بشيك إلى العنوان التالي : مركز التنوير المعرفي رقم الحساب ٥١٠١٠٠٥٤٩١٠ البنك السوداني الفرنسي / فرع الخرطوم (٢) .



كلمة العدد

ما من كلمة وجدت من الاحتفاء بها والنظر فيها والدعوة إليها، مثل كلمة الحرية. فالحرية بمعنى انعدام القسر الخارجي تحمل بين طياتها معاني شتى. وهي هنا لا تعبر عن تصور عقلاني محض بقدر ما تسع بين جنباتها حشداً وجدانياً وتوقاً وشوقاً وفاعلية.

فما بين الحرية الداخلية للإنسان والحرية السياسية أو الاقتصادية أو غيرها تتمحور حياة الإنسان أخذاً وعطاءً ومكابدة.

والحرية، عمل مستمر في حياة الإنسان وليست حدثاً طارئاً. فلأن الإنسان يمتلك إرادة، في دائرة نسبية، ويستبطن داخله هذه الإرادة، فهو في حالة ممارسة دائمة للحرية إذ إنه في حالة اختيار مستمر بين خيارات متعددة. كما أن هذا الاختيار في جانب آخر مدعاة لتحمل مسؤولية الخيارات المختلفة التي يختارها الإنسان. غير أن الإلف والتقليد وانحسار الوعي بمعطيات الإرادة الإنسانية يجعلان من الحياة أنماطاً جامدة وروحاً خامدة وتعطيلاً لمقتضيات الحياة الحرة. كما أن الظن بأن الحرية هي حركة بلا قيود وإرادة بلا مسؤولية يفرغ هذه الحرية من أي مضمون أخلاقي، ويؤسس لفوضى تختل فيها العلاقات، وترتهن الحريات إلى سيطرة وهيمنة قوى مختلفة تقلل من دوائر الحياة الحرة لغالب الناس.

كان الجدال وما زال حول هذه المفهوم معّبراً عن حيرة الإنسان في تعامله مع الكون من حوله، ومع غيره من بني الإنسان؛ كيف لا وهو خاضع لقوانين كونية لا تتخلف، وهو في ذات الوقت يطمح في ارتياد آفاق انطلاقة نفسية واجتماعية واقتصادية... إلخ، لا تعرف حدوداً ولا تريد أن تتأطّر بأي أُطُر.

إن معاناة الإنسان من الظلم وسعيه نحو تحقيق الحرية أمر قديم وهاجس متجدد، فنجد الإشارة لكلمة الحرية مثلاً في الكتابات السومرية القديمة في القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد. لقد ذهب الإنسان مذاهب شتى في البحث عن هذه الحرية المفقودة، وتوسل إلى ذلك بسبل شتى من تقنين أو ثورة أو ربما استبداد يجتزئ الحرية ويجعل منها حقاً لفئة متغلّبة سياسياً أو اقتصادياً ويقلّص من مساحاتها بين فئات أخرى واسعة في المجتمع.

بعضٌ من المفكرين نفى الإرادة الحرة للإنسان وهؤلاء، يعتقدون أنه ليس في النفس إلاّ مجرد تعاقب بين الظواهر، وبعضهم عندما استعصى عليه التفسير العقلي للحرية، ذهب إلى الدعوة للحرية في المجال الاجتماعي والسياسي.

وبعض آخر لم ير الحرية إلاّ في الخروج عن أسر أغلال الحتميات الدنيوية، فالحرية عند الجرجاني في تعريفاته : «خروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار».

لقد انعكست رؤية الإنسان في علاقته بالكون على جوانب شتى من حياته، فقد أدت علاقة استغلال (exploitation) الإنسان – للبيئة مثلاً والمتحررة عن كوابح المسؤولية تجاه الحفاظ على البيئة المادية في علاقة تبادلية تسعى للعمران وليس للاستغلال – إلى ما نرى من تدهور وإشكالات بيئية انعكست على حياة الإنسان في مجملها.

تظل قضية الحرية فكرة محورية في علاقات الإنسان الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بل يمكن القول بأن جل الفكر الاجتماعي والاقتصادي والسياسي المعاصر يبني مواقفه النظرية من خلال تعاطيه لهذا المفهوم. لقد احتلت قضية الحرية حيزاً كبيراً في الفكر السياسي المعاصر، كما ارتبط مفهوم الحرية السياسية بمفاهيم أخرى كالحريات المدنية وحقوق الأفراد وغيرها.

على أن الأزدواجية التي تبدو في تعاطي مفهوم الحرية، تجعل من موضوعية الأفكار في ظل غياب الارتباط بقيم هادية، غير متحيزة، حلماً عسير التحقق. فالحرية كقيمة سامية أعطاها اللّه سبحانه وتعالى للإنسان عند ابتداء الخلق، وجعلها مناط حياته مع تحمله لمسؤولية الاختيار. فأراد الإنسان أن يكون في مقام الإله، فلم يحظ إلاّ بموضوعيات منقوصة تملأ أشرعتها رياح الذاتية، والمصلحة، وأهواء المال، والسلطان. وظلت قضية الحرية تراوح في ذات الفضاءات المحدودة والمحددة، فكان لابد من تجديد الفهم لتحقيق مقاصد الحياة في مجال الحريات.

غالب موضوعات هذا العدد طرق على هذا الباب، وهي دعوة لإعادة الفهم والتفهم وفتح لآفاق من الحوار، خاصة أننا نعايش عصراً تطرح فيه المفاهيم في إطار عولمي يفترض الإطلاق، بل يفرض الإطلاق.

رئيس التحرير

مقالة في الحرية: قيد الحرية أو الوجود الحر

"أطويل طريقنا أم يطول"
المتنبي

أ. أبوبكر هويدي*

تمهيد:

إننا نستشعر على الدوام تلك التهديدات التي تطال "الكائن" في أن يكون حراً، وكلما زادت وطأة تلك التهديدات كلما تشبثنا أشد بالحرية. ذلك لان الحرية وعي مطلق لا يتوقف عن السعي نحو التحقق في مسيرة تنشد على الدوام حرية هذا الكائن الحي. ولكونها قيمة مطلقة فإنها لا تتجسد، ولا يمكن أن نبرهن عليها أبداً فيما نعتقده أنّها ممارسة لقيمة الحرية " إن آراءنا حول ما هو جيد وسام وعظيم لن يبرهن عليها أبدا بأفعالنا" [1]. فأول تمثل للحرية هو في الاعتقاد الحر فيها، في الوعي بها كقيمة مهددة على الدوام. وفي التفكير فيها بكل حرية، أي أن نفكر فيها وبها. ولا أقلّ من أن تتلبسنا حالة الوعي بها عند الكتابة حولها وفيها، فنكتب في الحرية بكل حرية. أو بلغة أدق"التفكير في الفعل الذي أكونه بنفس الحركة التي أمارسه بها وأحياه"[2].

إننا نميل إلى أن تجديد الوعي للكائن سبيل لئلاّ تدحره التفاصيل وتلك القوائم التي تطول دون أن تلم شتاته، فتجديد الوعي، مع أن ذلك يفترض وجوده مسبقاً في أي مرحلة كانت، نعني به ما هو بالفعل حصيلة النظر على الدوام ودون انقطاع، وحتى تلك الأجوبة التي تطمئننا هي في نفس الوقت تقلقنا وتجعلنا نهمّ أشد حتى لا يعترينا النسيان. والدليل على ذلك هو أن هذه الموضوعات ومنها الحرية على ما تبدو عليه من حالة بالية بل يراودنا قلق ألا جديد فيها إلا أن طرحها يعني حراكاً لنا وعدم سكون، ومقاومة للنسيان.

وما يدعو للانتباه هو أن أدبياتنا ساعة تتجه إلى تجديد الوعي بما هو متعلق بوجودنا ومتصل براهنيتنا، تفترض مسبقا أن سؤال الأساس والذي يطرح مشكلة الحرية مثلا من حيث البداية للتفكير فيها وعبرها يبدو هذا النمط من الأسئلة كأنه عديم الفائدة ولا طائل منه، فما هو ثابت فإنه بالضرورة موجود! ويبقى المهم صياغة ما يمكن أن ينشأ من علاقات قائمة على أساس ذلك الوجود الأول غير المنازع.فنحن نقيم وزناً للدفاع عن الحرية والدعوة للالتزام بها كمجموعة من الحقوق والمبادئ على أساس المساواة أو القيمة الإنسانية للكائن، في حين لن يتم ذلك من فراغ. فساعة يختفي ذلك النمط من الدحرجة للمسائل العالقة، الفكرية بالأساس، يختفي معه نمط أن نحيا كيف ما شاء.

ما سنحاوله في هذه الورقة هو أن نفكر ونكتب في الحرية،عبر الإحساس بوجودنا (الحرية/الوجود)، متسائلين هل للحرية أصل ترجع إليه؟ أم يكفي أن

* باحث في الفكر السياسي

١- نيتشه، العلم المرح، ترجمة حسن بورقية ومحمد الناجي، ط أفريقيا الشرق، ١٩٩٣، ص١٩٦.

٢- ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، دار الآداب ط ١، ١٩٨٨، ص٢٤٣.

نختبرها مجزأة، دون أن نعي أي معنى "للكائن الحر" وهوأصلنا الحر؟ فإذا ما أجبنا أن للحرية أصلاً فينا فإنه لن يعود بالإمكان تشييد حريتنا بقضم حرية الآخرين، ولن يكون للحرية قيد سوى قيدها هي، أن تعطينا دليلاً على وجودنا وعلى وجودنا الحر، فكما لا نبيع ولا نشتري وجودنا فإننا لا نبيع ولا نشتري حريتنا، ويبقى السؤال هل فعلاً وجودنا الحر هو ما نختاره نحن بأنفسنا؟

الحرية/الوجود

ولعل ذلك يفتحنا على التفكير في إطار من "التجربة" الوجودية، إذ موضوعة الحرية، والسؤال عن "وجودي الحر"، يتجسد بداية في خوض غمار تجربة لها من المعقولية ما ينزع عنها صفة التجربة الذاتية التي تنغلق على نفسها بمثالية نقدية وتعجز عن الانتقال إلى الموضوعية. فهي تجربة وجودية بالمعنى الذي نجده عند جبرييل مارسيل.[٣] وهي بهذا المعنى يستحيل تحقّقها إلا إذا اقترنت بالمعنى والقيمة والبحث فيهما وعنهما، والصعوبة تكمن في أن ذلك يتم من خلال تفكير داخلي إذ من غير الممكن أن نفكر في التجربة/الوجود وكأننا نرى لوحة أمامنا. وتشتدّ هذه الصعوبة في محاولتنا أن نقف على مسافة من التجربة، وهو ما نطلق عليه الانطولوجيا كسبيل إلى تحقيق معرفة بالوجود قائمة على أدوات معرفية بالأساس، توصل إلى المعرفة لا إلى العلم، و يمكن أن نقتنع بها أو بالأصح يجوز تعميمها إلى أي حد ممكن. يرفض يسبرز[٤] مثلا الاعتراف بان تحليل الوجود العيني الذي ينتهجه هيدغير، يمكن أن يؤدي إلى نظرية عن الوجود العام في حين هيدغير نفسه لا يرمي إلى تحقيق فلسفة وجودية وهو يسميها فلسفة existentiale بدلاً من existentielle.

لأشدّ ما تخيف هذه التجربة خاصة أولئك الذين ينعمون في سديم من الراحة والسكون، ولا يمكن أن ينّتابهم القلق والهم والريبة والشك والخوف والدّهشة، أصحاب "العيون المسمرة"، في حين لدينا تجربة في القرآن الكريم هي تجربة إبراهيم عليه السلام والتي انتهت بالأيمان ولدينا أيضاً تجربة الغار للرسول صلى اللّه عليه وسلم، وتاريخياً تجربة الغزالي الذي حاول أن يمحو أي شيء كمحاولة للتفكير من الصفر.أو ما يسميه هوسريل بالتوقف.[٥] ولكن ما يخيف فعلا ليست التجربة بحد ذاتها بل نتائجها وتلك القوة المتضمنة فيها من أن تظل وتخزى.

فلا سبيل إلى خوض تجربة "أن أكون" و"أن أكون حرا" دون أن يداهمنا القلق والهم، وهي تلك الانفعالات التي عبرها نعي جزءاً من المشكلة "حريتنا"، وعبرها أيضاً نخوض غمار التجربة مهددين بالمجهول ولكن لغاية ودافع. وهل هناك غاية أسمى من "الحرية". والمفارقة هي أن الحرية بانعدامها ينعدم الشعور بالوجود، فتنعّدم معه فرص التجربة الوجودية. وبتحققها قد تنفلت هذه التجربة إلى عملية هدم متواصلة تهدم معها أي أساس لأي تجربة وجودية فتفقد الغاية والدافع وتسقط في العبث والملهاة، وبلغة شكسبير "تصبح

٣- ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، دار الآداب ط ١٩٨٨ص ٢٣٨

٤- المذاهب الوجودية، ص ١٩٣.

٥- المذاهب الوجودية، ص ٢٧٧.

الحياة ملهاة يرويها أبله".

فلم يمت نيتشه إلا وهو يردِّد موت الإله، ولم تسقط وجودية سارتر إلا وهي تلامس العبث، وحتى هيدغير ساعة التفت إلى حقيقة الموت(الوجود- للموت) أمكنه أن يدعم مسيره إلى أن الرحلة نحو البدر لا تكتمل أبداً إلا و"الأنية" تتعى نفسها. فالأنية "كائن ماهيته ألا يستطيع اللحاق بنفسه أبداً".

وهنا تكمن المفارقة الثانية أن الوجودية رسمت طريق البحث عن "الوجود" انطلاقاً من حقيقة "أنا موجود" نصف الكوجيتو إن شئت، فمن خلال الأنا يمكن أن يوجد العالم بل العالم هو ما أراه، وهو إنعكاس لي، وذلك يقوم على افتراض أن هذه الأنا قائمة فعلا خارج الوجود وقائمة على افتراض آخر هو أن هذه الأنا(أنا موجود) لها وجود مثل وجود الأشياء ولها حقيقة ذات دلالة واحدة أو كما يقول هيدغير حول هذا الافتراض الخاطئ لديكارت "مفترضاً خطأ أن المعقولية واحدة الدلالة"(٦). لذلك التجأ هيدغير نفسه في بحثه في الوجود المتعين المفرد للآنية، إذ هي السبيل الوحيد لبحث الوجود العام فالموجود الوحيد القادر على أن يسال نفسه عن الوجود هو "الموجود الممتاز الذي أكونه أنا".

وفي لحظة بدأ كأنّ المشكلة قد حُلت ولكن سرعان ما انكشف أن هذه الأنا غير مكتملة وفي سير متواصل، فهي تلاحق ممكنها، وبذلك تتعين من خلال سعيها إليه، فتدعم وجودها، أما "أنا" المكتملة فلا وجود لها فحتى موتها لا يعني اكتمالها. فكيف لها أن تعيّن وتحدّد سوى ما سيصطبغ في النهاية بهذا النقص الملازم لها. وفي أفضل الحالات أصبحت الأنا الأساس للقيم التي لا أساس لها عند سارتر، وبدل أن تتقوى بالوجود وترتبط به بدا كأنها ضحت بنفسها من أجله. وبقي الوجود يتراوح بين أن يوجد منذ البداية (مختزلاً في أنا ديكارت أو أنية هيدغير)، لينتهي في النهاية إلى العدم. في حين هو موجود بموجوداته ولا سبيل إلى التواصل معه إلاّ بالاعتراف بنوع من العلاقة معه. هذه العلاقة لأشدّ ما صارع الفكر الغربي من أجل نفيها.

فلا اختلاف لدى كل الوجوديين تقريباً أن التجربة الوجودية تنطلق من الأنا نحو الوجود فعبر تحديد ماهية الأنا يمكن أن يجد هذا الوجود لنفسه معناً وقيمة، ولكنهم اختلفوا في إمكانية أن يرتدّ هذا الانعكاس ليصبح أيضاً الوجود ماهية يمكن أن يعيّن الأنا، وما لم يحققه إلاّ قليل منهم- هو ألاّ انفصال بين الإثنين، فلا سبيل إلى فصل الأنا عن الوجود فكلاهما مرتبط بالآخر إذا اختل هذا الجزء فالكل يختل من بعده. فتلك اللحظة من النسيان للأنا في هذا الوجود لا وجود لها " هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُوراً "(٧).

فالإنسان الكل يتعين من خلاله ولكنه مطلق في وجوده ولا نهائية له، وذلك ما يجعل الفلسفة قائمة كطريق سائر بين معرفتنا بأنفسنا وبين لا معرفتنا بها. فلا سبيل إلى تحقيق معرفة حولها ولكن هناك سبيل للفعل فيها

٦- التأملات الديكارتية، ص ٤١ نقلاً عن المذاهب الوجودية ص ٢٧٨.

٧- سورة الإنسان ، سورة ٧٦، آية ١.

وعبرها.. [٨]

ويبدو أن السؤال الوجودي – وذلك عبر النظر في الوجود الثابت– كان يتأرجح بين هل الوجود موجود بوجودنا نحن الأنية؟ أم نحن موجودون لأنه هناك وجود يتضمننا؟ ولكن صيغة السؤال عممت حتى في موضوع الحرية، أي هل هناك حرية تجعلنا أحراراً؟ أم لأننا أحرار فلابد أن يكون هناك شيء مطلق اسمه الحرية وإلا من أين لنا بهذه الحرية ؟ وحتى وإن تم الاعتراض على هذا النمط من الأسئلة الدائرة، فان القول بأن الوجود كما الحرية معطاة لنا كما أيدينا وأرجلنا فان ذلك لن يكون سبباً مقنعاً أن تترك هذه الأنا ضنك السؤال وترتخي، فهي في كل الأحوال تبحث لنفسها عن تميز سواء عن الوجود الطبيعي أو عن كل ما نطلق عليه "الغير" وسواء ذلك تم بسوء نية أو عن غير قصد، فإن الإنسان يموت فعلاً ساعة يعلن هزيمته وخاصة في مجال الفكر. ولكن التركيب الصوري للسؤال دائما ما يفضح كيفية الجواب عنه. فإننا حين نتساءل عن معنى الحرية فان ذلك يقتضي أن نعرف شيئا عن الحرية وإلا ما كان السؤال نفسه ممكنا! وسواء أخذنا هذه المعرفة القائمة على السؤال بالشوق الأفلاطوني أو اشتياق المتنبي (وكثير من السؤال اشتياق) فإنها تفتحنا على ما هو ممكن بل وحتى ماهو معرف لدينا، فليكن إذاً سؤالنا عن الحرية شوق لها .. وعليه فان الوعي بالحرية هو أول تباشير حضورها بيننا، شريطة الا يمنعنا ذلك من أن نسأل عنها ونتشوّقها باستمرار.

ولكن هل يكفي الوعي بها لنطمئن أنها حالّة قائمة بيننا، فنعلن باسمها تنازلنا عنها بكل حرية؟ أم أن الحرية لا بد أن نتمثلها في تفاصيل وجزئيات الكائنات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية...؟ فهي إذ تلتصق به تفقد ما لها من ميزة الظهور كقيمة مطلقة لحساب أن تكون قيمة إنسانية تؤسس وتعمّق الإحساس بـ(الكائن– الحر) عبر سحر الإضافة.

إنّ أول قيد للحرية هو تشبّث الذات بها. وتلك المحاولة البائسة أن نلمّ شتاتها عبر ممارساتنا الراشد منها والمنحرف. وعبر الوعي بها في ممارساتنا وإعتقادنا وفي كل ما نأتيه من أفعال، فنتلمسها في التّفكير والتّعبير والتنظّم والممارسة السياسية وفي الحل والترحال وفي ما نشتهيه وما نكرهه وفي ما نعظمه أو نحقره...

ولكونها روح حر على الدوام فإنها لا تنزع إلى أن تنتهي أشكالاً بالية في التصرف بعقلانية الظهور، بل في خفائها عنا وطول البحث فيها والسعي إليها، فأول تهديد للحرية هو إعلانها والارتخاء إلى وهم أنها تحققت. وباسمها يتم تجديد الولاء لكل أصناف العبودية والإكراه. ومع كل إعلان لها ننهي ما نتوهّمه من أنّه "الخوف منها"، من مطلقها وعبثها.

لقد كان الجواب عن سؤال الوجود وسؤال الحرية مرتهناً بوجود "الأنا" ذلك الوجود المتميز بتعبير هيدغير، وفي كل مرة نعلن أننا اكتشفنا جديداً كنا نتعرف على أشياء قديمة، متأصلة لدينا ولكن جهل الأنا وسعيها الدائم

٨– ويمكن هنا أن نفتح قوسين حول ما يبدو أن الفلسفة قد غادرت عالمنا مؤخرا وما عاد فعل التفلسف يشد أحداً، وذلك لما يبدو أن العلم عبر قدرته على بحث الجزئي قد تفوق على الكلي بمعنى أن علمنا قد بلغ قدراً من التوضيح حتى ما عاد عالمنا يحتاج أكثر من دراسة الكم والعلاقات والتناسب ولكنه بالرغم من ذلك لا يمدنا بمعرفة تلامس الكلي وهو موضوع الفلسفة أساساً. ولكن كان يمكن لهذه المناقشة أن تنتهي عند هذا الحدّ لو فعلاً استمرت الفلسفة كما استمرت في منتصف القرن الماضي ولكن ما يدعو للدهشة هو أنها فعلاً قد غادرتنا بأبطالها فما عاد فينا وبيننا فلاسفة، كما غادرنا ذلك النمط من التفكير الباحث عن الكلي لا من خلال الجزئي، بل من خلال تلك الوثبة في الوجود

للمعرفة أحال تلك الأشياء ومن ثمة الوجود كله إلى رحلة خطرة من المعرفة، محفوفة بسلطة العلم وبنزعة من التعالي والأنانية، وإلا كيف نفسر أن ما نسميه الوجود لن يكون سوى ما نعيه نحن في لحظة معينة موجوداً! وما نسميه حريتنا لن يكون سوى ما نتوهمه للحظة أنّه إعادة ترميم ما بدا انه قيود متلبدة على إحساسنا بثقل وجودنا! في حين هو قائم من قبلنا وموجود بظلاله بيننا ونحن نتعلم منه ونصر على إنكار ذلك، فهل من سبيل أن نفكر في وجودنا الحر بطريق مغاير؟

أصلنا الحر (الأصيل والمتجدد):

قد نحاول جادين في كل مرة أن نقنع أنفسنا أن عالمنا قد تغيّر من حولنا، فنستلهم أحداثيات التغيّر والتّبدل من أجزاء ما يحيط بنا من صور تتراص من أمامنا تبعث على الاندهاش، في أن الماضي كان يخلو من عالم شبيه بعالمنا، وأنّنا على طريق الوصول إلى محطة لا محطة بعدها، أو هو نحن دائما نسير في طريق مظلم لا نور فيه سوى ما يحلو لنا أن نصفه بإنجازاتنا. لقد كان الكائن يكتب تاريخه فيما مضى ليرسم حراكه في طريق نحو مزيد من التحرر والانعتاق مستلهماً قواه وروحه ومندهشا "أ طويل طريقنا أم يطول"!. (٩)

ما كنا نكتبه، تاريخنا، لم يكن سوى تاريخ سعي الإنسان الدائم للتحرر والانعتاق، من تمام لذاته مع قوى الطبيعة أو قوى خارقة كالأسطورة والسحر. أو من أي شكل من أشكال الاعتداءات التي لا مصدر لها سوى الإنسان نفسه القريب منه والبعيد، ولكنه مبدع في قسوته وغصبه للحقوق الفردية والجماعية للأمم والجماعات. وسواء ذلك لدى الفكر الغربي أو عند المفكرين المسلمين أو غيرهم فالكل يرسم خطى طريقه نحو مزيد من التحرر والانعتاق، اعتقاداً أو توهماً، التحرر من معوقات تقف دون طريقه، لبلوغ الإنسان الكامل أو الأسمى (نيتشه) أو لبلوغ خلاصه من تبعات بشريته المضنية (النفس الأمّارة بالسوء).

وتدريجياً أصبح لنا سُلمنا الخاص لتحديد مدى استقلاليتنا عما حولنا، ولتحديد مدى شعورنا بقدرتنا على التدمير بغرض البناء.. هو عينه تاريخنا يقف شاهداً على تمسكنا بحريتنا، والإستعداد الدائم للتضحية من أجلها. كما يقف شاهداً على أن هذا الكائن ذاته هو الذي يقود خطوات الاعتداء المتكرر على وعينا المطلق بحرياتنا بكل إصرار، بكلمة أدق فان تاريخ الحرية لا يخلو من تاريخ المغتصب، كلاهما الضحية والمعتدي، يكتبان تلك المسيرة، ويوم يُعلن الرضوخ للمعتدي ينعدم التاريخ ولا يبدأ لكي ينتهي. وسواء كان هذا الرضوخ فردياً أو جماعياً فانه إعلان للنتيجة ذاتها.

ولكن وان اختلف الجواب عن سؤال الحرية، مما وممن وفيم؟ أي من أي شيء نتحرر؟ ومن أي سيد سنتحرر؟ وأي معنى تحمله حريتنا؟ فإنها أسئلة تستبطن الرجوع إلى الحالة التي سبقت أي اعتداء على حريتنا أو أي ممارسة

٩- نحن أدرى وقد سألنا بنجد أطويل طريقنا أم يطول. المتنبي

لها، بمعنى أن هناك أصلا فينا هو أننا فعلاً أحرارٌ (شكل من أشكال ذلك الثابت الموجود مع أجسادنا الحية، الطفولية في أي مرحلة كانت). وهذه الفكرة نجد لها صدى في وجودية ياسبيرز "الحقيقة أن الحريات الموضوعية لا تتلقى معنى أو قيمة إلا بواسطة الحرية الأصلية فإذا أعوزتنا هذه الأخيرة كانت تلك الحريات وهمية تماما[١٠]. والسؤال كيف يمكن أن نعي هذا الأصل- وقد سبق القول على صعوبة البرهنة عليه- ؟ يمكن القول أننا نعي الحرية كما نعي وجودنا. "فكلاهما الوجود والحرية يسيران جنباً إلى جنب منذ البداية وحتى النهاية"[١١]. هذا الأصل هو مرجعيتنا للحكم على أنفسنا كوننا أحراراً، ومهما بدأ لنا في أي لحظة تاريخية أننا حققنا تلك الحرية فإنَّ ذلك الأصل لا ينفك يبحث في جدية ما ندعيه. بل هو الضمانة الفعلية لوجودنا في حالة غير مكتملة من البحث الدائم عن "حريتنا". ولكنها بذلك هذه الحرية تبدو أشبه بالحتمية إذ لا سبيل أن نختار بين ذلك الأصل، بل نحن من خلاله نمارس حرية الاختيار!.

ما أسميناه "الأصل" فان له قوة جاذبة بل وحتى قاسية في كثير من الأحيان، بل له قوة تدميرية، فهو أشبه بالحالة وأشبه بالقانون الذي يسير عليه هذا الكون والطبيعة من حولنا. وكلما اقتنعنا أننا ننفصل عنه – كوننا نؤسس حريتنا عبر العقلانية والصناعة والتقنية البسيطة والمعقدة للسيطرة على قوى الطبيعة والسيادة عليها أو حتى عبر التدخل الجيني للكائنات الحية ومنها الإنسان- يرتد علينا صنيعنا مأساة لا حدود لها. ما يخيف العقل البشري من الحديث عن "أصل" هو أن ماضي الأيام أشد عتمة من حاضرها وأن فعلنا ليس إلا تجاوزا لما هو في الزمن، محدد بأنه إنتهى وولى فكيف لما هو ثابت ومنبعث من رحم التاريخ أن يلم بحقيقتنا وبجوهر هذه الحقيقة ذاتها؟ ثم عنادنا أن الحقيقة هي ما نكتشفه نحن فقط! ولكننا بالرغم من ذلك سنمضي في البحث عن هذا الأصل لأننا ندعي أن وَهْمَ اكتشاف الحقيقة ليس إلا تشويهها..

ما أسميناه "الأصل" وهو في جزء منه أصلنا الطبيعي، والذي نتوجسه كونه متوحشاً أو متمرداً أو لا منتمياً، أو حتى مشوهاً في بعض الأحيان، بل على النقيض من ذلك فان التاريخ دائما ارتبطت أهواله بالكائن "المتحضر" أشد من الكائن "البدائي"[١٢]. ساعة ارتبطت معرفتنا بأصلنا الطبيعي في الجانب النفسي منه والاجتماعي، بالرغبة في ترويض هذا الكائن (الآخر أو المواطن) نفسياً واجتماعياً، عبر مآلات الصراع مرة كونه في حالة صراع دائم، وعبر تقسيمات خارجية كونه يمر بأطوار رسمنا لها سُلماً تطورياً يسمح بالحكم عليها أنها في كل مرة تبدو أشد معقولية وأكثر سيطرة على النزوع الطبيعي للكائن وعلى ما حوله من عالم طبيعي، أو حتى عند أشد لحظات الانفلات الأخلاقي، ساعة تكشف تقسيماتنا العلمية ما هو بغيض في الإنسان وهي عنصريته. ولكن النتيجة كانت كلما انفصلنا عن ذلك الجزء الأصيل كلما

١٠- ياسبيرز، فلسفة، ج ٢، ص ٤عن المذاهب الوجودية ص٢١٣

١١- ياسبيرز، فلسفة، ج ٢، ص ١٢٢عن المذاهب الوجودية ص٢٠٦

١٢- واليوم نحن نعي تماما من هم البرابرة الفعليين الرومان أم الشعوب التي وسمتها الحضارة الرومانية بأنهم البرابرة، فالتحضر والبدائية آلية في دينامية السيطرة على الشعوب بحكم أن الرومان يمثلون الثقافة الأعلى..

زاد قلقنا حتى أصبحنا نعيش في عالم قلق، متنافر، وتعمه الفوضى. الفوضى الطبيعية والبيئية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وشتى أصنافها.

في حين أننا وتدريجياً نكتشف من ويلات أخطائنا، أن حريتنا تلك ليست سوى ذلك التناغم الفاعل مع أصلنا الطبيعي. فبالأساس هي وعي وروح مطلق يعي واقعية انتمائه إلى ذلك الأصل الطبيعي، كما يعي جدية النتائج المترتبة عن محاولات التنافر معه. فهي الأساس الذي لا يستطيع أن يستند إلى نفسه، وإلا تحولت هذه الحرية إلى اله كونها لا تخضع إلى أي تبرير ولا نبحث فيها عن علل أفعالنا فقط نحن نمارسها ونستند إليها ونعتمدها الأساس الذي لا أساس له.

ولكن السؤال إذا نحن وعينا هذا الأصل فمن أين جاء؟ أم يكفي وعينا به لنقره على ما هو عليه من سلطة وحتى حتمية؟ إن خلاصات التجارب الوجودية التي تؤكد أن عملية التفكير الثاني أو تعقّل العقل أو أن يفكّر الإنسان في ذاته، تكاد تكون فرصها معدومة دون أن يرافقنا ذلك المبدأ الكلي الذي عبره نعي أن أجزاء هذا الوجود بالرغم من نجاحنا في استجلائها وتوضيحها تعجز عن أنّ تمدنا بمعرفة عن الكلي. ونحن نطرح السؤال عن مؤدى هذا الكلي ومن أين جاء ؟ فبداية إذا نحن أعدمناه الظهور نكون قد فقدنا أي معرفة تستجمع ما يمكن أن يمدنا بحبل مع هذا الوجود بحيث تصبح علميتنا غارقة في التفاصيل أو لنقل في الفراغ غير المكتمل في حين نحن نشعر به هذا الكلي رغم عجزنا على البرهنة عليه أو حتى الوعي به تصوريا ولكن ألا يكمن الحل في ذلك؟ بمعنى أن ما ندعي أنه هو الحقيقة ألا يستند بداية إلى أي نوع من الحقيقة مهما بدأ في نهاية المطاف أنه غير منظور وغير قابل للبرهنة عليه؟ فنحن متفقون أننا بواسطة العقل نحكم على الأشياء وننتج القيمة، هذا صواب وهذا خطأ. فهل من الممكن أن تكون حقيقتنا أننا فعلاً ما نتوصل إليه من مجموع تلك الحقائق؟ ولكن ذلك مستغرق فينا ولا نهائية له أي أن حقيقتنا ذاتها غير مكتملة بالأساس فمن أين جاءت هذه الحقيقة الكلية التي بالدليل اتضح أنها معلنة ولكن غير مدركة في تمامها، فنحن نعيها عبر التعالي "كلية" ولكنها منشطرة على الدوام أو هي متزامنة. وهنا يكمن الحل في اعتقادي أن فكرة الكلي غير تصورية ولكنها معطى موجود لدينا إذا نحن ذهبنا للبحث عنه تهنا لا محالة، وأعلنا كما أعلنت الوجودية على الدوام موت الإله وبالمقابل أحلت الإنسان الهاً. وأصبح بذلك "أن ماهية هذا الإنسان هي عمله الموجود أمامه لا أساسه القائم خلفه، وعليه أن يحيا وجوده حياة مليئة مطلقة"(١٣).

ولكن ألا يكمن وراء هذا العجز نوع من الفائدة وهي تلك الروح الاستكشافية والمخاطرة؟ فما هو معطى لا يعني أنه ملقي على الطريق، ولا يعني أنه سهل المنال وإلاّ لما كان محلاً للسؤال! بل إن اللّه تعالى طريقه كدح" يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ"(١٤) وإلا لظهر على الكون واختفت عن عالمنا كل الأسئلة.

١٣- المذاهب الوجودية، مرجع سابق، ص ٢٦٤

١٤- سورة الانشقاق، سورة ٨٤ ، آية ٦.

إن سؤال الحرية وسؤال الوجود متجاوران والبحث في أيهما يوصل إلى الثاني، بل هما " بوصفهما جانبين من حقيقة واحدة بعينها، عميقة، ونحن نعيشها"[١٥]. ولكن المفارقة هي أن الحرية لا تتلقى التهديدعلى الدوام إلاّ من الإنسان نفسه، فما هو كلي ولم نبلغه بعد، وما هو متعال ولم نره بعد، لا يمثل تهديداً لحريتنا، ولا يمنع عنا المسير نحو أهدافنا في هذا الوجود. في حين أن هذا الإنسان نفسه هو الذي ينفي بإصرار أي علاقة له باللّه تعالى! وما ذلك إلاّ ليحل نفسه محله ومن ساعتها أصبحت الحرية في تهديد مستمر.. فكل إعلان للّه تعالى بيننا هو ضمان لأصلنا الحر. فالرجوع إلى ذلك الأصل هو رجوع بالحرية إلى أنها مطلقة وعامة ومشتركة.

ولأن ما نقوله يبدو وكأنه متعارض مع مفاهيم الحرية السائدة والليبرالية الساحقة، والتي جعلت من عملية استقلالية الإنسان وتفرده عما حوله أشبه بعملية الانتحار الجماعي لهذا الكائن. كون الليبرالية تنتهي في النهاية إلى فردية شديدة الأنانية، تؤمن ببعض الكائن وليس كله عبر نظرة "كونية" أنه لمن الأنانية حقاً أن يشعر الواحد بحكمه الخاص كقانون كوني"[١٦]. فساعة تحطم ما للكائن من جوهر أصبح من الممكن النظر إليه على وجه الاختلاف والتشابه، فهو في جزء منه مختلف وفي بعضه الآخر متشابه ولكنه ليس واحداً. فهو صنيع الظروف اللينة والقاسية (وحصيلة أنثروبولوجية)، بل وحتى صنيع مفرداته وكلماته يتشكل منها وعبرها، وهو انعكاس لقدرته على فهم الأشياء من حوله ليفهم نفسه ويعيها.. وهو عبر كل ذلك مختلف بل ويختلف في كل مرة.. فهو يختلف ساعة يكون ذكراً أو أنثى أو هو أيضاً يختلف ساعة يؤمن أو يكفر أو ساعة يحكم عليه انتماؤه إلى إثنية أو قومية دون أخرى... فهو إذن حصيلة الاختلاف.

فلا هو من صنعة إله واحد ليكون صنعة واحدة، بل متعددة، ولا هو خاضع لقانون واحد بل لتشريعات متعددة لا بل متغيرة، فلا شيء ثابت بل الكل يتطور. بهذا المعنى أصبح من المعقول جداً أن تعيش أمة على أمة أخرى وأن تفترس هذه تلك لكي تحي وتبقى وتتطور، والسبب بسيط لأن هذه أمة من البشر (الكائن العاقل لكانط) وتلك غير ذلك، فالإنسان فقط هو(الرجل) المنتصر، هو المكتشف والمستعمر فيما بعد، وهو القادر على الاستغلال والتحكم في قوى الطبيعة بل وحتى على نهبها إن لم تكن من نصيبه. وإلى اليوم يشتد زعيق الغرب كلما طرأ ما يهدد مركزيته وتطوره في هذا العالم، يعيد بوعي صرخات جمهور الإمبراطورية الرومانية في مدرجات الكولوسيوم، ساعة كان الطريق الوحيد للحرية يمر عبر الموت، فإما يموت المصارع عبداً فينهي تطوره أو يحي على أمل أن يكتسب حريته ويتطور. تلك الصرخات والدماء والعنف اللامحدود هي التي رسخت حرية شعب روما الزائفة في أنّ من يموت في الحلبة، يموت رهن إشارتهم وطوع انتظارهم لموت أحدهم. وأن من يحيا يحيا برغبة منهم وإرادتهم الزائفة. فلا حرية إلا أن يكون هناك

١٥- كارل يسبيرز، فلسفة، ج ٢، ص١٢٢ نقلا عن جوليفيه المذاهب الوجودية ص ٢١٣

١٦- العلم المرح، مصدر سابق، ص ١٩٥

عبيد هم صرعى الكولوسيوم تارة أو هم عبيد الاستعمار طوراً أو هم عبيد أرباب الثروة شأننا اليوم طوراً آخر. ولا يهم بعد ذلك أي معنى للحر أو العبد سينشأ، أو من هو العبد ومن هو السيد؟ الأكيد أن هناك مسيرة ثابتة هي تلك التي تدعم ليس طريق الحرية للعبيد، وإنما طريق ترسيخ الحرية للأحرار عبر سرقتها والاستيلاء عليها.

لقد كانت ولا زالت هذه الأرض حلبة في ذهن الغربي معلنا ذلك وفي ذهن الكثيرين، منّا، متسترين على ذلك لا بقاء فيها الا لمن أراد له جمهور روما البقاء وقد تراءت له قوته، ولا دليل على القوة إلاّ بالتصدي لأي قوي محتمل، أو لأي مصدر قوة أو ثروة محتملة، فالقوي المحتمَل (المتطور على الدوام) يصارَع حتى الموت والثروة تُنهب حتى النهاية، فليس وحده هيغل أو كانط أو نيتشه... هم الذين كتبوا تاريخ أوروبا، بل هم أيضاً أقوياؤها منذ ماكسيموس وحتى بيزارو، وسيزار وقيصر وبونبارت وتلك الجيوش المجيشة وذلك الاستعداد الدائم للمواجهة والحرب، ألم يقل بوش عشية أحداث الحادي عشر من سبتمبر "إنها معركة حريتنا"[١٧].

والسؤال هل يكفي هذا الجزء الأصيل (أصلنا الحر) أن يطمئننا على الحرية ومسيرها، كونها دائماً إعلان لتاريخنا؟ أم أن هناك جزءاً متجدداً ومتفاعلاً مع تحدياتنا...؟

إن أصلنا الحر قدرٌ مشترك بين الناس، يدعم الرغبة في البقاء ولكن لا يدعم ذلك النمط من العلاقات التي تنشا بين الأنا والناس، أي بين الأنا وما للغير، فالغير قد يكون محل شك وريبة، بل وينظر إليه باعتباره تسيطر عليه العمومية وأشغال الحياة اليومية كونه تافه إلى درجة أن الأنية تتحاشى الاقتراب منه وتتلذذ بعزلتها عنه وبتفردها عنه بالملك، فالعالم عالمها وإلاّ فهو غير موجود، واللّه إلهها وإلاّ فلا وجود له، والموت موتها وإلا فلا أهمية له ولا خوف منه، ما ندعمه بكل قوة هو تجديد الوعي بذلك الأصل مع قناعتنا أنه غير كاف للحفاظ على مسيرة الحرية ووجودها بيننا.

مرتكزنا في ذلك إلى نقطتين:

النقطة الأولى : أن أصلنا الحر متصل بوجودنا وبإيماننا، ولكونه ينتمي إلى عالم ما فوق القمر بتعبير أفلاطون فانه مطلق ومتعال ومنه يستمد الإنسان (كائناً ما كان) قدرته على الحفاظ وممارسة قيمة الحرية.

والنقطة الثانية : أن أصلنا الحر بتعاليه يمتنع عن أي اعتداء يطوله من أي سلطة مهما كانت ومهما ادعت من شرعية حتى وإن كانت هذه الشرعية متعالية، أو توافقية أو حتى باسم التطورية الإنسانية كمحطة حتمية لا يمكن أن تتوقف.

أما الجزء المتجدد، ما نطلق عليه الجانب "المستحدث" فهو الآخر يمثل جانباً من مرجعيتنا في الحكم على أنفسنا أننا أحرار. وهو ذلك الجزء الذي

١٧- خطاب الرئيس الأمريكي جورج بوش عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ نقلا عن موقع (Said what).

نكتسبه ونتعلمه ونختبره، فيزيد من سقف تقدير الكائن لذاته، وقد يرفض نتيجة لذلك ما كان يراه من قبل لا يتعارض مع ما استقر لديه وتآلف معه. والسؤال هو ألا يتعارض الجزء الأصيل من تلك المرجعية مع المستحدث لنقيّم أنفسنا في النهاية كوننا ذاتاً حرة؟ ولعل ما يمكن أن نميز به طبيعة كل من هذين الجزئين وإن اختلفا من حيث القدرة على التأثير، هو كون الأخير المستحدث لا يؤمن أننا ساعة نتنازل بحرية عن حريتنا أو جزء منها فإننا نحتفظ بها بل نحن نفقدها دون وعي بذلك. في حين أننا وعبر ذلك" الأصل" وباسم الاختيار الحر يمكننا وقد اقتنعنا بذلك أن نتنازل سواء للسلطة السياسية أو لأي سلطة اجتماعية أو أي مؤسسة مدنية، أو اقتصادية... عن جزء من حريتنا دون أن يداهمنا إحساس بالغبن أو انعدام الفرص لمراجعة ذلك. فإذن بذلك المستحدث الضئيل يدعم الأصل، بل ويعود به إلى السطح.

ما نريد قوله هو أننا قد نتعلم أنّ من الحرية ذلك الوعي المطلق وتلك الروح، أنّ من الحرية بل من صميمها، ألا نتنازل عن أي جزء منها حتى في سبيل ما يسمونه اليوم "الأمن"..

الحرية/الأمن

إنها تلك التهديدات المستمرة واللامنتهية هي التي أنشأت هذا الإحساس من أننا ساعة أعلنا نحن مواطني الدولة أنها يمكنها أن تسوسنا قد افتقدنا وربما وللأبد معنى "الحرية". وعليه افتقدنا تاريخنا، تلك المسيرة والسعي الدائم للمحافظة على حريتنا ووعينا أننا ذوو حرية، واحتفظنا لأنفسنا في المقابل بوهم أننا انتصرنا في أحد الأيام على المعتدي وأننا ألغينا العبودية بيننا فما عاد فينا سيد ولا عبد كما أننا بنفس القدر ألغينا أنظمة السخرة والتابعية والرعوية، وأصبحنا من ثمة مواطنين أحراراً.

في ظلها أي تلك المواطنة الحرة تعثرت حريتنا، أصبحنا أكثر قناعة أنه يمكن لأي سلطة أن تمنعنا بحكم القانون أو القوة أيا من حقوقنا في سبيل أن يستمر ذلك التعاقد بيننا، والغريب أن ما كان يشبه صيغة التعاقد الاجتماعي- والذي بمقتضاه تنازلت الأغلبية بوعي عن جزء من خصوصيتها واستقلاليتها لتحكمها أقلية- أصبح تبريراً لطغيان الأقلية سواء السياسية أو الاقتصادية أو تحالفاتهما القائمة على الثروة واستحواذها.

هذا جزء من التهديدات التي تطال قيمة الحرية، إذ في كل يوم تدعم يومياتنا ووسائل إعلامنا المرئية والمسموعة سيل الاعتداء المعلن والخفي على "الكائن الحر"في سبيل مناعة "الكائن الآمن"، والذي في سبيل أمنه تراجعت إمكانات حريته بل تصدر التشريعات لتقنّن وضعاً منافياً لحريته ولكنه- بزعم- يدعم أمنه! إنّه من الأساسي القول أن مبدأ الشرعية الذي بموجبه تصدر تلك التشريعات ويتم قبولها والالتزام بها من الكافة ليس صمام أمان فحسب لأجهزة الدولة ورموزها بل أيضاً للمواطنين فيها. أي بمعنى

آخر، أن الأساس الذي بموجبه يتم سنّ تلك القوانين والتشريعات ومن ثمة المطالبة باحترامها وحمايتها، هو ذاته الأساس الذي يمكّن المواطن من أن يناهض ضمن دائرة الشرعية، تلك التشريعات ويتخذ من المواقف ما يدعم به رأيه وموقفه بكل صلابة. فمبدأ الشرعية يقوم على المعادلة التالية أن للدولة السيادة وللمواطن الحرية. أي لكم السيادة ولنا الحرية..

ولكن، ولأننا تسيطر علينا التناقضات فلا نكاد نفهم واقعنا وتلك الأجزاء المكوِّنة له إلا من خلال وضع قائم على التناقض (فنحن أحياء لأننا ببساطة لم نمت بعد) فسرعان ما نصطدم بالسؤال التالي أيّهما الأولى السيادة أم الحرية؟ أيّهما أولى الحرية أم الأمن؟ في حين من الجائز أن نرتكز على حريتنا في سبيل أمننا، وأن ندعم سيادتّنا بمواطنين أحرار، كما ندعم موتنا بما نعمره في اللحظة والآن.

ذلك أن السؤال هو الآتي: متى ينعدم الأمن؟ والجواب هو ساعة يتم الاعتداء على الحرية.. ولكي نكون أكثر دقة فإننا سنعتمد على تعريف عام للأمن، وهو الذي نقرأه في الآية الكريمة "فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ٣ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ"[١٨] فعادة ما يتم استدعاء مفهوم الأمن لحظة يواجه الفرد أو المجموعة بتهديد يمس أمنهم مباشرة فيتحول أمنهم إلى خوف من أي شكل من أشكال الاعتداء، على حياتهم أو ممتلكاتهم أو قيمهم، فكما أن الفقر تهديد مباشر على حياة الكائن فإن خوفه أيضا تهديد مباشر لحياته (فإذا ما عمر الخوف نفوس قوم انفتحوا على الموت). والمصيبة أن يجتمع على الإنسان الفقر والخوف، فلا هو كف جوعه ولا حقق أمنه، وهو حال كثير من المجتمعات اليوم وهو ترديد لذلك النداء الباهت الذي تطلقه كل يوم الأجهزة المحلية وأجهزة الأمم المتحدة أنّ العالم يتهدده الجوع والخوف، وتدعم تلك النداءات بالإحصائيات والأرقام والتقارير. وما يجمع بين تحديات عالم اليوم سمة شبه عامة، وهي أن مسرح مقاومة ومواجهة تلك التحديات والتهديدات- ومنها الفقر والخوف أو انعدام الأمن- في أرض أخرى غير التي نصر بعناد أنها قد توصلنا إلى تحقيق نصر فعلي ولو جزئي عليها. فمسرح الحل في مكان وفعلنا منصب في عمى على مكان آخر. والسؤال الأكثر جدية هو:هل يتم كل ذلك عمدا والجواب بكل جدية نعم.

فساعة يراد لنا أن نقتنع مرحلياً بأن نتخلى عن جزء من حريتنا في سبيل كل أمننا، (كما سبق أن طلب منا أن نتنازل عن جزء من حريتنا مقابل أن نعيش في إطار عام وشامل) نلتفت فنجد أننا كلياً افتقدنا الاثنين معاً، ولكن ودون أن يسقط ذلك المنطق أو الإدعاء بل يستعصم بالممكن من الأمن على أنقاض ما استحال من حرياتنا .والسؤال هو:أمن مَنْ مقابل حرية مَنْ؟ فان كان أمن الجماعة مقابل حريتها فانه يمكن أن تتلمس هذه الجماعة تدريجياً تهافت خوفها فتدعم تنازلها عن جزء من حريتها. ولكن وهذا هو الحال أن ينخفض إحساسها بالأمن فتهتز قناعتها بضرورة تنازلها فيزداد خوفها .!! ببساطة أن

١٨- سورة قريش، سورة١٠٦ ، آية ٤.

ما يتخذ من إجراءات للأمن يزيد من الخوف وخطورة التهديدات.

ولأن الأمن أشبه بالحالة النفسية فان أبلغ تعريف له هو مدى قدرتنا على قياسه بالاستناد في ذلك إلى مقياس أقرب إلى أن تطمئن إليه النفس، وقياسه هو بالتزامن مع قياس التهديدات والمخاطر فكلما قلّت تلك المخاطر إرتفع مقياس الأمن لدى المجموعة والأفراد، والعكس بالعكس. وأيضاً ولأنه يمكن قياسه فيمكن تتبع أثره بين الفئات والأفراد، وهل هو حالة عامة أم محتكرة؟ فهو أشبه بالفقر، فمقياس الفقر ليس العوز والعدم بل مقياس الثروة وإمكانات توزيعها العادل بين الناس، فكلّما اختل هذا المقياس أو الميزان كان هناك فقر.. فالفقر ليس نقصاً في الإمكانات بل ظلم في التوزيع. وكذلك الأمن ليس هو حالة من انعدام الخوف بل هو حالة من الشعور المشترك بوجوده، فمتى أصبح امتيازاً لفئة دون سواها تضاعف التهديد بأن يفقده الجميع.. فمقياس الأمن هو الشعور المشترك به، وأنه ليس امتيازاً لأحد أو لمجموعة دون أخرى، فكل ما هو مشترك بين الناس من المنتظر أن يتقاسمه الجميع. وكل قسمة إما عادلة أو ظالمة. وكل فرد من المجتمع يعود على مجتمعه بفضل ذلك الإحساس، من العدل أو الظلم، فينتقم منه أو يباركه وينميه.

فنحن نتعلم يومياً أن حريتنا هشة ويمكن أن تطالها القيود بيسر، فمرة نكون مستعدين للتنازل عنها ومرة نرغم على ذلك، ومرة لا نكاد نجد ما نرتكز عليه للتشبث بها أشد. ما نقوم به يومياً هو المساومة والمقايضة، نتخلى عن جزء مقابل جزء آخر، أيهما الأهم لا يهم. يكفي أننا على استعداد للمساومة على كل شيء.

لقد لاحظ فرويد أن المضَطهد هو بدوره يصبح مضطهداً، ومن قبله لاحظ ابن خلدون أن المغلوب مولع بتقليد الغالب، حتى في ظلمه وتعسفه، ولقد أبانت الملاحظة أيضاً أن السلطة المنتقدة باستمرار تصبح ديكتاتورية. ففي مجتمع تنعدم فيه فرص الحرية للتعبير والرأي والحركة والتنقل والتملك، وبالمقابل تزيد فرص تدخل أجهزة الدولة الأمنية والعدلية في الممارسات اليومية للمواطن، وتدعم أصنافاً من التدخل والتغول على الحقوق - التي من المفترض أن تلك الأجهزة قائمة على حمايتها وحفظها- بواسطة سلة من القوانين والإجراءات تختلط فيها الحقوق والحريات مع إمكان ممارستها والتمتع بها. فان ذلك المجتمع يكون على شفير من الهاوية.

ومنذ عقود عانت المجتمعات الحديثة من الكثرة الكاثرة لأجهزة البوليس والأمن، وأصبح من العسير عدها والإلمام بها جميعاً، فمنها المعلن ومنها السري ومنها السياسي والاقتصادي والثقافي والفني والاجتماعي والصحي والعلمي ومنها المختص بشؤون الأفراد ومنها المختص بشؤون المجموعات المعارضة: السياسية أو الإثنية أو القبلية، ومنها المختص بالأنشطة المنظمة، في إطار محلي أو إقليمي أو عالمي. ومع تنامي أعدادها تزايدت فرص

أخطائها وتخطيها، وتقلصت بالمقابل فرص المحاسبة والمسائلة.

وفي المقابل ولو بأقدار زادت قدرة الفرد على المناورة والفعل وعلى تجاوز الغرف المظلمة وتنامت قدراته للوصول إلى المعلومة حيثما كانت، وأصبح له القدرة بفضل وسائل الإعلام الجادة على الكشف والفضح المستمر لشتى أشكال الاعتداءات الموجهة إلى الكائن/المواطن. ولكن هل يمثل ذلك رادعاً لأي من الجهتين سواء المعتدي أو الضحية. فكلاهما نحن لم نيأس من أن نعتدي دون أن يرانا أحد أو أن نمارس حقنا في الحرية دون أن نتعرض لأي تهديد. وهو شكل من أشكال ذلك التدافع بين الناس، الذي لا يلغي طبع أيّاً منهم. ولكن السؤال ليس من سينتصر في النهاية بل هو إلى أي من الجهتين ننتمي؟ إذ في القرآن " وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا"[١٩] وهو ما نختاره لأنفسنا بامتياز!!.

ما نختاره لأنفسنا لن يكون سوى "وجودنا الحر" فسياسياً ارتبط وجودنا بالدولة، واقتصادياً تعلقت همتنا بالثروة، واجتماعياً تتنازعنا ذاتيتنا وذلك العالم المشترك. فنحن اليوم ندعم عالما حراً، تسوده تجارة حرة عابرة للحدود ولا هوية لها، وعلاقات قائمة على ممارسة الحقوق والحريات الفردية والجماعية. فهل يمكن أن يكون هذا هو "وجودنا الحر" فعلاً؟ أي ألا سبيل لوجودنا الحر إلا في إطار الدولة، وفي نزاع دائم على الثروة، وفي البحث عن السيادة المطلقة على ذلك العالم المشترك؟ ويبدو أنه عمليا لا تراجع عن هذه "الخيارات" بقدر ما نبحث باستمرار عن فرص تكيّفنا وتلائمنا معها! واعين تماماً أنه على خطى تلك المحاولة من التكيف والتلاؤم نفقد حريتنا ومن ثمة "وجودنا الحر" وعليه لن يكون وجودنا الحر الا ما نختاره لأنفسنا بأنفسنا..

اللّه والحرية :

أو ما الذي سنختاره لأنفسنا بأنفسنا:

لقد مر بنا في ثنايا الموضوع أن فلاسفة الغرب وبجهد مضن قد حاولوا أن يقطعوا تلك الصلة والعلاقة بين الإنسان والوجود العام، فاجتهدوا في إنكار أن للكون الهاً مغايراً بكليته عن ذات الإنسان، وحتى لفظة المتعالي التي تستعملها الفلسفة، ولفظة العلو أيضا والتي تشير إلى الإله، في حقيقتها لا تعني المغايرة الكلية بقدر ما تعني علواً عن عالم منخفض، فهو نسبياً متعال ولكنه لم يكن يوما مفارقاً بالمرة، شأن إله أرسطو المفارق. والسبب في ذلك ناشئ عن تصور للإله منشأه الديانة المسيحية، فاللّه هو المسيح والمسيح هو اللّه، أي أن اللّه في حقيقته بشرٌ متعال، أو أنه قابل للتجسيد، وبارتداد عكسي فان الإنسان هو هذا الإله، وما فتئ هذا الإنسان يؤكد "أن أكثر النوازع تحديداً لطبيعة الإنسان هو نزوعه إلى أن يكون الإله" إذ " أن كل الموجودات تنزع إلى أن تتشبه بالإله"[٢٠]. فالخطيئة الأولى والتجسد والفداء هي التي ترسم طريق اللّه والوصول إليه في المسيحية. بل إنه لا سبيل إلى أن نعي الوجود

١٩- سورة طه، الآية ١١١.

٢٠- المذاهب الوجودية، مصدر سابق ص٢٧٤

إلا مسيحيا " وأن الوجود الحق لا يمكن أن يفهم إلا في علاقته بالمسيحية أو بتعبير أدق مع واقعة الوجود في الذات" فاللّه موجود في ذات الإنسان كما الوجود موجود في ذواتنا.[٢١] وعليه فان الفلسفة الغربية ساعة نطلع على أحكامها عن الحرية والإله وتصوراتها عن الوجود العيني أو الوجود العام، فان ظلال المسيحية كثيفة في ثنايا ما توصلوا إليه من عدمية أو ما أطلقوا عليه: الحقيقة المسيحية، فالحقيقة إذن مسيحية، والذات الإنسانية مسيحية بل وحتى التاريخ هو تاريخ المسيحية بل الإنسان المسيحي"Christian umo" هو خلاصة الذات الإنسانية... لذلك فإنها- أي تلك التصورات- غير قابلة للتعميم وهي لم تدّع ذلك فهي حتى في إطار المذاهب الوجودية تعتبر تجارب شخصية ولكن تعميمَها ربما كان رغبة غيرهم، وهذا موضوع آخر.

ونحن إذا أردنا أن ننطلق للبحث عن تصور للحرية فإنه يتأثر بتصورنا عن اللّه وعن الوجود.في الإسلام اللّه ليس قلقاً ولا متردداً ولا متجسداً ولا ضعيفاً ولا منتقماً. في حين المسيح مربك وإله المسيحية قلق ويبعث على القلق والهم، ويكفي أنه صلب وسامح من عذبه ومن شاهد فيلم "آلآم المسيح" فان فكرة أن المسيح إله تبرز من خلال المفارقة بين جسد المسيح الإنساني وقدرته الإلهية على تحمل التعذيب والألم، فإله هو حتى ساعة يعذّب ويصلب. بل من خلال ذلك التعذيب والصلب تبدّ إلهاً.

ومع أنني منذ زمن طويل لاحظت شدة تأثير المسيحية إيجاباً وسلباً عند أولئك المثبتين أو النافين منذ اغسطين وتوما الأكويني وسبينوزا وكيرجود ونيتشه وهيجل وكانط وهيدغير وسارتر... وغيرهم كثر وخاصة الوجوديين منهم على وجه التحديد، إذ في كثير من الأحيان يصبح الموقف من "اللّه" القائم على "نعم " شبيهاً جداً بذلك القائم على "لا".

فأشد ما يهز عقل الغربي في كل لحظة هو ذلك الاعتقاد أن الإله متجسد فلا هو قادر على الاقتناع بذلك ولا هو قادر على نفيه بالضرورة، لذلك كان أي نفي للإله هو تأليه للبشر وأي تأكيد لوجود الإله هو تأكيد لألوهية الإنسان أو لتجسد الإله.لذلك تشابهت "نعم" و"لا" في الموقف من "اللّه" في الفلسفة الوجودية ومذاهبها(كما لاحظ ذلك ريجيس جوليفيه في كتابه : المذاهب الوجودية)[٢٢].

إننا نؤمن أن اللّه تعالى محاطٌ في تفكيرنا بلغز هذا الاسم خيّر الإنسان أن يؤمن أو يكفر (فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ)[٢٣]، ثم حمّله مسؤولية اختياره إذ (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)[٢٤]. وفي نفس الوقت أرشده بنور منه للهداية، "نورٌ على نور" نور اللّه ونور هدايته. فلا تجسيد ولا تاليه ولا اختلاط مفتعل بين عالمين مختلفين وماهيتين متناقضتين. فاللّه هو اللّه (جل وعلا) والإنسان هو الإنسان، وأي إنحراف عن هذه العقيدة هو إنحراف عن الإسلام نفسه. ومهما بدأ اليوم أن عقيدتنا غير محصنة من مثل هذه الممارسات الشائعة والمنتشرة بين المنتسبين إلى الإسلام نفسه ألاّ أن الحقيقة الإسلامية واضحة

٢١- نفس المصدر، ص٤١

٢٢- نفس الرجع ص ٢٣٠.

٢٣- سورة الكهف، سورة ١٨ ، آية ٢٩.

٢٤- سورة البقرة ، سورة٢ ، آية ٢٥٦.

بل فاضحة لأي محاولة تتم بقصد تجعل من تلك الحدود بين اللّه تعالى والإنسان تكاد في أي لحظة أن تنتهي لمصلحة الجهل والانحراف.

ولا مسؤولية إلا في ظل اختيار حّر. عليه فإن العلاقة باللّه تعالى قائمة على الحرية. فأي اعتداء على هذا الحق (حرية أن تختار بين الإيمان والكفر) لن يضمد أي جراحات قائمة في مسيرة الإنسان نحو ربِّه. فأول ضمانة للحرية هو أنها لا تنازل عنها!! فلا خوف على حريتنا في ظل الإيمان ولكن الخوف كل الخوف على حريتنا ساعة يواجه الإنسان الإنسان. ولا سبيل إلى تخطي هذه المواجهة فهي التدافع اللازم لاستمرار الحياة ولكن هناك دائماً فرصاً للاختيار الحر وللشعور بالمسؤولية الإنسانية. ويبدو أن المسؤولية هي الأخرى أصبحت تهديدا للحرية، فهناك إحساس عام انك إذا كنت مسؤولاً عن تصرفاتك فانك تحت طائلة لا تنتهي من الممنوع، وساعتها تبدو حريتك أشبه بالوهم. ولكن إذا نظرنا إلى هذا الالتزام وهذه المسؤولية على أنها أساس العلاقة التي يمكن أن تنشأ بين الإنسان وربه، أمكننا أن نرى معنىً وهدفاً. وهي في حقيقتها (تلك المسؤولية) جوهر ما نطالب به الآخرين أن يتمثلوه، بل ويحترموه، ساعة ندخل معهم في أي نوع من العلاقات الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية. وأي تخلٍّ عنها لن يكون له أي صلة بحريتنا بقدر ما يقوض أي فرصة للاختيار الحر والمسؤول.

ولكن يبدو أننا نحن. "المؤمنين". قد ندخل من باب واحد ولكن لا نلبث أن نفترق، وكأننا دخلنا من أبواب شتى. إذ "باسم اللّه" أيضا قد يكون الاعتداء أشد وأنكى على وجودنا الحر، وما سنختاره لأنفسنا بأنفسنا! فما ضمنه الإيمان للتو قد يسلب منا وباسمه، بكل يسر وسهولة، أو حتى بكل عنف وقسوة. والنتيجة أن تنعدم من حولنا فرص الاختيار، وحتى ذلك الشكل من الاختيار المسموح به يبدو كأنه اختيارٌ أوتوماتيكي، حيث تنعدم فرص أن تكون لديك الحرية في ألا تختار. عليه فان الإيمان لا يئد أساسَه وهو الحرية بل منه نتعلم الشوق الدائم إليها..

الخلاصة:_

ساعة انطلقنا منذ البداية كنا نعي جيداً أن "وجودنا الحر" بمعنى آخر حريتنا لا قيد لها إلا ما يشعرنا على الدوام أننا أحرارٌ، استقلاليتنا عن أي تأثير خارجي عن النفس يحدد أولاً فعل الاختيار عبر الإرادة الحرة. ولكن ذلك كما يقول ياسبيرز لا يحل مشكلة الحرية! وعليه فان استقلال الآنية لا يعني عدم استنادها إلى الغير ولكنه استناد لا يحدها إطلاقا في ممارسة نشاطها ... وإنما يكون شرطاً لها في وجودها الأصلي"[٢٥] فاستناد الحرية إلى العلو لا يعطينا فقط الجواب عن سؤالنا الدائم عنها بقدرما يضعنا أيضاً في المسار السليم للفعل الحر نفسه. بمعنى أن أكون أنا خطئي وصوابي وأن أتحمل مسؤولية ما أكون فإن ذلك من صميم حريتي. ربما نرفض أن تكون حريتنا لا

٢٥- المذاهب الوجودية، مرجع سابق ص ٢٣٥.

"تمارس نشاطها إلا حين يحركها اللّه" أو نرفض أن ترتهن حريتنا إلى ماوراء الخضوع إلى مسؤولية أفعالنا ساعة نتخذها بإرادة حرة، وقد نرفض أيضا أن يكون وجودنا الحر عمومياً ومشتركاً بل وحتى مبتذلاً، ولكن لا سبيل إلى ذلك الوجود الحر لان يكون عاماً وشاملاً إلا ساعة يكون من صميم وجود الآنية..

الحرية والمسؤولية
حقوق الإنسان وآفاق حدود الحرية



د.محمد الفاضل اللاّفي(*)

مقدّمة:

من الصعب، وضع تعريف لمعنى حرية الإنسان، في عالم كلّ شيء فيه محكوم، في أدنى تفاصيل حناياه، بقوانين ثابتة معيارية لا تتغيّر. إلاّ أنّنا مجبرين على تبني وقبول أشياء أخرى لا نفهمها ولا نقدر على تفسيرها. حرية الإنسان حقيقة يجب علينا إدراك ذلك، ولكن ما هي حدود هذا المصطلح وطبيعة بنيته التحتية؟.

يمكن التعاطي مع هذا المصطلح من خلال اتّجاهين مختلفين من حيث الدلالة الذهنية، وذلك لطبيعة تماهي البعد القيمي للحرية في البعد "الأنتولوجي" للإنسان، بما هو كائن يتميّز بخصائص متحرّكة ومعارف واعية.

الاتجاه الأوّل: هو الإمكانية، أو وسائل الفعل المتّفقة مع نظامنا أو المستجيبة لحاجياتنا. فهي حرية حركتنا، أو الحرية الخارجية، والتي غالبا لا ترتهن فينا، بل هي المشترك بيننا وبين الطبيعة والوجود.

الاتّجاه الثاني: هو البعد الأخلاقي القيمي. فالإنسان يبقى حراً في جميع الحالات، بل وأسوئها، وإن بدا ظاهراً أنّه ممنوع من ممارسة حقه في الحرية. فالحرية الاعتبارية هي التي تجعل من الإنسان كائناً يختار الأسباب الواعية والإرادية، فهي جزء منه وميزته الخاصّة.

فالحرية الاعتبارية أو القيمية باقية، وإن انتفت الحرية الخارجية، إذ هما منفصلتان من حيث التأثير في الفعل الإنساني. وبناءً عليه لا يمكن للإنسان الاعتذار بغياب مساحة الفعل الحر، للتخلي عن إلزامية قيامه باستحقاقات الحرية الإنسانية. فمساحة نتاج الحرية الغائبة هي آثار الأحداث المتولّدة من حقّ الحرية، في حين أنّ استحقاقات الحرية هي السبب الدائم لأحداث الفعل.

إنّ حرية الإنسان غير خاضعة للمصادفة، وإنّما هي عملية واعية، نتاج حوار ذهني بين الاستعداد والعقل، ومن ثم تتفاعل معها الإرادة في اتّجاه التبني أو الرفض والدفع. فالحرية الاعتبارية لا تتمثّل في قدرتنا على فعل ما نشاء، ولكن تتمثّل في إرادة ما نختار، وتقرير الأسباب الواعية، وتجاوز الموانع القاهرة.

إلاّ أنّ خيار الحرية لا يمكن أن يعرّف أو تحدّد أطرافه، إلاّ في ضوء خُلُق المسؤولية. فلا يوجد شيء أوسع شراكة وأكثر كونية، من شعور المسؤولية الإنسانية. وبما أنّني إنسان ذكي، أفكّر، حر، لذلك فإنّني مسؤول. فأنا أعرف وأشعر أنني سبب الفعل الذي أنتجته إراديا، والذي بإمكاني عدم فعله، وأنّ هذا الشعور هو الذي يولّد في نفسي الارتياح لذلك العمل أو الندم على فعله.

وبناء عليه فإنّ المسؤولية نتاج الأسباب الواعية الاختيارية المسبوقة بنية

(*) رئيس المركز المتوسطي للدراسات التاريخية- باريس
fadhel_lafi@yahoo.fr

الفعل، أو بقرار إرادي مؤهّل لإنتاج ذلك الفعل. فللإرادة درجات متفاوتة بين الأفراد، فهي نسبية غير متكافئة، تختلف بين الصبي والراشد، وبين المثقّف والجاهل. فكلّما تفتّح الذّهن، يسود الوعي، وتتعقّل النية، وينحصر التحلّل، فيصبح العقل أكثر دقّة وحيوية، فتعظم بذلك المسؤولية. وبقدر انحسار تلك الشروط المختلفة، يختل ميزان المعادلة بين الحرية والمسؤولية، وتنهار قيم الحق والعدل.

وفي تصوّرنا فإنّ المقاربة بين تلك المصطلحات على مستوى التعريفات والمضامين، يتطلّب معرفة واعية بحيثيات نحتها، وسياقاتها التاريخية والحضارية التي ولدت ونشأت وترعرعت فيها، وكيف تسرّبت إلى جغرافيا جديدة مغايرة، وأخذت مكانها في منظومتها الفلسفية والمعرفية. فهل أضيف لها أم أُسقِط منها؟، أم قُبِلت على ما هي عليه، ومن ثم فإنّ تلك القيم هي بطبيعتها كونية من المشترك الإنساني. علما بأنّ السجال التاريخي لم يتوقّف لحظة، ولربّما عرف منعرجاً جديداً أكثر صدامية بين مختلف المدارس الفكرية والفلسفية، وهو جوهر بحثنا هذا.

أثر الثقافة في صياغة المصطلح وتحديد مضمونه:

إنّ المنطق الذرائعي المستتر بمظهرية التهذيب الأخلاقي في تجاوز حقوق الإنسان وفلسفتها على الصعيد الدولي، والذي أدى إلى انحراف مشين في مستويات محو التباينات الثقافية والخصوصيات، وتغوّل الدّولة الذي حوّلها إلى أداة رادعة تُضخِّم النصوص وتفاسيرها إلى ما لا نهاية، واللّجوء إلى حقوق الإنسان كأداة ضغط سياسي، واشتراطها لأي دعم اقتصادي ومالي، والتدخّل السياسي في منظومة حقوق الإنسان، واللّغة المنمّقة حول الحكم الجيّد، إلى جانب قضاء جنائي دولي انتقائي برغم الإرادة الأممية، وحُمَّى الديمقراطية، المصادرة لإرادة الشعوب(١)، كلّ ذلك نبّه النخبة الفاعلة إلى أنّ الوقت قد حان للقيام بتحليل علمي للنصوص التأسيسية لجعلها واضحة بيّنة معقولة.

لقد أصبحت حقوق الإنسان قيماً مقدّسة، لما لا وهي جزء من خطاب الوحي والنصوص الدينية التاريخية والتأويل التنبؤي؟. فلم يمنعها ذلك من النموّ. لكن في نفس الوقت لا بدّ من التنبيه إلى أنّ حقوق الإنسان لا يجب أن تصبح معتقدا جديدا، أو تَتخذ شكل الإشارة الرمزية. فكلتا الحالتين تمييع وانحراف لحقوق الإنسان، التيَ تتعلّق بالأعمال والتصرّفات التاريخية وليس بالقدّاس. إنّها تتعلّق بالخيارات الرّوحية والحريات العامّة والحقوق السياسية.

إنّ قيمة بنية حقوق الإنسان النظرية تهدف إلى ضمان حرية الفكر والوعي والدين، وحرية التظاهر بمختلف انتماءاته الفكرية والثقافية إنّه جوهر حرية الرأي والتعبير والاجتماع السلمي والنشاط الجمعياتي، الذي يحفّز ويدفع إلى ضمان المشاركة في إدارة مختلف الشؤون العامّة، وعدالة النفاذ إلى سلك الوظيفة العمومية. كما أن إرادة الشعب يعبّر عنها دورياً بالانتخابات الحرّة عن

١- نشير هنا إلى أنّ منظّمة الأمم المتّحدة قد تبنّت في ١١ سبتمبر ١٩٨٧م وثيقة حول العلاقة بين نزع التسلّح والتنمية. ونلاحظ أنّ نفس الوثيقة ضمّنت في اتّفاقية السلام السودانية التي عُقدت في نيفاشا سنَة ٢٠٠٥، وكذلك التي تتعلّق بالنزاع في إقليم دارفور. وبصورة مماثلة تمّ الالتفاف عن المشروع الوطني الفلسطيني بهدف إقصاء حركة حماس من العملية السياسية، مقابل رفع الحصار عن الشعب الفلسطيني إثر تصويته لصالح حركة المقاومة الإسلامية (حماس) في الانتخابات التشريعية الفلسطينية لسنة ٢٠٠٦م. لذلك لا بدّ من تنزيل هذه الاتّفاقيات في إطارها السياسي والواقعي والقانوني. إذ ليس كلّ قرار أممي هو بالضرورة إجماعاً دولياً، خاصّة أمام غياب شراكة عربية إسلامية حقيقية في صياغة مثل هذه التعريفات فضلا عن القرارات. ولزيادة التفصيل يمكن مراجعة مقررات مؤتمر السكان الذي عُقد بالقاهرة سنة ١٩٩٤م، وكذلك مؤتمر ديربان بجنوب إفريقيا حول حقوق الإنسان، والذي انسحبت منه الولايات المتّحدة

طريق التصويت العام العادل والمباشر. إنّ حرية تواصل الأفكار والآراء من أثمن حقوق الإنسان، لذلك فكلّ مواطن له أن يتحدّث ويكتب ويطبع بحرية من غير تعسّف[٢].

ولأجل أن تكون واضحة وبيّنة ومعقولة، وتُقدَّر على علم وبصيرة، فإنّ حقوق الإنسان تحتاج لأن توضع في فضائها المعرفي الحضاري، وزمنها الذي وُلِدت فيه، وإلاّ أصبحت خطاباً بلا حُجّة، إيديولوجياً ومتلحّفاً بطابع أخلاقي. ولذلك تتضخّم قائمة الحقوق، التي سوف تتمدّد بتراخي الزمن، إلى حدّ أن التعريفات ستصبح مموّهة وتنقصها المصداقية. فكثيرا ما نمطّط مفاهيم الحرية والميز عندما نريد البحث عن حدودها. والذي قادنا إلى طرح سؤال: ما الذي لا يدخل في غير حقوق الإنسان؟ فلاحظنا مفارقة عجيبة بين المثالي والعملي، وانحرافات بين نظريات تقدّم تعريفات تعني في الوقت نفسه الشيء وضدّه: اشتراك المعاني ولكنها متنافرة الإيقاع. فلأيّ سبب يرجع ذلك؟.

عند محاولتنا استنطاق التعريف العالمي لحقوق الإنسان، والذي اعتبر أنّه غير قابل للنقاش وصالح لكلّ الإنسانية، نلحظ أنّه محدود وغير نافذ، غارق في المثالية وغير واقعي. فالسؤال ليس تجاهل حقيقة جوهر الذات الإنسانية والقيم الكونية، ولا نقد حقوق الإنسان من زاوية أخلاقية، أو الشك في صدق نوايا المدافعين عنها، ولكن تبيّن أنّ حقوق الإنسان ليس لها قاعدة كونية ولا معاني خارج الواقع والزمن. فهي ترتبط بالجغرافيا والتاريخ؛ حيث تكتسب جوهرها. كما أنّها تختلف بحسب المجتمعات وهيئة توظيفها على امتداد الفضاء البشري والزّمني واللّحظة. فهذه المبادئ الأولية ليس لها تصوّر ثابت وإحصائي، فهي تتماهى في الجغرافيا السياسية.

كذلك، وبما أنّ حقوق الإنسان تتغيّر تاريخياً بحسب الحوادث، وتتأقلم مع المعطيات الجديدة، لذلك فهي لا يمكن أن تعرف حالياً أصولاً معرفية وثقافية محدّدة، وهي من جهة أخرى قابلة للمراجعة بحسب الحِقب الزمنية. ولنا في هذا الصدد أمثلة كثيرة. إذ إنّ تعريف حقوق الإنسان في فرنسا أو البلاد الغربية عامّة يختلف عنه في مصر وعامّة البلاد التي لها مرجعية فكرية عقدية إسلامية. فطبيعة تصوّر الأفق الاصطلاحي ومضامينه المعرفية في كلتا المدرستين متصادم عامّة. كما أنّ الإنسان، الذي هو قاعدة الموضوع، مبني ومؤطّر بطريقة مغايرة، ممّا يجعل من التصوّرات أمراً مختلفاً.

وعلى سبيل المثال لو أخذنا تعريف الأسرة؛ هذا العنصر الطبيعي والأصلي في تركيبة بنية المجتمع، هل نجد أنّه تعريف موحّد بين الشمال والجنوب في عالمنا؟. يمكن مراجعة ذلك من خلال مقارنة بسيطة بين الاتّفاقية الأوروبية لحفظ حقوق الإنسان والحريات الأساسية (٤ نوفمبر ١٩٥٠م؛ بند ٨-١) والميثاق الأممي للحقوق المدنية والسياسية (١٦ ديسمبر ١٩٦٦م؛ بند ٢٣-١)، والعهد الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب (١٩٨١م؛ بند ١٨-٢). تذهب الاتّفاقية الدولية لحقوق الإنسان ١٩٦٩م إلى أنّ "الأسرة هي العنصر الطبيعي

الأمريكية احتجاجاً على بعض قراراته التي تُدِين العنصرية اليهودية تجاه الفلسطينيين.

2- Marc Agi : RENE CASSIN «1887-1976» Père de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Perrin, Paris 1998, P 253.

والأساسي للمجتمع، فيجب حفظها من طرف المجتمع ومن طرف الدولة" (بند ١٧-١). وذِكر المجتمع قبل الدولة في هذه الصياغة ليس أمراً عفوياً، وإنّما ورد ذلك عن وعي وعبّر عن دقّة في صياغة النّص، وذلك نتاج المكانة التي تحتلها مؤسّسات المجتمع المدني في هذه البلاد، ولأهمّية دورها في المحافظة على النسيج الاجتماعي وتقوية وحداته البنيوية. كما أنّ دعوة الحفاظ على الأسرة ورد بصيغة الوجوب وليس الخيار والنّدب، وجُعل ذلك من المهام التي تتكافأ فيها مسؤولية المجتمع والدّولة.

أمّا عن إعلان الواجبات الأساسية للشعوب والدول الآسيوية الذي تمّت إجازته في ٩ ديسمبر ١٩٨٣م بجاكرتا، فقد ذكر في ديباجته: "أنّه مستمد من الاحترام الآسيوي للحياة والكرامة الإنسانية التي تُقرّ بأنّ لكلّ الأفراد حقوقاً فردية وجمعية أساسية". وبذلك تمّ دمج قواعد العُرف في بنية النّص، فهو يطلب من الدول ليس فقط إدراج النصوص الدولية المتعلّقة بحقوق الإنسان في دساتيرها الوطنية، بل أيضاً الحقوق العرفية.

كما أنّ الميثاق العربي لحقوق الإنسان، الذي تمّت المصادقة عليه بالقاهرة في ١٥ سبتمبر ١٩٩٤م، يؤكّد في ديباجته على ارتباطه بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق الدولية، ولكنّه في الوقت نفسه نصّ على خصوصيته التي تربطه بالهوية الوطنية. فأكّدت ديباجته على خصوصية هذه المنطقة التي حباها اللّه بأن كانت مهد الوحي وأرض الحضارات، ممّا أهّلها للعيش الكريم، في ظلّ قيم الحرية والعدل والسلام. فهو يرتبط بالفقه التشريعي الإسلامي . وكذلك الأديان السماوية الأخرى . الذي يحمي المبادئ الخالدة للأخوّة والعدالة بين البشر.

أمّا (الدّين) فهو الموضوع الذي يُعتَبر أكثر حساسية وإثارة، خاصّة في الوسط الإسلامي. فقد تعرّض هذا المبحث لجدل طويل، ألقى بظلاله على مختلف صياغات النصوص الأممية، فانتقل من الوضوح في المصطلحات المستعملة إلى العمومية ثم التمويه، وذلك نتيجة للتناقض المبدئي بين مختلف الأعضاء حول هذا الموضوع. فنلاحظ أنّه ورد تحت عنوان "تغيير الدين" (المادة ١٨ من إعلان ١٩٤٨م)، والذي أصبح "حرية امتلاك أو تبني دين" (المادة ١٨ من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية، ١٩٦٦م)، والذي أصبح بدوره "حرية امتلاك دين أو أي معتقد يختار" (المادة ١-١ من إعلان إزالة كلّ أشكال عدم التسامح والتمييز المؤسّس على الدين أو المعتقد. والذي تبنّاه مجلس الأمم المتّحدة في ٢٥ نوفمبر ١٩٨١م). لذلك نلحظ ما بين ١٩٤٨م و١٩٨١م أنّ مصطلحات (تغيير) و(تبني دين) قد اختفت تماما لصالح (امتلاك دين Avoir une religion). وهذا يفسّر بالمقاومة والمعارضة التي اعترضت الحوار حول حرية الدين، والذي بدأ منذ ١٩٥٣م لينتهي في ١٩٨١م، لا ليُحسم النزاع وإنّما أسّس لتناقض وتقاطع أكثر حدّة وجدلية، ثمّ ليأخذ هذا الحوار طريقه للساحة ثانية في إطار ما اصطلح عليه بمشروع النظام الدولي الجديد[٣].

3- voir, G.P. Malalasekera et K.N. Jayatilleke : Le bouddhisme et la question raciale.

وبالمثل فإنّ منظومة حقوق الإنسان ما فتئت تتعرّض للنّقد والإصلاح. فقد وردت الاعتراضات والمطاعن في الغرب من اليمين واليسار: كارل ماركس Karl Marx (١٨١٨-١٨٨٣م)، جيريمي بنتام Jeremy Bentham (١٧٤٨-١٨٣٢م)، شارل فورييه Charles Fourrier (١٧٧٢-١٨٣٧م)، إدموند بورك Edmund Burke (١٧٢٩-١٧٩٧م)، لويس دي بُنالد Louis de Bonald (١٧٥٤-١٨٤٠م)، جوزيف دي ماستر Joseph de Maistre (١٧٥٣-١٨٢١م)، وكذلك من الكنيسة الكاثوليكية. فتعابير الفردية الغربية وحرية الإنسان بالنسبة لكارل ماركس. كما ورد في كتابه (المسألة اليهودية La question juive). ماهية معزولة ومنطوية على نفسها. وبرفضه النقاش حولها، فإنّ إدموند بورك، ذكر في كتابه (تأمّلات في الثورة الفرنسية Réflexions sur la Révolution de France (١٧٩٠)) أنّه لا يدخل في هذه المفارقات المثالية. بينما يرى جوزيف دي ماستر، أنّه لم يلتق أبداً إنساناً مجرّداً، ولو وُجد فإنّ أحداً لا يعرفه.

إنّ العالم غير الغربي لم يأت بيد فارغة، كمستهلك فقط في عالم حقوق الإنسان. فعند تبني النصوص الإقليميةّ وما دون الإقليمية، فإنّ البلدان الإفريقية والآسيوية والأمريكية، وبلدان الكاريبي والباسفيك والعالم العربي الإسلامي، تعاطت مع حقوق الإنسان بطريقتها الخاصّة، في تواصل مع قيمها المحلية، وعاداتها وأخلاقها وأعرافها. لذلك فإنّ هذه الدّول دمجت تلك الاعتبارات ضمن إطار جغرافي سياسي، وأفرزت حقوقاً أكثر خصوصية. إنّ هذه الجولة في الأفق الكوني كشفت لنا أنّ حقوق الإنسان مرتبطة وبقوّة بسياق ومثاقفة، أكسبتها أبعاداً خاصّة، لا تفصلها عن عالميتها ولا تختزل الحقوق الفردية ومطلب الحرية والعدالة.

وفي المقابل، فبدون إسهام الحضارات الأخرى، لا حديث عن مبدأ التنوّع الثقافي، والحرية الوطنية، والواجبات ومبادئ المسؤولية، وحق الشعوب غير القابل للمساومة في السيادة الوطنية، وفي ثرواتها الباطنية، وحق التنمية ضمن حقوق الإنسان الأساسية، وما لها من حقوق اقتصادية واجتماعية، وأبعاد تاريخية وأخلاقية وروحية، وما لها من أبعاد غيبية مقدّسة عند البعض، وكذلك الحريات الجماعية والفئوية في تنمية تتّفق مع هويتها وخصائصها الثقافية. وهذا مغاير في جانب كبير منه لتصوّر أوروبا الغربية لمنظومة حقوق الإنسان. خاصّة عند الحديث عن الإسهام الثقافي والروحي والجماعي والديني والأخلاقي. وهو ما دفع المؤرّخة الهندية روميلا تبار Romila Thapar (ولدت ١٩٣١م) إلى التساؤل عمّا يمكن أن تقدّمه الثقافة الهندية للغرب.

والمتتبّع للمثال الفرنسي، يرى أنّه عرف تتابعا في الإعلانات ما بين ١٧٨٩م و١٧٩٥م. فقد جرّب على الأقل ثلاث إعلانات: إعلان ٢٦ أغسطس ١٧٨٩م، وإعلان ٢٤ يونيو ١٧٩٣م و٢٢ أغسطس ١٧٩٥م. فقد تكوّن الأوّل من ١٧ مادة، والثاني من ٣٥ مادة، والثالث من ٣١ مادة. وممّا جاء في الإعلان الثاني: "لا يكون مواطناً صالحاً، إن لم يكن ولداً صالحاً، وأباً صالحاً، وأخاً صالحاً، وصديقاً

صالحاً، وزوجاً صالحاً" (مادة ٤). وكذلك: "لا يكون إنساناً خيّراً، إن لم يحفظ بجدية وتديّن القوانين" (مادة ٣).

وبذلك فإنّ القيم التي تحكم حقوق الإنسان؛ مثل الحرية والمساواة، وعدم الميز والتسامح، هي عامّة نسبية ومتطوّرة، بحسب الثقافات والسياق الاجتماعي، وخاضعة للتحوير تبعا للمجتمعات والحِقب الزمنية. بمعنى آخر أنّها بصمة لسياقها الحضاري. لذلك فإنّ إعلان حقوق الإنسان لمنظّمة الأمم المتّحدة، قد تأثّر بالتقاليد الفلسفية الغربية، وخاصّة بإعلان الحقوق البريطاني والأمريكي والفرنسي، في محتواه وشكله ولغته. ومع كلّ ذلك تمّ تناسي أنّ أحداً أو هيئة أو جهة لا تمتلك سلطة التحدّث المُطلَق باسم الإنسانية، أو تحدّد خياراتها أو تحكم على أنّ تلك القيم هي كونية من عدمها. ما دمنا نتحدّث عن الفكر البشري النسبي، ولا نحدّد بوضوح مكان المُطلَق الكلي، وعلاقته بالنسبي الجزئي. إذ إنّ النسيج المعرفي لقيم الحرية والحقوق ومبدأ المسؤولية، لا يمكن أن تنفرد بتحديده جهة دون غيرها، ففيه يتقاطع التاريخي والحضاري والفلسفي، ممّا يتطلّب معرفة دقيقة أوّلاً ببنيته التحتية(٤).

إلاّ أنّ هذا لا يعدم وجود بعض الاختلاف بين المفكّرين الشرقيين عامّة، ممّن يعتبرون أنّ الأمر شراكة إنسانية، من حيث التعريفات وما يمكن تحميلها من مضامين، وبين المفكّرين الغربيين الذين، في غالبهم، يعتبرون أنّ حقوق الإنسان هي بناء ثقافي غربي، نابع من مبدأ الشمولية الغربية، كما كان الأمر لصفة الفردية. إذ هما أثران يميّزان هويّتها، والأدبيات التي تشرّع لذلك أصيلة في فلسفة السياسة الغربية، وخصوصاً التاريخ اليوناني الروماني القديم، والأصول اليهودية المسيحية، ثمّ عصر النهضة، مع تناسٍ مُخلٍ لباقي الثقافات(٥).

وممّا يجدر ذِكره في هذا السياق، أنّ الأمم المتّحدة دعت منذ ستين سنة لنقاش عميق حول هذه الإشكالات الدقيقة، كان ذلك قبل تبنيها الإعلان الأممي الشهير. فقد قادت هذه الهيئة تحقيقا سنة ١٩٤٧ في شكل استفتاء أُرسِل إلى شخصيات عالمية، ينتمون إلى ميادين حياتية مختلفة، كان من أبرزهم: المهاتما غاندي Mahatma Gandhi (١٨٦٩-١٩٤٨م)، هارولد جوزيف لاسكي Harold Joseph Laski (١٨٩٣-١٩٥٠م)، جاك مريتان Jacques Maritain (١٨٨٢-١٩٧٣م)، شونق شو لو Chung-Shu Lo، جورج فريدمان Georges Friedmann (١٩٠٢-١٩٧٧م)، هومايون كبير Humayun Kabir (١٩٠٦-١٩٦٩م)، رالف فالدو جيرار Ralph Waldo Gerard (١٩٠٠-١٩٧٤م)، بوريس تشيشكو Boris Tchechko، بنيديتو كروتش Benedetto Croce (١٨٦٦-١٩٥٢م). وتعلّق الاستفتاء بالسؤال عن الصلاحية العالمية لإعلان حقوق الإنسان الذي تعدّه منظّمة الأمم المتّحدة، والأصول الفلسفية لأي رأي في ضوء التصوّرات العقدية والثقافية. وبعد هذا الجهد غير المسبوق وما تطلّبه من إعداد في تلك الفترة الزمنية، تلقّت اللّجنة المكلّفة بذلك سبعين إجابة مكتوبة(٦)، كان حظّ العرب والمسلمين منها هزيلاً.

4- Joseph Yacoub : Les Droits de l'homme sont-ils exportables ?. ellipses, Paris 2005, P 5.
5 - Voir, Lucien sfez : L'egalite. Puf, Paris 1re édition 1989. P 27.
6- UNESCO, L'enseignement des Droits de l'homme. Vol. IV, 1985, Paris, N° spécial.

الحقوق الفردية والحقوق الجماعية:

أوّل التزام للديمقراطية اللّيبرالية يتّجه إلى احترام الحرية والمساواة بين المواطنين. فالنصوص الدستورية المتعلّقة بهذا الالتزام، تضمن الحقوق المدنية والسياسية الأساسية لكلّ فرد، مهما كانت الجماعة التي ينتمي إليها. والديمقراطيات اللّيبرالية تعارض طريقة المجتمع الإقطاعي في تعريفه الحقوق السياسية والسلطة الاقتصادية، بناءً على الجماعة التي ينتمي إليها الأفراد.

إنّ مختلف أنماط المواطنة تستبطن الفوارق بين المجموعات، ممّا يجعل من الحديث عن الحقوق داخل نفس النّسق الاجتماعي بمثابة إثبات للحقوق الجماعية. إلاّ أنّ هذا التعريف يمكن أن يكون مصدراً للخطأ؛ لاعتبار أنّ حقل الحقوق الجماعية متّسع وغير متناسق. يحتوي الحقوق النقابية، الحقوق المهنية، حقوق المتابعة القضائية، وحقوق الأفراد في تنفّس هواء نقيّ غير ملوّث، وغيرها. فهذه الحقوق يربطها المشترك الجماعي، ولكّنها ليست خاصّة بجماعة دون سواها. وهو ما أشرنا إليه سابقاً بمصطلح (المجتمع الإقطاعي)، الذي له مواصفات وأخلاقيات وأدبيات معيّنة، ولكن سمته العامّة حرمان الطبقات الأدنى أو الطبقات المهمّشة التي لها من حيث الأصل حقّ التمتّع بتلك الامتيازات.

والأهم من ذلك أنّ مصطلح (الحقوق الجماعية) يجرّ النّاس إلى مأزق خطيئة المواطنة المتمايزة والحقوق الفردية، على حساب ثوابت حقوق الإنسان المشتركة، أو ما يطلق عليه البعض الحقوق الضرورية، المتعلّقة بالحياة والانتماء والمعتقد. والتي واجهت مهدّدات كثيرة، من داخل المنظومة اللّيبرالية الغربية، ومختلف الأنظمة الشمولية وخاصّة اليسارية، وكذلك الأنظمة العنصرية، مثل حكومة جنوب إفريقيا سابقا وإسرائيل.

تخوّفات داخلية وحمايات خارجية:

نلاحظ أنّ العديد من اللّيبراليين يتخوّفون أن ترفض الحقوق الجماعية من طرف الجماعات الوطنية أو العرقية، بعكس الحريات الفردية. يذكّرنا ذلك موقف الوزير الأوّل الكندي الأسبق بيار تريدو Pierre TRUDEAU (١٩١٩-٢٠٠٠م) الذي سعى إلى تعميم هذه الفكرة في معرض تبريره رفض منح مقاطعة (كيباك Québec) حقّ استقلال الحكم، مؤكّدا على أسبقية الفرد، وأنّه وحده يمتلك الحريات[٧].

إنّ هذه (الزلّة اللّيبرالية) تقابل بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية، وتظهر قدراً من الخصوبة التبريرية. لذلك يجب التفريق بين نوعين من المطالبة المتوقّعة من أي جماعة عرقية أو وطنية أو ثقافية. يتعلّق النّوع الأوّل من المطالبة بما تقوم به مجموعة معيّنة تجاه أعضائها، ويرتبط الثاني بما تقوم به مجموعة تجاه المجتمع عامّة. وهو ما عنيناه بقولنا: تخوّفات داخلية وحمايات خارجية. أي تخوّفات بعض الأفراد من تغيّر بنية وملامح مجموعتهم في حال تبنيهم أفكار وتقاليد (الآخر)، ممّا يدفعهم إلى حمايتهم من المؤثّرات الخارجية، وذلك مثل

7- Trudeau, P. E: discours du 8 août 1968, repris sous le titre « justice in our time », dans Eldon soifer (dir), Ethical Issues: perspectives for canadians (Broadview Press, Peterborough, 1992)P.P,295-297.

القرارات السياسية والاقتصادية التي يتّخذها المجتمع عامّة.

وعلى فرضية أنّ هذين المطلبين وفِيَّين للحقوق الجماعية، فإنّهما لا يؤدّيان فقط إلى إشكالات متناقضة جداً، بل يسهمان إلى حدّ كبير في تقليص مساحة الفرد واختزالها لصالح المجموعة. وبالمثل فإنّ مقاييس التخوّف الداخلي تستهدف العلاقات الدّاخلية للمجموعة، التي لربّما تبحث عن كيفية تدمير السلطات العمومية لتختزل كذلك حرية أعضائها باسم تضامن المجموعة. فالخطر هنا هو اضطهاد الأفراد. ولإظهار أثر الخطر الذي نتوقّعه من ادّعاء أسبقية الحقوق الجماعية على الحقوق الفردية، فإنّ المعارضين للحريات الجماعية يتذرعون دائماً في هذا السياق بصورة الثقافات الكنسية المتماهية في رجال الدّين، الذين ألغوا المرأة وفرضوا بتعاليم الشريعة رؤية أصولية دينية متحجّرة.

وبذلك نجد أنفسنا أمام خمسة أنواع من الإلغاء:

أ . الإلغاء العرقي: مثل الوضعية الهندية وما يحدث مع شعب التامول Tamoul في جنوب الهند وشمال سري لانكا.

ب . الإلغاء القومي أو الوطني: قضية البوسنة والهرسك، ومسألة الباسك Basque في إسبانيا، أو الكورس Corse في فرنسا.

ج . الإلغاء السياسي: ما تمارسه الأنظمة الشمولية الشيوعية وغيرها من الدكتاتوريات لخنق الحريات السياسية ومنع التداول تحت ذرائع عدّة.

د . الإلغاء الديني: مثل الصراع الطويل بين الكاثوليك والبروتستانت في أيرلندا الشمالية.

ج . الإلغاء العنصري: والذي يتحالف عادة مع المعطى الديني، مثل الحالة الإسرائيلية الممارسة ضد الفلسطينيين، وهي أشدّ أنواع الإلغاء.

وأمام تلك التخوّفات الدّاخلية، والتي يقابلها طلب حمايات خارجية، يجد المشروع اللّيبرالي نفسه في مأزق حقيقي، يهدّد قيمه التي تأسّس من أجلها، بل ويعتبر الأسبق من غيره في الدّفاع عنها. وحتى نكون أكثر صراحة فإنّ كثيراً من اللّيبراليين؛ أنظمة وأفراداً، كانوا وراء تلك التخوّفات المشروعة. وخير مثال على ذلك موقف الوزير الأوّل الكندي الأسبق بيار تريدو Pierre Trudeau، حيال وضعية مقاطعة كيباك Québec، وكذلك التقرير الذي أعدّه برنار ستازي Bernard STASI(١٩٣٠م)، بتكليف من الرئيس الفرنسي الأسبق جاك شيراك Jacques CHIRAC (١٩٣٢م) حول ما عُرِف بالمظاهر الدينية ومسألة العلمانية، وما تبع ذلك من إجراءات صارمة في العديد من الدول الأوروبية، القصد منها على وجه الحقيقة التضييق على المسلمين ومحاصرة المدّ الإسلامي الذي تتخوّف منه أوروبا.

كلّ تلك النماذج تعتبر مهدّدات واقعية خطيرة تناقض جوهرياً المشروع اللّيبرالي، وتصادم مبشّرات الحداثة وما بعد الحداثة، والتي لا يمكن أن تفهم بعيداً عن قيم الحرية الفردية والجماعية. وبالنتيجة فإنّ اللّيبرالية الغربية هي

صورة لثقافة الواقع الغربي، ولا يمكنها على هذا النّحو أنّ تتّسع لمن يناقض أصولها المعرفية والفلسفية الغربية، والتي تجد بعدها الأصولي في التراث المسيحي القديم. وهو ما عناه بابا الفاتيكان بنيديكتوس السادس عشر (١٩٢٧) في موقفه الصريح من إمكان انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي، حيث يرى أنّ: "الاتحاد الأوروبي هو اتّحاد حضاري وليس جغرافياً». وهنا يظهر جلياً مدى الارتباط المتين بين المشروعين المتناقضين نظرياً: المشروع المدني اللّيبرالي، الذي تمثّله الدّولة الديمقراطية الحديثة، والمشروع الديني المنغلق على النصوص القديمة، والذي تدافع عنه السلطة الدينية في الفاتيكان، باعتبارها القاعدة النظرية للسلطة السياسية المدنية في هذه الدّول[٨].

وبناءً عليه؛ فإنّ كلّ نظام في الحكم وكلّ مباشرة للسلطة السياسية تضع حدّاً للحرية المتّصلة بمواضيع تتعلّق بهذه السلطة. كما أنّ في كلّ البلدان، حتى الأكثر ليبرالية والأكثر ديمقراطية، فإنّ المواطنين ملزمون بدفع الضرائب لتمويل مشاريع عمومية. وفي أغلب الديمقراطيات نجد أنّ أفراداً يشاركون كقضاة في النظام القضائي والإداري أو يؤدّون أعمالاً للمجموعة، أو ينخرطون في سلك الجيش. كما أنّ بعض الدّول تفرض على مواطنيها ممارسة حقّهم في التصويت. فإنّ كلّ الدّول تنتظر من مواطنيها، وأحياناً تفرض، حداً أدنى من المسؤولية والإسهام المدني. وهذا في جوهره يخالف الاستثناء الذي تمارسه بعض الدّول اللّيبرالية بذريعة المحافظة على علمانية الدّولة، ومع الأسف فإنّ هذه الدّول سبّاقة إلى المصادقة على المواثيق الدّولية ومكثرة من التأكيد على ضرورة احترامها.

تحت هذه الرهانات الأيديولوجية المحضة، حجبت النزعة الفردية السؤال الأساسي لوجهة الإنسان. فإحدى نقاط الضعف هو الحجر على مختلف تعريفات (الفرد الإنسان). وانطلاقاً من التجريد الفردي المساواتي، نجد أنّ هذه الفلسفة عاجزة عن تنظيم تمثيلية للمصالح الإنسانية الحقيقية في المجتمع، بل إنّ اعتبار خصوصية الحالات الفردية، واحترام وجود رابطة اجتماعية، يحوّل المجتمع إلى كتلة من وحدات مصطنعة.

لذلك يرى كرال فاساك Karel VASAK أنّ إنسان ١٧٨٩م لا يوجد. وبالمحصّل فإنّ النصوص تحمي كياناً قانونياً، والكائن الإنسان الذي يحتاج إلى الحماية يمكن أن يكون فقيراً، ذكراً أو أنثى، مهاجراً أو مسافراً أو لاجئاً، مدنياً أو عسكرياً، أجيراً أو صحفياً، طالباً أو أستاذاً. إنّه إنسان الواقع الذي يجب أن نضع في الاعتبار، إذا أردنا أن يبقى حقّ حقوق الإنسان الحقيقة المعيشة.

وبالمثل، فإنّ التساوي أمام القانون كما أُمّن عليه في ١٧٨٩ يعتبر منقوصا جدا وغير مقنع، لأنّه سبّب هوّة شاسعة بين الحقيقة الواقعة وبين حتمية توفّر الوسائل المادية الضرورية للفرد حتى يجعل تلك الحقوق قيد التنفيذ، لا فقط بين الجماعة المتجانسة. وبالمثل فإنّ تجاهل الحيف الاجتماعي، وكل استحقاقات الأحياء؛ الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هو مصادمة للطبيعة

8- Voir, Will Kymlicka : La citoyenneté multiculturelle ; une théorie libérale du droit des minorités. Editions la découverte, Paris 2001.

الإنسانية. والتجربة تظهر إلى أيّ حدّ من العسف يمكن أن ينتهي النظام، وإلى أيّ وضعية مسيئة يمكن أن يؤدي بالضحايا.

وللوصول إلى مساواة حقيقية، فإنّه يوجد تخوّف من توجيه الصياغة العامّة وغير الفردية للقاعدة، والتعامل البراغماتي مع الاختلاف. خاصّة أنّ حسن إدارته متوقّف على وضوح في التعامل مع الاختلاف، بهدف مواءمة مبدأ المساواة لخصوصيات الوضعيات الفردية، ومقرِّين بحقوق مغايرة لوضعيات مغايرة. ووضع الاختلافات في الاعتبار من طرف القانون يتحقّق تدريجيا، حتى وإن بدأت مصادمة لجوهر المساواة المتّفقة مع المعيار. ومع الزّمن فإنّ المبادئ الأساسية للدّولة سوف تقلّص من حدّة هذا الاختلاف، الذي سوف يتقبّل القانون كعملية تنظيمية[٩].

وكما يوجد إلى جانب تلك الحقوق ذات الخصوصية الفردية وحريات التفاعل، جيل جديد من الحريات، والذي تعتبر الدّولة مدينة له، فإنّ الدّولة كذلك تجيز فكرة بعض الحقوق التي من الممكن أن تمنح إلى الأفراد المنتمين إلى طبقة محدّدة. وبذلك تبطل فرضية الحقوق الخاصّة بالإنسان المجرّد، لصالح حقوق الإنسان الواقع، المتمثّل في شخص: امرأة، طفل، كبار السن، المعوّقين، المرضى، اللاّجئين، المهاجرين، المسجونين، الجيوش... لذلك فإنّ الحقوق الجديدة لا تشير إلى الإنسان في جوهره وماهيته، ولكن أصنافاً من الأفراد المتحقّقين، أي تضع في الاعتبار الإنسان المندمج في المجتمع بوجه من الوجوه.

فالإنسان المجرّد الذي تتعلّق به فكرة الحقوق يترك مكانه لـ الإنسان الملموس المنخرط في محيط وسياق اجتماعي واقتصادي محدّد. إلاّ أنّه يجب التأكيد هنا على قيمة التقارب الثقافي وعلى الإنسان المتعدّد الأبعاد، أي السماح لمختلف الطوائف الاجتماعية بالانخراط اقتصادياً واجتماعياً، واستبعاد كلّ مَيز تجاه بعضهم. وبذلك يتمّ سدّ الفجوة في منظومة الحقوق التي تبني نسيج الحريات العامّة. فكثيرة هي الحقوق الفردية التي لا يمكن فهمها والتعاطي معها بمعزل عن الحياة الاجتماعية.

تلك هي المقاربة النظرية والواقعية بين قُطبَي تجربة الحريات والمتمثّلة في طرفَيّ الحقوق الفردية والمنظومة الاجتماعية التي تطرح واجبات جمعية، في وجه من وجوهها حقوق بقية الأفراد المنتمين في الأساس إلى وحدات أولية، وهو ما نعبّر عنه بمصطلح المجتمع التعدُّدي، والذي عبّر عنه المفكّر الفرنسي المتنوّر جان جاك روسو Jean-Jacques ROUSSEAU (١٧١٢-١٧٧٨م)، بمصطلح (العقد الاجتماعي)، والذي حمل عنوان كتاب له، حدّد فيه أساس وشروط الحياة الجمعية المتناسقة، التي تنتج شعباً سيّداً ومصدراً وحيداً للسلطة الشرعية[١٠].

فالحقوق الفردية لا يمكن أن تطبّق من قبل أفراد معزولين، إنّهم يجب أن يجتمعوا من أجل الحصول على حقوقهم، ويتحصّنوا ضدّ السلطات الشمولية والنزعات الفردية. فحريات الاجتماع والجمعيات والنقابة، تُستخدَم وسائل فعّالة

9- Danièle LOCHAK : Les minorités et le droit public français : du refus des différences à la gestion des différences. In, Les minorités et leurs droits depuis 1789, Etudes réunies par A. FENET et G. SOULIER, l'Harmattan, Paris, pp. 111 à 184.

10- Dictionnaire Encyclopédique 2000. LAROUSSE, P1393.

للاقتحام، ثمّ لحماية وتوسعة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية. هذه الحريات الجماعية التي تُؤسّس لنواة صلبة متعاونة، تُعدّ قبل كلّ شيء آليات مشروعة توجّه من أجل حماية أفضل للتنعّم بالحريات الفردية.

إنّ هذه المقاربة الجديدة لطبيعة الحقوق، تستبطن الاجتماع في زاوية الانتماءات الطائفية، والذي يعني أنّ الفرد قبل كلّ شيء عضو في مجموعة تمثّل مصالحها. لذلك فإنّ الدفاع عن مصالح الجماعة ومنهجة المجموعات تقود إلى تعريف جديد لدور الدولة والقانون. فالدّولة تعتبر كمتدخّل أو آلية فعّالة للضبط، وليست عنصراً محايداً، إذ إنّ المعيار القانوني يسمح لها بالمساعدة في التغيير الاجتماعي والاقتصادي(١١)، ويمنعها في الوقت نفسه من التفرّد بالقرار والسلطة والخيار(١٢).

تنوّع الضمانات الدّاخلية لحقوق الإنسان:

تتنوّع الضمانات الداخلية كثيراً جداً: المؤسّسات السياسية، الأجهزة القضائية وغيرها، النُّظم المتبنية للمؤسّسات الاستشارية والتي لها سلطة القرار. بيد أنّ المسّ بالحريات في تصاعد، ومهما كانت خطورة ذلك، فإنّه مأساوي بالنسبة للضحايا. يحدث ذلك في ميدان القضاء، في العلاقات مع الإدارات، في القطاع الخاص، وعامّة في كلّ قطاعات الحياة الاجتماعية. والتجاوزات نفسها، مع بعض الاختلافات، تتكرّر من سنة إلى أخرى. وبغضّ النّظر عن النُّظم، والآليات القضائية، بل الإنسان نفسه، فإنّ جوهر الضمانات يكمن في وجود ثقافة ديمقراطية، والتي لم تتشكّل بصورة نهائية.

هذه الثقافة الديمقراطية، النابعة من الفكر الفلسفي، والتي تعضدها سنين الصمود والإشعاع عبر التعليم، تستقرّ على قاعدة حرية التعبير (السياسي والديني والنقابي)، وعلى اندماج الفرد في مختلف الجماعات المكوّنة للمجتمع (الأسرة، المؤسّسات، الجمعيات، مجالس منتخبة...إلخ)، وفي أوجه منها تطبيق واعٍ وحيٌّ للحريات. هذا ما يفسّر تضاعف أجهزة وآليات الضمان: من المجلس الدّستوري إلى لجنة حقوق الإنسان المؤسّسة بين مجموعة أفراد في بلدة نائية. إنّها تعبير بسيط ودقيق عن فاعلية مؤسّسات المجتمع المدني، ومدى تأثيرها في تمتين البنية التحتية لمستقبل (مشروع الحريات)، الذي من المفترض أن يجد التأطير والحماية أوّلاً من مؤسّسات الدّولة السيادية.

أ ـ خبرة السلطة الدستورية:

تعتبر السلطة الدستورية المؤسّسة العليا الضامنة لقيمة وحدة الحريات. فهي منبع القانون وإطاره. ومعلوم أنّ هذه السلطة تستمدّ قوّتها من مصدريتها التشريعية. هذا إذا علمنا وسلّمنا أنّ تلك المصدرية متنوّعة ومتعدّدة، تتغيّر من بلد إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، بحسب الأصول الحضارية لكلّ أمّة وشعب، ولكلّ جماعة بشرية كوّنت كياناً مستقلاً، له من الشروط والمقوّمات ما يمكن أن نسميه حديثا (الدّولة)، وإن كانت في صورها البسيطة. لذلك نجد أنّ

11- Yaël Attal-galy : Droits de l’Homme et catégorie d’individus. L.G.D.J – Paris 2003, P 8.

١٢ – انظر، محمّد الفاضل اللاّفي: الأعمال الكاملة لمؤتمر: ١٤ قرناً على الإسلام بأفريقيا. عُقِد بالخرطوم في نوفمبر ٢٠٠٦م، جزء ٨.

أغلب الدّول الغربية تلجأ إلى الموروث الثقافي المسيحي، في عملية تقعيدها لدساتيرها، وإن اختلف الأمر من دولة إلى أخرى. إلاّ أنّ السمة الغالبة هي عدم تجاهل ذلك الموروث أو مصادرته، ليس فقط من المتديّنين بل من العلمانيين، وحتى الذين ينكرون أصل التديّن. وبنفس الحدّة والحرص نجد تلك المسارعة إلى الأصول الفلسفية العميقة عند مختلف دول آسيا؛ كالهند والصين واليابان. ولا يختلف في ذلك المسلمون عن غيرهم من الأمم والشعوب التي ذَكرنا.

نرى أنّ تلك العملية المركّبة من المرجعية والسيادة والاختيار الشعبي، تضفي أهلية على السلطة الدستورية، والتي تلقي بظلالها على مختلف المؤسّسات والسلطات، وتوجّه جوهر القوانين وروحها نحو تحقيق العدل والمساواة ونشر ثقافة المشاركة، ممّا يسهم في تمتين نسيج الحريات، ويرسّخ قيمته ثقافة شعبية غير قابلة للمسّ بمساحة فعلها. وهو ما أشرنا إليه في المقدّمة بقولنا إنّ حرية الإنسان غير خاضعة للمصادفة، وإنّما هي عملية واعية، نتاج حوار ذهني بين الاستعداد والعقل، ومن ثم تتفاعل معها الإرادة في اتّجاه التبني أو الرفض والدفع. وبناءً عليه لا يمكن الحديث عن حرية فردية وحرية جماعية وحرية استثناء وحرية مجموعة معيّنة، فذلك هو المهدَّد الحقيقي لمنظومة وحدة الحريات.

١. الضمانات المقدّمة من السلطة الدستورية:

بإدراج الحريات في النصوص الدستورية، تأخذ قيمة القانونية المتّصلة بها، أي الأعلى في سلّم المعايير. لاعتبارها الحالة الأكثر أهمية وأولوية في كلّ العالم، وخاصّة في بريطانيا، وإن كانت استثناء. وقد أثار ذلك الإشكال في فرنسا حوارات أصولية مهمّة، ممّا جعل من دستورية الحريات اليوم مسألة ثابتة غير قابلة للنقاش والمراجعة. فهي رحلة شاقة منذ إعلان ١٧٨٩م وحتى ديباجة ١٩٤٦م.

أوّلا. فرضية الفوقية الدستورية للحريات:

هذه الفرضية يكتنفها إشكال حقيقي. فبما أنّ الحريّات تتمتّع بضمانة دستورية، فإنّها بمعنى آخر تصبح ذات قوّة دستورية، أي أنّها تصنّف خارج نظام المؤسّسات التقليدية. لذلك نلحظ أنّ المجلس الدستوري بفرنسا، والذي ولد من رحمه إعلان ١٧٨٩م، لم يضمّن ذلك أيّ بعد أخلاقي. فجاء الإعلان عبارة عن كتلة قوانين مجرّدة عن رصيدها الروحي، الذي من المفترض أن تجد فيه أبعادها النظرية. حتى لكأنّ الحريات إطار مغاير أو موازٍ لمؤسّسة الدستور، وليست جزءاً من تشريعاته.

ونسبة لتلك الاختلالات التي جعلت من الحريات والحقوق عبارة عن مراسيم إدارية خاضعة لتقدير الموظّفين، عاودت المؤسّسات الدينية والروحية نشاطها لتدارك الثغرات، وتجاوز الخلل عن طريق العمل الشعبي والخيري. فهو خلل مسّ البنية التحتية للقوانين من حيث المرجعية الأصولية، ممّا جعلها عرضة للتجاوز والإخلال تحت مبرّرات شتّى. وليس من حلّ أمام الدستور إلاّ مراجعة

تلك القوانين الحامية للحريات. ومثال ذلك الحالة الفرنسية، عند مراجعة قانون حماية العلمانية، والذي في الحقيقة ضيّق مساحة الحريات بل وصادر بعضاً منها باسم القانون وسيادة الدّولة، وخاصّة عندما تعلّق الأمر بالمسلمين في قضية حجاب المرأة المسلمة.

ثانيا. فرضية القيمة الفلسفية للحرية:

تبرز القيمة الفلسفية للحرية في مسألتين اثنتين:

- المسألة الأولى: هو التأكيد على أنّ الحقّ ليس إجراءً إدارياً، بل هو جزء من التركيبة البشرية. فهو قيمة فطرية (أو طبيعية كما يعبّر عنها البعض) لا تستقيم حياة الإنسان إلاّ بها، بل لا يمكن الحديث عن الإنسان إلاّ من خلال تلك الحقيقة المعنوية.
- المسألة الثانية: أنّ الحقّ هو مساحة الحرية وحيز فعلها. إذا لا يمكن الحديث عن حرية بدون منظومة الحقوق التي تعطي للإنسان معنى وجوده. فهو يتصرّف بناءً على إمكان توظيف كتلة الحقوق بالطريقة التي يختارها في الإطار الجمعي، بما أنّه جزء من المجتمع، وفي حيز مكاني وهو المحيط أو البيئة، الذي سُخّر له لممارسة حقوقه حراً مختاراً، بما يضمن صلاحه وصلاح غيره، ومن غير إفساد أو تعدٍّ على مكوّنات البيئة.

ومن خلال ذلك نلحظ علاقة متينة بين الحق والحرية ومساحة الفعل، ممّا يولّد ثقافة شعبية تجعل من الحق والحرية جوهر الحياة اليومية وليست صوراً نظرية غريبة عنه. إنّ الثقافة الشعبية العفوية غالبا الأقرب إلى الواقعية، والأكثر تحرّراً من الصور الذهنية المعقّدة، والتي تمثّل على الأرجح منطقة نزاع وصراع أيديولوجي بين مختلف الأطراف المشتركة في وضع الدساتير وسنّ القوانين.

القيمة الفلسفية للحريات هي الجانب التعليمي والتوعوي للطبقة الشعبية، لإشاعة نوعية جديدة من المعارف الذهنية، التي يريد كثير من الناس طمسها والتستّر عليها، لإنّها تناقض من حيث المبدأ خياراتهم الطبقية والحزبية الضيّقة. فلو رجعنا مثلا إلى الأزمة السياسية في السودان، وما عرف بقضية حرب الجنوب، وقمنا بقراءة تحليلية نقدية لحيثيات الأزمة، لتوصّلنا بكلّ بساطة إلى نتيجة «ساذجة»، مفادها أنّ الحرب لم يشترك فيها أهل الجنوب أصلا، ولم يكونوا طرفا في إطالة عمرها، وإنّما الحقيقة التاريخية مفادها أنّ شخصيات جنوبية ظهرت في الصورة المعلنة للحرب، وبقيت إدارة الأزمة الداخلية من مهام جهات غير معلنة، تكفّلت بالسلاح والتدريب واستيراد المشاركين في المليشيات.

وفي المقابل تكفّلت القيادة الجنوبية المتمرّدة بمشروع التعمية والتجهيل المعرفي الذي فرض على المواطن البسيط، الذي تخاض الحرب باسمه، من دون علمه ولا معرفته ولا خياره، فعاش العزلة والقطيعة مع الشطر الشمالي لوطنه الأم، ثمّ حُرم من غنائم السلام التي بقيت بيد الطبقة القيادية المقاتلة. فلو افترضنا جدلا أنّ المواطن الجنوبي تشرّب فلسفة الحرية، واستوعب عملية

المقاربة بين الحقوق والحرية ومساحة فعله، فإنّه بالتأكيد لن يكون سببا في إطالة عمر الأزمة، ويتسابق للأخذ بزمام المبادرة والخروج من الطوق الذي ضُرب حوله.

ثالثا. قدسية القيمة الدستورية للحريات:

لو أخذنا كأنموذج الحالة الفرنسية، نرى أنّ دستور ١٩٥٨ قوّى من أهلية السلطة المركّبة، في اتّجاه الاعتراف بالحريات. فالمادة ٣٤ تعتبر أنّ القانون يثبّت القواعد المتعلّقة بالضمانات الأساسية المعطاة للمواطنين لمزاولة الحريات العامّة. فهذه الوضعية المتعلّقة بالضمانات كأنّها ألغت تدخّل المشرّع على مستوى «التعريف». كلّ ذلك أنتج أعمالا تحضيرية على مستوى الدستور، الذي صرّح بأنّ الشعب الفرنسي يعلن بكلّ وطنية ارتباطه بحقوق الإنسان كما عرّفها إعلان ١٧٨٩، وأُكِّدت وتُمّمت بديباجة دستور ١٩٤٦. فمثلا كلمة «ارتباطه» ليس لها أيّ معنى قانوني، بل من الواضح أنّ حقوق الإنسان قد تعرّضت للإنتهاكات بشكل غير مسبوق، وعلى يد واضعي الدستور أنفسهم؛ في الجزائر وتونس وسوريا ولبنان...

وبناء على تلك العلاقة التجاذبية بين مقصد المشرّع وواقع الممارسة، نرى أنّ الإعلاء من القيمة الدستورية للحريات جاء متأخّرا نسبيا، إذا ما قارنّا ذلك بالفقه القانوني للمجلس الدستوري. تجلّى ذلك أوّلا في قرار ١٩ يونيو ١٩٧٠، ثمّ في القرار المهمّ بتاريخ ١٦ يوليو ١٩٧١. إلاّ أنّها بكلّ المقاييس مبادرة معتبرة انتهت بكلّ تأكيد إلى نوع من «التقديس» للحريات، في ظلّ السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية. وبذلك احتّلت فرنسا مكانتها بين أغلب الدول الأوروبية التي تعاملت إيجابيا مع هذه القِيم. فوضعت ضمانات جدية للحريات، في مأمن من تغوّل السلطة السياسية.

لكن السؤال المهم الذي يتبادر إلى الذهن: لماذا كلّ هذه الحيرة والتردّد في المثال الفرنسي الذي غرق في النصوص الدستورية والتشريعية؟. وفي المقابل فإنّ المثال البريطاني يبدو أقلّ تناقضا، بل لا مجال للمقارنة بينهما. علما بأنّ المملكة المتّحدة ليس لها دستور مكتوب، وإنّما تتفاعل مع الميثاق الكبير الذي يرجع تاريخه إلى أكثر من سبعة قرون. فهي دولة مؤهّلة لأن تعطي دروسا لكثير من الدّول التي استهلكها التنظير والتقعيد والتشريع في مجال الحريات، حتى غدت ثمار عملها قشورا فارغة. مع قناعتنا أنّ المثال البريطاني خاص جدا وتصعب محاكاته في تجربة جديدة. لذلك فإنّ «القدسية الدستورية» تبقى الأكثر قوّة أو الأقل سوءا من بين الضمانات.

تكمن أهمية السلطة الدستورية في تقوية جانب المراسيم والقوانين المتعلّقة بمبدأ الحريات، وكذلك في إضفاء طابع الإلزامية بالنسبة للذين يتعاطون مع هذه القضايا. فالعلمانية مثلا في فرنسا هي من قواعد أربعة تمثّل قيم الجمهورية، إلى جانب المساواة والحرية والأخوّة. فهذه الكتلة المتناسقة والمترابطة من قيم الجمهورية، هي جوهر مطلب الحريات، تستوي في ذلك الدولة كجهاز،

والمواطنين كرعايا الدّولة. إلاّ أنّ هذه العلمانية والتي من المفترض أن تمثّل إطارا جامعا لكلّ مكوّنات المجتمع الفرنسي: السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية...، تحوّلت إلى طرف من جملة الأطراف، أي أنّها لم تعد الجهة المحايدة، وإنّما أصبحت حزبا من الأحزاب أو مؤسّسة من مؤسّسات المجتمع المدني، وبذلك خرجت العلمانية من كونها فكرة تؤطّر الاختلاف وتنظّمه إلى طور الإيديولوجية، ليست المتناقضة مع غيرها فحسب، وإنّما المناقضه لنفسها المصادمة لمبادئها. وهذا ما أسميناه «أزمة اللّيبرالية الحيدثة».

ففي المثال الفرنسي نلحظ قطيعة خطيرة بين طبيعة روح الدستور وبين مضامين القوانين والمراسيم المتأخّرة، التي تتناقض مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتّفاقيات الأوروبية واتّفاقية جنيف، وغيرها من المواثيق والعهود الدّولية. حدث كلّ ذلك من أجل «انقاذ العلمانية»، ولو أدى الأمر إلى إلغاء الحريات، وهذا ما حدث بالفعل، حين صدرت قوانين ومراسيم تمنع المسلمات من إرتداء اللّباس الإسلامي في المؤسّسات العمومية. يحدث كلّ ذلك على مرأى ومسمع الحداثيين واللّيبراليين، ليس في فرنسا فحسب، بل في أغلب دول أوروبا، التي وجدت في المبادرة الفرنسية فرصة غير مسبوقة، لطرح نفس القضايا ومناقشتها.

وبذلك ظهرت سلبية القوانين الجزئية، والتي لم ترتق إلى مستوى تصبح معه جزء من الدستور. ويبدو ذلك من خلال معالجة الحريات على أساس أنّها قضايا جزئية تتعلّق بأفراد معيّنين، لا على أنّها روح التعاقد الاجتماعي وسبب العيش المشترك. فتمّ التعامل معها بالطريقة التالية:

- معالجات أمنية: مساءلة ومتابعة من خالف نصّ القانون، وهل سبّب ذلك أذى للضحية.
- معالجة عاطفية: مصالحة الجاني مع ضحيته، وطلب التجاوز.
- معالجة «إغرائية»: ضمان اسكات الأصوات المحتجة، عن طريق المال والمناصب...
- معالجة «قمعية»: اخماد الاحتجاج عن طريق استئصال مصدره، ومسح آثاره

مستعيضين عن المعالجات الحقيقية لأزمة الحريات، عن طريق:

- نشر الوعي الشعبي، وتعميق التثقيف الدستوري
- توضيح مجالات القوانين المشتركة ودائرة اختصاصها
- مراعاة التشريع الجديد لروح الدستور وللقوانين السابقة

٢. قيمة الكتلة الدستورية:

نقصد بها مجموع النصوص والمبادئ ذات القيمة الدستورية. صحيح أنّها غير متجانسة عادة، ولكنّها ثرية، كلّ يجد فيها بغيته وتستجيب لتطلّعاته. وعادة تحتوي هذه الكتلة الدستورية على نصّ الدستور والنصوص القانونية، وكذلك الأوامر والمراسيم الطارئة. والتي تكمن قيمتها في تمتين الوضعية القانونية

لكتلة الحريات، وإن بدا في ظاهرها قصور أو خلل، كما سنوضّح ذلك تاليا.

فلو أخذنا المثال الفرنسي، نلحظ بسهولة حدوث عملية مراكمة على مستوى التشريع، وتدارك للنقص الحاصل. فالكتلة الدستورية في فرنسا يكوّنها دستور ١٩٥٨ وما أُلحِق به من تشريعات. ونتيجة لبعض النّقص وُجِّهت للدستور انتقادات كثيرة، حتى وصفه البعض بالفقير من حيث تعامله مع الحريات[١٣]. فقد ذُكرت في المادة ٢ «اللاّئكية، الخصوصية الديمقراطية والحريات، المساواة أمام القانون من دون تمييز على أساس الأصل والعرق والدين، حرية المعتقدات»، وفي المادة ٤ أمّن على «حرية تكوين الأحزاب والتجمّعات السياسية»، وفي المادة ٦٤ :»استقلالية السلطة القضائية»، في حين جاءت المادة ٦٦ أكثر وضوحا «الحرية الفردية تضمن بالسلطة القضائية».

ولتجاوز ذلك الخلل، يقوم المجلس الدستوري بالمراجعة المستمرّة للنصوص. ومثال ذلك: مبدأ المساواة ٢٧ ديسمبر ١٩٧٣، ثم حرية التعبير ١٠-١١ أكتوبر ١٩٨٤، وحق الملكية ١٦ يناير ١٩٨٢. وأمام هذا التعثّر القانوني، يجوز أن توجد قوانين قابلة للتنفيذ وأخرى غير قابلة للتنفيذ أو تتوقّف عندها المؤسّسة المعنية. ومثال ذلك ما ذكرناه سابقا من قضية منع اللّباس الإسلامي في المؤسّسات العمومية بفرنسا. حيث أنّه لمّا نشبت أوّل أزمة في معهد ثانوي بمنطقة كرَايّ Creil الواقعة شمال باريس، كانت الإدارة قد منعت طالبة من ممارسة حقّها الدّيني بدون وجود نصّ قانوني في ذلك، وإنّما تمّ المنع من مدير يساري قدّر أنّ الطالبة لم تحترم لائكية laicism المؤسّسة التعليمية، فكان تصرّفه سبباً لحركة احتجاجات واسعة، ليس في أوساط المسلمين فحسب، بل بين الكثير من رجال التعليم ومديري المؤسّسات التعليمية.

كانت تلك الحادثة سبباً في مسارعة وزارة الإشراف إلى استصدار منشور داخلي غير قابل للتوزيع، يوجّه المسؤولين بالمؤسّسات التعليمية إلى منع المحجّبات من دخول الفصول الدراسية. وبعد مناقشات مطوّلة ورصد للظاهرة الإسلامية المتنامية في فرنسا خاصّة وأوروبا عامّة، صدر ما عُرف لاحقاً بقانون الرموز الدينية، الذي منع بصورة واضحة المحجّبات من حقّهن في ممارسة حريتهن الدينية، بناءً على قاعدة علمانية الدّولة، كما سبق. وبذلك تمّ دمج تلك القوانين الملحقة في نصّ الدستور، وصارت العلمانية القيمة الرابعة للدولة الفرنسية بنصّ الدستور. وذلك حال العديد من القوانين المُلحقة[١٤].

ب ـ خبرة السلطة التشريعية:

لا تستطيع الخبرة الأوّلية للسلطة المركّبة إلغاء السلطة التشريعية. وإن حصل ذلك، فهو يُعزى إلى جهل بالتطوّر التّاريخي لرحلة المطالبة بالحرية. إذ المناداة بتكوين برلمان تُدعم أساساً بمطلب الحريات الفردية، والاعترافات التشريعية بالحريات العامّة. فالمشرّع الفرنسي مثلا هو الذي أنشأ حرية الصحافة (١٨٨١م)، والحرية النقابية (١٨٨٤م)، وحرية الجمعيات (١٩٠١م)، وحرية الوعي

13- voir, Yves Madiot : Droits de l’homme. MASSON– Paris 1991, P115.

14 - voir, Louis Favoreu et Loïc Philip : Les grandes décisions du Conseil constitutionnel. Sirey 1989, 5e éd, P 296.

(١٩٠٥م)، وحرية احترام الحياة الخاصّة (١٩٧٠م)، وحرية المرأة في قطع حملها (١٩٧٥م). فالمادة ١١ من إعلان ١٧٨٩م أقرّت مبدأ حرية الصحافة، وقانون ١٨٨١م عرّفها وحدّد طبيعتها، وعرف لاحقاً باسم (ميثاق حرية الصحافة). فالدستور أنشأ، والتشريع نظّم وضمن، وهكذا كلّ الحقوق الأخرى.

فدور البرلمان في هذه العملية التأسيسية مهمّ جداً، لأنّه عامل تطوّر لحقوق الإنسان. فيستطيع انطلاقاً من التطوّرات الاجتماعية والتقنية، إنشاء حقوق جديدة، والتي من الممكن لاحقاً، أن تقوم السلطة المركّبة أو المجلس الدستوري برفعها إلى مصاف قواعد أو مبادئ القيم الدستورية. فتقنية تكوّن الحريات لا ترجع إلى ربط مُشرِّع الغد بقرارات مشرّع اليوم. بل يحدث ذلك عبر مراكمة متجدّدة، حتى تصبح حقوق الإنسان وحدة متآلفة، مثل كتلة المرجان التي تنمو تدريجياً، فتثري حريات جديدة، تتعاضد وتتواصل مع سابقتها. إذ لا يمكن وضع تعريف للحريات الجماعية العامّة ما لم نحدّد حقوق الفرد وموقعه الاجتماعي.

وانطلاقاً من تلك العملية المركّبة والمراجعة القانونية في الإطار التشريعي، يتقوّى جانب الضمانات الدّاخلية أو الوطنية المتعلّقة بالحقوق الفردية والجماعية. وإن كشفت هذه المراجعة المستمرّة عن ضعف ونسبية القانون الوضعي، إلاّ أنّها الأداة الأسلم في إطار سعي جهاز الدّولة توفير قاعدة تشريعية متينة ثابتة ودائمة، لحفظ مبدأ الحرية وحقوق الإنسان، ومنع التجاوزات التي تقع فيها مؤسّسات الدّولة تجاه الأفراد والجماعات. وكثيراً ما تعجز مؤسّسات المجتمع المدني؛ السياسية والحقوقية والإنسانية والاجتماعية...، على صدّ غلوّ وتطرّف بعض مؤسّسات الدّولة في حال خصومتها مع المواطن. وهو ما نعرضه في مبحث (الإسلام: صياغة جديدة لمنظومة حقوق الإنسان).

ج ـ الخبرة المساعدة للسلطة النظامية:

لا تستطيع السلطة النظامية إنشاء الحريات، كما لا يمكن اعتبارها أداة لحمايتها. فكثير من المواد راجعة بالأصالة إلى الدستور، أو متروكة له بحكم التقليد الدستوري. والحريات من جملة تلك المواد التي تجد أصولها القيمية في الدستور، وتفاصيلها راجعة إلى القوانين والتشريعات المنظّمة لها. لذلك تتّحد أغلب الدساتير في عبارة «الحقوق المدنية والضمانات الأساسية تمنح للمواطنين لممارسة حريّاتهم العامّة»، ولكن ليس بالضرورة أنّ تتّفق بين مختلف البلدان القوانين الجزئية الخاصّة بتلك المسألة، من حيث التعريف والمضامين والضمانات. وهذه المسألة تفتح مجالاً واسعاً للاجتهاد والتعليل والتأويل، فكثيراً ما تُنتهك الحريات أو تُزهق روحها، باسم القانون أو الاستثناء؛ مثل حالة الطوارئ أو التآمر على النظام القائم.

لذلك يعدّ من الخطأ، ومن منطلق مبدئي، توسعة فرص تدخّل السلطة النظامية. فهذه السلطة، وقبل كلّ شيء، يجب أن تكون خادمة لدولة القانون. وتُتِمّ السلطة النظامية بشكل ممتاز هذه المهمّة، عندما تطرح النصوص الدستورية

والتشريعية، فتكون متناغمة مع حقوق الإنسان. ونأخذ مثلا لذلك مرسوم ١٨ مارس ١٩٨٦م الذي حدّد أدبيات الشرطة الوطنية الفرنسية، فالمادّة ٢ تحدّد: أن الشرطة الوطنية تفي من خلال مهمّتها باحترام إعلان حقوق الإنسان والمواطن، والدستور، والاتّفاقيات الدّولية والقوانين. وتبعاً لذلك تمّ في مارس ١٩٩٠م مقاضاة أربعة رجال من الشرطة لمخالفتهم هذا المرسوم.

ففي هذه الحالة لا يوجد إنشاء لحرية، وإنّما تذكير بها. وهو ما تعبّر عنه قاعدة «روح القانون متفاعلة مع الحرية، وروح النظام متفاعلة مع السلطة». فالسلطة النظامية لا يمكن أن توصف بالحيادية أو الانخراط في صفّ معيّن، وإنّما توصف بأنّها «سلطة مشاركة»، أي لها قابلية التعاطي مع كتلة الحقوق ومساحة الحريات بكلّ إيجابية عند احترامها للقيم الدستورية والتزامها بتوجيه المشرّع. أمّا في حال صيرورتها إلى «سلطة مصادمة»، فإنّها تفقد صفة «الضمان»، بل وتعبّر عن «عجز ديمقراطي déficit démocratique“، كمؤشّر سلبي لوضعية الحريات بتلك الدّولة، وتنبيه إلى ضرورة إخضاع ذلك النظام لمراقبة جادّة.

إنّ أهلية السلطة الدستورية وخبرة السلطة التشريعية، لا تكفي كضمانة خارجية فعّالة للحريات وحقوق الإنسان، ما لم تتحالف معها مؤسّسات المجتمع المدني، كخبرة مساعدة، تسهم في تعميق الوعي الشعبي بتلك القيم، وترشيد طريقة تفاعلهم معها، كما تقلّص هامش الجفوة بين السلطة النظامية المقيِّدة والرغبة الإنسانية المتفلِّتة. فهي مقاربة عملية بين الإنسان موضوع الدستور وبين طريقة التعاطي مع تلك الاستحقاقات. وهو ما نعبّر عنه في كثير من الأحيان بمصطلحات (المجتمع المدني)، (المجتمع المتحضّر)، (سيادة القيم الإنسانية والحضارية). ولعلّ أشهرها مصطلح (سيادة القانون)، الذي غالباً ما يساء فهمه، فتتّخذه الدّولة ذريعة لمصادرة الحريات. فسيادة القانون تعني ببساطة تساوي الدّولة والمواطن أمام القانون.

تعتبر علاقة التجاذب بين الدّولة والمواطن سبباً في زعزعة الثقة بينهما. ممّا يسهم إلى حدّ كبير في افتراقهما، وبروز نمط جديد من أدب التعامل بينهما. فالدّولة تخشى سوء فهم المواطن لقيمة الحرية، وتجاوز حدود المعايير الدستورية، والمواطن يخاف تغوّل أجهزة الدّولة، وتعدّيها على ثوابت الدستور. ومن أجل وضع حدّ لتلك (الأزمة المبرّرة)، يجب التوجيه إلى ضرورة تحقيق ضابطين اثنين؛ أحدهما معرفي والآخر سلوكي.

يتعلّق الضابط الأوّل بمهمّة (التوعية الثقافية). ونعني بذلك: قيام علاقة شراكة على مستوى الخطاب، بأن تتعاون أجهزة الدّولة ومؤسّسات المجتمع المدني من أجل رسم ملامح مشروع تثقيفي، مهمّته تعريف المواطن القيم الإنسانية الأساسية، التي هي جوهر خطاب منظومة حقوق الإنسان والحريات العامّة. لاعتبار أنّ هذين الطرفين أكثر أهلية ومصداقية، لطبيعتهما الوطنية المحضة. فحركة التثقيف تلك تتناول كلّ المواضيع والمصطلحات المتداولة بلا حواجز ومن دون تخوّف، إذ إنّ هذه المهمّة هي في جوهرها وأبعادها مهمّة

وطنية، شرف للدّولة أن تقوم عليها، وفخر لمؤسّسات المجتمع المدني أن تسهم فيها بفاعلية، وذلك بحسب رأينا من خلال ثلاث وسائل:

• الوسيلة الأولى: جعل مادّة الحريات وحقوق الإنسان من ضمن محاور التدريس في جميع المراحل الدراسية، ومن دون تسييس للمسألة وبعيداً عن المزايدة الأيديولوجية. والقصد من ذلك أن تصبح هذه القيم والمبادئ جزءاً من شخصية التلميذ وأحد عناصر ثقافة المواطنة عنده. وبتراكم حركة الوعي يصبح المواطن أكثر قدرة على التفريق بين الحرية وما هو حق، وبين العبث وما هو تعدٍّ على الغير.

• الوسيلة الثانية: توسيع دائرة النقاش البنّاء وتشجيع الكتابات الجادّة حول مفاهيم الحرية وحقوق الإنسان، من أجل بناء (المثقّف العضوي)، ليس في صفوف الطلبة والموظّفين وطبقة المدرّسين فحسب، بل وفي صفوف قوات الشرطة والجيش والأجهزة الأمنية، وجعل ذلك جزءاً من تكوينهم، وكذا الفلاّحين والحرفيين وسكّان البادية، بما يضمن فهمهم لهذه القيم وحسن تفاعلهم معها، كجزء من تفاصيل الحياة اليومية.

• الوسيلة الثالثة: تحريك وسائل الإعلام الجماهيري المباشر، بما له من قدرة على النفاذ إلى كلّ البيوت في المدينة والريف، وبكلّ لغات التخاطب إن تعدّدت اللّغات المستعملة في بلد ما.

فمعركة التوعية الثقافية يجب أن ترتقي إلى مستوى الأولويات، وبعض الدراسات المتعلّقة بالمواطن العربي تكشف عن أرقام مفزعة، فيما يتعلّق بالموقف من الحريات وحقوق الإنسان، ليس في الجانب النظري الفكري، وإنّما في الجانب العملي اليومي. فمن خلال دراسة ميدانية قام بها المركز المتوسطي للدراسات التاريخية بباريس في خمس دول عربية متوسّطية، شملت ١٠٠٠ عيّنة من مختلف الشرائح الاجتماعية، تبيّن لنا الآتي:

■ ٤,٥٪: يعتبرون مطلب الحرية وحقوق الإنسان من أولويات اهتماماتهم. و١,٥٪ من بينهم مستعدّ للتضحية بنفسه من أجل هذه المبادئ والقيم.

■ ٢,٥٪: يتعاطفون مع المدافعين عن هذه المبادئ والقيم، و٢٪ من بينهم يحمّلون المدافعين عن هذه المبادئ والقيم تبعات "تصرّفاتهم المتهوّرة".

■ ١٧٪: يرون أنّ للمطالبين بالحرية وحقوق الإنسان غايات سياسية حزبية، في إطار صراعهم مع الأنظمة الحاكمة، وأنّ المواطن العادي ليس له أي اهتمام بتلك المعركة الوهمية.

■ ٣٠٪: لا يبالون بما يجري من حولهم، ويسعون للتمتّع بالحياة، خاصّة الشباب.

■ ٤٠٪: لا يعرفون شيئاً عن الموضوع، ولا علاقة له باهتماماتهم اليومية.

■ ٦٪: لا إجابة.

ويتعلّق الضابط الثاني بمسألة سلوكية ذاتية، تعبّر عن مدى نضج الأفراد وإدراكهم لجوهر حقوق الإنسان ومقتضيات الحرية، وهو ما عنيناه بمصطلح المسؤولية.

علاقة المسؤولية بالحرية:

تعتبر المسؤولية والواجبات والالتزامات، جوهر مقتضيات حقوق الإنسان. وحتى يمكن وضع رؤية دقيقة للعلاقة الجدلية بين هذه الأطراف الثلاثة، يجب أوّلاً تحرير الفكر من أخطاء الممارسة السياسية، أو بالأحرى الحذر من تسييس الفكر، نحو أفق معرفي يجمع بين شروط الوعي ومتطلّبات التشريع. إنّ العلاقة بين هذه المكوّنات حذرة جداً. فالإنسان ميّال بطبعه إلى النزعة المطلبية والتظلّم، والسلطة نزّاعة للتبرير، وغير مستعدّة للتفريط في مبدأ السيادة. ولئن كانت الواجبات والالتزامات نقطة تجاذب بين الطرفين، فإنّ المسؤولية كقيمة حضارية لم تجد بعد طريقها إلى التبلور والتحديد في إطار الفكر السياسي عامّة، والعربي الحديث خاصّة.

يسمح لنا هذا التأطير الفلسفي بإعادة قراءة الاتّفاقيات الدّولية المتعلّقة بحقوق الإنسان، ولكن بصورة مغايرة نسبياً، أي بوضع تلك الاستحقاقات في إطارها السياسي، لمعرفة مدى قدرة سلطة الدّولة على الإقرار بمبدأ أهلية المواطن في الاختيار، لا بل تحمّل مسؤولية اختياره. إذ التعويل في هذا الأمر ليس على مظاهر الاحتجاج وأنماط الرّفض، وإنّما على مآلات نتائج تحصيل تلك الاستحقاقات الدستورية، التي نظّمها المشرّع وضمنها القانون وتكفّلت الدّولة برعايتها. كلّ ذلك من أجل الحصول على وضعية قانونية نظرية مقنعة.

من الملفت للنّظر أنّ الواجبات والمسؤوليات بقيت من المسكوت عنه المستتر في ظلّ حقوق الإنسان، فلكأنّها وجهها المخفي أو المخجل الذي لا نستطيع الإفصاح عنه. والجواب بسيط، وهو أنّ الأفراد إمّا انطوائيون لا يعنيهم أمر الحريات وممارسة حقوقهم، وإمّا مطلبيون، مهرة في الاحتجاج وعجزة عن تحمّل مسؤوليتهم إزاء واجبات المواطنة. فالتمتّع بالحقوق يفترض أهلية ومسؤولية تجاه الآخر، والمجموعة الإنسانية وأجيال المستقبل.

الحوار المُجهض:

تصاعدت في العقود الأخيرة بالبلاد العربية موجة الإسلام الاحتجاجي، في ردّة فعل عنيفة على التيّارات العلمانية وخاصّة اليسارية، التي سادت – حتى حين- المجتمعات العربية، تفاعلاً مع موجات الفكر الغربي الوافدة مع المشروع الاستعماري الحديث. إلاّ أنّ تلك الحركات الفكرية التي وجدت عمقها المعرفي في المدرسة الغربية، أو التي استمدّت شعاراتها من التجربة اليسارية بمختلف اتّجاهاتها، كانت سبّاقة إلى طرح قضايا الحرية وحقوق الإنسان على طريقتها الخاصّة، في زمن غلبت السلبية الفكرية على العالم الإسلامي، وغابت رموز الخطاب الإسلامي، ممّا جعل من المنظومة الحقوقية غريبة نسبياً عن المفكّرين الإسلاميين المحدثين، الذين شتّتت كثرة القضايا جهدهم، وطبعته بسمة السطحية، فكان نتاج ذلك خطاباً شعبياً استهلاكياً، لا يرتقي إلى مستوى المشروع الحضاري العميق والجاد.

تطلّبت تلك الوضعية من الإسلاميين قرابة ستة عقود حتى يقدروا على صياغة خطاب تأسيسي، أقرب ما يكون إلى الأفكار الأولية، التي تبحث عن مرجعيتها النظرية في النصوص الأصولية الإسلامية، أعني بذلك القرآن الكريم والسنة النبوية. واستطاعت بذلك أن تتجاوز القطيعة المعرفية التاريخية التي سادت العالم الإسلامي طوال تلك الفترة. ولعلّ إرهاصاتها الأولى قد تغذّت من حركة التجديد الديني التي تنسب إلى المصلح محمّد بن عبد الوهّاب، الذي جمع ولأوّل مرّة، بعد رحلة الركود، في أدوات عمله بين التأصيل المعرفي وقوّة السلطان السياسي. فعُدّت دعوته تلك الصيحة الشديدة التي أيقظت المسلمين من سباتهم، ونبّهتهم إلى انحرافهم الديني في العقيدة والسلوك، وكان من ثمارها حركة تجديدية أخرى بدأت تتشكّل في السودان على يد الإمام محمد أحمد المهدي[١٥]، وكذلك في ليبيا والجزائر، وغيرهما من البلاد الإسلامية.

إلاّ أنّ الصدام الفكري الذي ميّز علاقة التيار الإسلامي الجديد بخصومه الأيديولوجيين، والذي غالباً ما استنجدت فيه التيارات العلمانية واليسارية بسلطان الدّولة لقهر (عدوّهم الفكري)، لم يسهم في إنضاج رؤية فكرية وطنية، تحترم مرجعيتها الأصولية العليا، وتستأنس بما وصل إليه الاجتهاد البشري في إطار مشروع الحريات وحقوق المواطنة. والسبب في ذلك أنّ مصدرية المثاقفة لكلّ منهم مختلفة عن الآخر. ففي حين يجد اليساريون عمقهم الفكري في المقولات الماركسية، وينبهرون بالتجربة الشيوعية السوفيتية والصينية، يجد العلمانيون العرب في المدرسة الغربية ملهمهم الوحيد ومنطلقهم الفكري في مواجهة (الرجعية الإسلامية) و(التخلّف الحضاري). فلم يتورّع بذلك اليساريون عن موالاة المعسكر الشرقي، إلى حدود إفشاء الأسرار الوطنية، تحت مسمّيات الأممية ومعاداة البرجوازية، كما لم يستنكف العلمانيون عن المجاهرة بالعداء لثوابت الدين في التشريع والتربية. والجامع بين الفريقين؛ الخجل من الانتماء الثقافي الإسلامي نتيجة الصدمة الحضارية، التي غذّتها عوامل داخلية متشابكة، فأفرز تزعزع الحس الوطني والتقوّي بالأجنبي على (الدّولة الوطنية). ممّا طرح من جديد قضية المسؤولية في علاقتها بالحرية وحقوق الإنسان، في الإطار الوطني بالأساس.

ولكن السؤال المعلّق: كيف تفاعل الإسلاميون مع الحرية وحقوق الإنسان عندما تمكّنوا من أجهزة الدّولة في بعض البلاد العربية والإسلامية؟.

إنّ المجازفة الأولى هي كيفية تخليص الحقوق من الهيمنة السياسية، المستصحبة للأيديولوجية الشمولية المعادية للتقدّم، والتأكيد على أنّ من يطمح إلى الحرية هو الإنسان الذي يفي بواجباته نحو المجتمع، والذي يعيش في تناسق مع الدّولة ورمزها، ممّن يتقاسمون قيمها وميثاقها الثقافي. وقطعاً فإنّ أيّ خروج عن ذلك النّسق هو انحراف بطبيعة حقوق الإنسان، التي لا يمكن أن تكون إلاّ بنت بيئتها، منسجمة مع هويّتها وموالية لمرجعيتها الفكرية[١٦].

١٥ – انظر، محمد الفاضل اللاّفي: تأصيل الحوار الديني: تأصيل المصطلحات وتحديد الضوابط الشرعية «مثال السودان». مبحث: الحركة المهدية، ص ٢٥٢.

16- Voir, Y. Madiot : « la place des devoirs dans une théorie générale des droits de l’homme » in Pouvoir et liberté, Etudes offertes à Jacques Mourgeon, Bruxelles, Bruylant, 1998, P 117.

التأطير الفلسفي (المسؤولية، توسّط الحرية والواجب):

لنفترض أنّ إشكالية الحقوق لم تجد المعالجة المقنعة في الفكر القانوني اللّيبرالي المهيمن، فإنّ ذلك يعني وجود سوء طرح لسؤال نسبة الحرية إلى القانون في عمومه، ولا يعالج بتهيئة مساحة للواجبات بجانب الحريات أو على مسافة منها. فرؤيتنا للحرية أعمق بكثير من هذه المقاربة السطحية.

١. جدلية الحرية والقانون:

تتحدّد هذه العملية بوجود سلطة مهيمنة، تُعتبر فيها الحرية معطىً ثابتاً غير قابل للنّقض، ويكون الإنسان، موضوع القضية، له أهلية التعاطي مع تلك القيم، على أن يكون القانون صريحاً واضحاً، لا يحتمل التأويل أو مخالفة مدلول منطوقه، وألاّ تكون هذه العلاقة جامدة، وإنّما تتوفّر على حدّ أدنى من التمفصل بين الحريات والقوانين يسمح بتحقّق كلتا الوظيفتين: الاستمتاع بالحرية والضبط بالقانون. وتلك هي العملية الجدلية التي يجب أن يُحافظ على نظامها، وإلاّ انتهت العلاقة إلى نوع من الخصومة بين (الذات الأنا) و(الذات الجماعية) و(الذّات المشرّع)، على النّسق الذي فصّلناه في مبحث سابق.

يثير هذا عادة تخوّفات المفكّرين من مواجهة مواقف أحادية الجانب، تنال من سيادة هذه القيم والثوابت على حساب الآخر. فتتبنى مسؤولية غير محدودة وغير مشروطة، تمنحها مهمّة متعذّر ردّها، تخضع لها نهائياً الحرية والفكر، بل و(الذات الأنا)[١٧]. بين هذه المسؤولية، والتي تجعل من موضوع (رهينة الآخر) موقفاً باهتاً، مثل مبدأ (مطلب الاستقلالية)، وبين إحراجات مفهوم الفردية للحرية، والذي يتوجّس من الآخر على اعتباره منافساً؛ في أسوأ الحالات تهديداً، وفي أحسنها شريك اتّفاق مهمّ ومؤقّت، نصل إلى حتمية ضرورة إعادة التعامل مع الأشياء في جذورها، ومحاولة التفعيل الجدلي لهذه الروابط المنفصلة بشكل مصطنع. بلا شكّ أنّ هذه الرّغبة تتجاوز كثيراً حدود فترة دراسية، ولكنّها لا تمنعنا من التذكير، ولو في حدود مقدّمة مختصرة، ببعض الأفكار التي غالباً ما تختفي في النّقاش.

مثلاً، لو أنّ موضوع المسؤولية يحدّد بإرادة الاستقلالية، وبرغبة في التنصّل من كلّ أشكال (الطبيعة) و(التقاليد)، أو من برنامج قُرِّر سلفا، فإنّ هذه الاستقلالية سيصحبها ثلم موازٍ، يمثّل إلى وقت بعيد انكساراً مؤرّقاً في منظومة الالتزامات يصعب علاجه. فهي استقلالية لا معقولة، تبدو في آنٍ واحد كمقتضى شرط المسؤولية والمشروع الذي يوجّه العمل في مستقبله[١٨]. وهما في الحقيقة أمران متناقضان. فمن ناحية يطالب الفرد بحريته وبحقوقه الدستورية، ويحرص على الحصول عليها وتوفير ضماناتها، ومن ناحية أخرى لا يلتزم مقتضياتها المختزلة في شرط المسؤولية.

هذا ما يفسّر التجاوزات الخطيرة التي تحصل أساساً في العالم العربي. فمن حقّ المواطن أن يشارك في الحياة السياسية وتبني الأفكار التي يرغب

17 - voir, M. Baum-botbol : Après vous, Monsieur. In La responsabilité. La condition de notre humanité. Revue Autrement ? série Morales n° 14, Paris 1994, P55.

18- voir, P. Ricœur : Autonomie et vulnérabilité, in Le juste, Paris, éd. Esprit, 2001, P85.

فيها وينخرط في الأحزاب القانونية، وله أن يعمل عن طريق القنوات القانونية للوصول إلى أعلى هرم السلطة، وتغيير النُّظم من خلال البرلمان، ولكن ليس له الحقّ مطلقاً في تسريب أسرار الدّولة والعبث بمقدّراتها، مثل ما تقوم به التيارات اليسارية والعلمانية الموالية لدول أجنبية. فتحت مسمّيات شتّى تسرّب المعلومات وتعدّ التقارير بأياد داخلية، وتمنح جاهزة لبعض المنظّمات الحقوقية أو الأجهزة الاستخباراتية لاستعمالها ضدّ الدّولة الوطنية، ولعلّ واقعة مصنع الشفاء للأدوية بالسودان خير مثال على سوء فهم مبدأ الحرية وحقّ المعارضة، وتعبير دقيق عن غياب المسؤولية التي انتهت بإرادة الاستقلالية.

وبعيداً عن هذه المفارقة، وعن نوع من الحاجة الخارجية لسببية فعلية، فإنّ القانون من المفترض أن يأخذ دائماً شكل الترغيب الموجّه إلى حريّتنا. فيتقلّص مع ذلك هامش التخوّف عند الكائنات الحرّة من أنّ (كتلة السلطة) توظّف التشريعات لانتهاك الحرية. في حين لا يمكن عملياً إنفاذ القانون من غير انخراط حرّ للإنسان المعنيّ في حركة الحياة الاجتماعية، ممارساً لقناعاته ومكتسباً لحقوقه. إذ ليست من مهمّة القانون اختراع الحرية، بل من وظيفته حماية الانفتاح الإنساني على تقليد التتالي والشراكة. وهو ما نعنيه بجدلية الحرية والقانون[١٩].

دراسة ظاهرة المسؤولية:

عرفت كلمة (المسؤولية) ولادة جديدة في الفكر العربي المعاصر، بعد فترة من انحجاب المصطلح وانكسار مدلوله، وذلك لعدم وجود وقائع من التجربة يُطبَّق عليها. وتعتبر المدوّنة الفقهية الإسلامية المصدر الرئيس الذي بلور مضمون ولادة جملة مصطلحات مثل: (المسؤولية، الحق، الإرادة، الاختيار، وفعل الإنسان...)، في علاقة متينة مع أصول الاعتقاد، التي وضّحت طبيعة الإنسان ومكانته وغاية وجوده، والتي جعلت العقل مناطاً للتكليف وسبباً لتحمّل المسؤولية. وبناءً عليه يصبح الإنسان مؤهّلاً للكسب، ومسؤولاً عن تبعات ذلك. وقد توسّعت تلك الدائرة النظرية للحرية والمسؤولية في ما نُضِّج من نقاش وجدل بين مختلف أطياف المدارس الكلامية التي عرفها التاريخ الإسلامي. كلّ منها يرجع إلى النصوص الإسلامية التأسيسية، وأقوال الصحابة وما أثر عن التابعين والفقهاء من بعدهم. ولعلّ من أبرز آثار المتكلّمين؛ كتاب: (المُغني في أبواب التوحيد والعدل) للقاضي أبو الحسن عبد الجبار، الذي خصّص الجزء السادس لمبحث الإرادة، والجزء الحادي عشر لمبحث (التَّكليف).

أمّا عن الأصل الاشتقاقي لكلمة (المسؤولية) في الاستعمال اللّغوي الفرنسي المعاصر فيعتبر حديثاً، حيث ظهر في منتصف القرن الثامن عشر. وينحدر أساساً من النظام المركزي للقانون الرّوماني Sponsio، والذي يكشف عن إلتزام المعني باستحقاقات تجاه غيره، مثل إجابة عن سؤال أو دفع ما عليه من دَيْن أو غير ذلك. وبناءً عليه فإنّ الالتزام الشخصي من المعني Sponsor، والذي حمل على عاتقه حقاً لغيره باختياره، يستوجب عليه الإيفاء بارتباطه.

19- Hugues Dumont (et autres) « sous la direction de » : La Responsabilité, face caché des droits de l'Homme. Bruylant, Bruxelles, 2005. P 2.

لذلك نلحظ أنّ هذا التعامل التبادلي الحر بين الأفراد يستبطن في ثناياه قيمة المسؤولية.

إنّ التحليل العميق للمسؤولية على النّحو الذي أسلفنا، يؤكّد ازدواجية التوجيه. فالمسؤولية تُتناول في الوقت نفسه على أساس أنّها (خيار البدء) في ممارسة عمل ما، وكذلك على أساس أنّها (استعداد للإجابة) عن أمر ما. فلحظة الخيار الشخصي، ثمرة إرادة حرّة، تفاعلت جدلياً مع مطلب الآخر، أو بمصطلح أدق (الاستجابة الشرطية الضرورية) لثنائية العلاقة. وبناءً عليه فإنّ المسؤولية هي حالة تعبيرية لا تعلن عن نفسها إلاّ في حالة المعايشة الاجتماعية، وأدناها اثنان. بمعنى أنّ الإنسان لوحده متحمّل لمسؤوليته في الوضعية التي اختزل نفسه فيها، لأنّه في هذه الحالة لا يتواصل مع غيره، لاعتبار أنّ الاحتكاك الاجتماعي هو الذي يولّد الفعل والاستعداد لتحمّل تبعاته، وهو عين المسؤولية، موضوع بحثنا.

وفي مجتمع متعدّد الأديان والثقافات والعادات والمشارب، تصبح المسؤولية أمراً معقّداً للغاية، بل يجد المشرّع مشقّة وصعوبة في سنّ القوانين. فلو أخذنا نموذجاً لهذه المجتمعات الحالة السودانية، فإنّنا سنتيه في بيداء من القوانين والتشريعات. فهو مجتمع تكوّنه عقديا ثلاثة أديان: الإسلام والمسيحية والوثنية. ومن حيث التركيبة الاجتماعية يتجاوز ١٢٥ قبيلة تتحدّث قرابة ١٠٠ لغة مستقلّة بعضها عن الأخرى، ولكلّ هذه الانتماءات الاجتماعية عادات وتقاليد، فما يراه المسلم حراماً يعتبره المسيحي حلالاً، وما يحلّه الفريقان يحرّمه الوثني. وما يعتبره المسلم والمسيحي من المحارم، يجوّزه الوثني. لذلك عند مراجعتنا القوانين السودانية نقف على هذا التداخل الحذر بين الحقوق والحريات والتجاوز القانوني وحدود المسؤولية[٢٠].

فلو أخذنا مثلاً الحالة الفرنسية والسويدية وبعضاً من الدّول الأوروبية، نجد أنّ المشرّع قد تفاعل إيجابياً مع مطالب الحرية الجنسية والزواج المثلي. بل إنّ بعض البرلمانات الأوروبية قد صادقت على قوانين تنظّم هذا النّوع من الزواج، وتعقد العقود، وتنسب الأولاد لأحدهما في حالة التبني. هذا فضلاً على صولتهم السياسية وجولتهم، وما أصبحوا يمثّلونه من قوّة انتخابية في فرنسا، لا بل اقتصادية؛ فلهم متاجرهم ومقاهيهم وأماكن تجمّعهم. فيحميهم القانون ويدافع عن حقوقهم ويجرّم من يتعدّى عليهم. علماً بأنّ هذه الوضعية (الشذوذ الجنسي) كانت في فرنسا في بداية التسعينيات تعتبر في الطب النفسي (حالة مرضية) تستوجب العلاج. أمّا الآن ونتيجة لتبدّل الظروف، فإنّ من يجاهر بتلك الحقائق يجرّم ويحاكم بتهمة التعدي على حقوق الآخرين وحريتهم.

يرجع ذلك الاختلاف بين الفكر الغربي وبين رؤية الشرق الإسلامي إلى مصادر التلقي الأولى. فعند الغرب هي التجربة الذاتية وما يمليه الاختيار الجماعي، وإن خالف منظومة الأخلاق الدينية والتراثية. مثل ما اصطلح عليه بتسمية (القتل الرحيم)، وهو في الحقيقة نوع من العبث والتعدي على النّفس،

٢٠- انظر عوض الحسن النور، القانون الجنائي السوداني لسنة ١٩٩١م، شرح القسم العام والحدود. هايل للطباعة والنشر، الخرطوم.

ولكن بعض التشريعات الأوروبية تجيزه، بشكل من الأشكال. كذلك الزواج المثلي، وحرية تبني الرّجلين أبناء. ومن أخطرها إمكان شراء النّطف وتخصيبها، وكذلك استئجار الأرحام للقيام بتلك العملية. إنّ هذه النماذج لا تلغي بحال من الأحوال ما عرفه الغرب من تقدّم على مستوى التشريعات والنُّظم المتعلّقة بمنظومة الحريات والحقوق، حتى غدت قيماً ثابتة غير قابلة للنقاش، بل هي جزء من التكوين الوجداني والثقافي للمواطن في تلك البلاد.

ومن الجدير بالذكر، أنّ العديد من المفكّرين العرب قد انتبهوا لهذه الأزمة منذ وقت مبكّر. نلحظ ذلك عند رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣م) وخير الدين التونسي (١٠/١٨٢٠–١٨٩٠م) وأديب إسحق (١٨٥٦–١٨٨٥م) وجمال الدين الأفغاني (١٨٣٧–١٨٩٧م)، ثم طبقة تالية منهم: عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤–١٩٠٢م) وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩–١٩٤٣م) وعبد العزيز الثعالبي (١٨٧٦–١٩٤٤م) والطاهر الحدّاد (١٨٩٩–١٩٣٥م)، وغيرهم كثير ممّن خالط الأمم الغربية باكراً، وتأثّر بما رآهم عليه، بعد أن تخلّصوا من قيود الجهل وأزاحوا إلى غير رجعة النّظم الفاسدة الظالمة.

كان لأدب الرّحلات أثره البالغ في تلك النخبة العربية النّادرة، فجاءت كتاباتهم الحديثة تنبيهاً لمجتمعاتهم وتحدياً للعلماء الذين غلب عليهم طابع التقليد والجمود، فلا غرابة أن تميّز موقفهم بالسلبية والعدائية لتلك الأفكار الثورية والآراء المزلزلة المدوّية في دنيا الفكر العربي الرّاكد. ولعلّ ذلك التحدي الذي حمل معه الغثّ والسمين، نتيجة للصدمة الحضارية التي أصابت الطليعة العربية الأولى عند زيارتها الغرب عامّة وفرنسا خاصّة، قد دفعت بعلماء الزيتونة والأزهر إلى مواكبة الحدث، وتبني حركة التجديد الديني، الذي كان من أشهر رموزه الأمير شكيب أرسلان والمفكّر محمّد إقبال (١٨٧٣–١٩٣٨م). ومن أقوال بعض تلك النّخب:

■ «وما يسمونه الحرية (في فرنسا) ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف. وذلك لأنّ معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكّمة والمعتبرة»[٢١]. «الحرية منطبعة في قلب الإنسان من أصل فطرته... حقوق جميع أهالي المملكة المستحدثة ترجع إلى الحرية»[٢٢].

■ (لا يتيسّر التقدّم في المعارف وأسباب العمران) «بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسس على دعامتي العدل والحرية، اللّذين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنّهما ملاك القوّة والاستقامة في جميع الممالك»[٢٣].

■ «حقّ الحرية ملزم بواجب العدل..يا أيتها الأمة المصرية انهضي من عثرة الغفلة، وانظري إلى الذين نالوا السعادة، فإنّك أهل لأعظم المواهب، ولا سيما بعد أن تولاه أميرك الجديد الذي اتّخذ الحرية شعاراً، ورفع للعدل مناراً، فلا ريب أنّه يمهّد لك طرق الاصلاح ويسلك به مسالك النجاح... واجب على الإنسان

٢١ – رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ص ٨٠.
٢٢ – رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ص ١٢٥.
٢٣ – خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص ٨.

أن يصون شأنه ويحمي مكانه، ويخدم أوطانه، ناهضاً من خلال ذلك بما تقضي به الحرية، ويستلزم العدل، وما يوجبه الشرف الذاتي من تأييد حق وتفنيد باطل وحفظ كرامة»[٢٤].

■ «الأمّة التي ليس لها في شؤونها حل ولا عقد، ولا تستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنّما هي خاضعة لحاكم واحد، إرادته قانون ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فتلك أمّة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير، فتعتورها السعادة والشقاء، ويتناوبها العزل والذل»[٢٥]. «عليكم أن تخضعوا لسطوة العدل، فالعدل أساس الكون وبه قوامه، ولا نجاح لقوم يزدرون العدل بينهم»[٢٦].

تمحورت جهود طلائع المشرق التجديدية حول مسألتين مهمّتين: المسألة الأولى كيفية فهم واستيعاب آليات التجديد عند الغرب. والمسألة الثانية الالتفات إلى واقع الشرق، ومحاولة علاج أدوائه من خلال رصيده المعرفي والتراثي، مدمجين قدر الإمكان تلك الآليات والمناهج المكتسبة من الثقافة الغربية، ممّا يتّفق مع روح الشريعة الإسلامية. فكانت ميزتهم الكبرى طلب الإصلاح وليس الثورة ونشر الفوضى والتمرّد على السلطان. فتراهم يقارنون بين القوانين الغربية والتشريع في البلاد العربية الإسلامية، وما طرأ عليه من خلال، أو قصّر في جانب حياتي. ولعلّ من أبرز تلك الآثار المتأخّرة كتابات عبد العزيز الثعالبي، الذي خصّص جانباً كبيراً منها إلى المهمّة التثقيفية التوعوية، يبرز ذلك في كتاب (روح التحرّر في القرآن)، وكذلك نقده للتعليم الزيتوني[٢٧].

«والأغلب عندهم فهم العدالة على أنّها العدالة القانونية، مع ما يسير مع هذا التصوّر من أنّها منع للظلم أكثر من كونها فعلاً إيجابياً يعطى ولا يقتصر على المنع. ومع ذلك فإنّنا نجد هنا وهناك إشارات إلى الظلم الاجتماعي، وإلى الظلم الاقتصادي أحياناً أقل، وبالتالي إلى مرحلة أوّلية من مراحل الاهتمام بالعدالة الاجتماعية. وفي كلّ الأحوال، مع استثناء أديب إسحق، نجد أنّ كل صور الحرية والعدالة الجديدة تعضد بالرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية في نقائها الأوّل»[٢٨].

تمثّل الجهد الفكري للنخب المشرقية في فجر نهضة الشرق، في إعادة التأسيس لصياغة فلسفية جديدة لكلّ ما يتّصل بالحرية والحقوق والمسؤولية كتعبير حضاري للالتزام بتلك القيم الإنسانية. فهم لم يسعوا بل لم يكن من قصدهم البحث عن مرجعيات فكرية أصولية مستحدثة، تقطع مع المرجعية الإسلامية. لا نتحدّث عن رموز الفكر الإسلامي يومها بل عند أقرانهم غير المسلمين، وهو ما نلاحظه في فكر أديب إسحق الكاثوليكي الانتماء. وقد غلب على نقاشه مع جمال الدين الأفغاني -خلال صحبته له بفرنسا- طابع التقريب، والبحث عن سبل إنقاذ المشرق من الانحطاط، وأنّ ذلك لن يكون إلاّ على قاعدة الهوية الوطنية، من دون قطع مع التجارب الحديثة في الغرب. ولكن مع الأسف ونتيجة لأسباب عديدة، حصلت تلك القطيعة المعرفية الكارثية بين النخب

٢٤ - أديب اسحق، الدرر، (على الترتيب)، ص ٤٤١، ١٢٨، ١٦٧.
٢٥ - جمال الدين الأفغاني: العروة الوثقى، ج ٢ ، ص ١١٠.
٢٦ - جمال الدين الأفغاني: الخاطرات، ص ٤٠١. كل ذلك نقلا عن، عزت قرني: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة.
٢٧ - الزّعيم الشيخ عبد العزيز الثعالبي وتجديد الفكر الدّيني، سلسلة آفاق إسلامية، وزارة الشؤون الدينية، تونس، ١٩٩٣ ص ١١.
٢٨ - عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة. عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٠، ص ١٥.

العربية والإسلامية، خاصّة مع ظهور الحركات القومية وأساساً زمن سلامة موسى (١٨٨٧م-١٩٥٨) وساطع الحصري (١٨٨٠-١٩٦٨م)، اللَّذين تحملا وزر تلك القطيعة، وكانا سبباً في تفكيك اللّحمة الفكرية للنخبة العربية المتأخّرة.

كانت حركة التجديد الفكري بالمشرق في القرن التاسع عشر، تهدف أساساً إلى إعادة بعث الوعي ونفخ روح التحرّر في المجتمع، واستنهاض هممه وتحريك القوى الرّاكدة فيه. على أمل أن يحقّق ذاته ويثبت كينونته الفاعلة لا الهامدة، وأنّ ذلك يمرّ حتماً عبر إعادة الثقة في الإنسان وتعريفه بنفسه والغاية التي من أجلها خلق في هذا الوجود. فهو عمل يجمع بين التعليم والتثقيف، لا في أنماطه التقليدية، بل على أسس مغايرة، مبناها تثبيت تلك القيم الحضارية الضرورية مدار بحثنا هذا: الحرية والمسؤولية. فالإنسان المكبّل لا ينتج فعلاً إرادياً واعياً، كما أنّ الإنسان الجاهل يغلب على عمل السّفه والعبث.

الإسلام؛ صياغة جديدة لمنظومة حقوق الإنسان:

يرتبط الاعتقاد والإيمان في الإسلام بحرية الاختيار المطلقة «لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»[٢٩]، فلا يقبل من مكره عمل ولا يترتّب عنه جزاء. إذ الجزاء مشروط بإرادة الفعل وحرية الكسب «وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ»[٣٠]، أي أنّ «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ»[٣١]، إذ «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»[٣٢]، بناءً على الخيار الأوّل «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»[٣٣]، وذلك بعد انتهاء العذر «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً»[٣٤]، الذي مهمّته الأصلية التبليغ والتبيين «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»[٣٥]، وذلك بقصد إحسان العبادة التي خُلقوا من أجلها «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»[٣٦]، ولكنّها العبادة الشاملة المستوعبة لكلّ الحياة «قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»[٣٧].

هكذا يكون بناء الإنسان في التصوّر الإسلامي. أمّا عن تركيبة المجتمع البشري فهي كما حدّدها الخطاب القرآني «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»[٣٨]، وجُعلَ التدافع سنّة بينهم ليستقيم حالهم بتسخير بعضهم لبعض «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا»[٣٩]، أي أنّ أمر الحياة لا يستقيم إلاّ بوجود الجماعة البشرية المتواصلة.

وبما أنّ هذا التواصل هو في جوهره بين بشر، لهم مشارب شتى ونوازع مختلفة، في جبلّتهم حبّ التملّك والميل لما تهواه النّفس وتمليه الذّات، ولضمان العيش المشترك بينهم، وتسهيل حياتهم، فقد جعل السلطان أداة لتحقيق تلك الغاية النبيلة؛ ببسط العدل ومنع الجور ونشر الأمن وكفاية النّاس. وبذلك فإنّ «الإمامة موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها واجب بالإجماع»[٤٠]. وعبّر أبو مسلم الخولاني عن مهمّة الإمام بقوله لمعاوية بن أبي سفيان: «السلام عليك أيّها الأجير. إنّما أنت أجير استأجرك رب هذه الغنم لرعايتها، فإن أنت هنأت جرباها، وداويت مرضاها، وحبست

٢٩ - سورة البقرة: آية ٢٥٩.
٣٠ - سورة البقرة: آية ٢٢٥.
٣١ - سورة المدثّر: آية ٣٨.
٣٢ - سورة البقرة: آية ٢٨٦.
٣٣ - سورة الإنسان: آية ٣.
٣٤ - سورة الإسراء: آية ١٥.
٣٥ - سورة النحل: آية ٤٤.
٣٦ - سورة الذاريات: آية ٥٦.
٣٧ - سورة الأنعام: آية ١٦٢.
٣٨ - سورة الحجرات: آية ١٣.
٣٩ - سورة الحج: آية ٤٠.
٤٠ - أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولاية الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٥.

أولها على أخراها، وفَّاك سيدها أجرك، وإن أنت لم تهنأ جرباها، ولم تداوِ مرضاها، ولم تحبس أولاها على أخراها عاقبك سيّدها».. يقول ابن تيمية: «وهذا ظاهر في الاعتبار، فإنّ الخلق عباد اللّه، والولاة نواب اللّه على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر ففيهم معنى الولاية والوكالة»[٤١].

يمكن اختزال مهمّة الدّولة في المنظور الإسلامي في ثلاث مهام كبرى، وهي: الهداية والكفاية والحماية. فوجه الهداية أنّها تقوم على توعية وتثقيف أبنائها، وعونهم على تحصيل الخير ونبذ الشر. فتبسط المعرفة وترفع الجهل وتملّك مواطنيها أدوات الفعل والإنجاز، عوضاً عن تكريس الأمر الواقع وإغراقهم في ظلام الجهل وتكبيل إرادتهم، فتلجأ إلى القوانين الزجرية والأحكام العرفية وشتى أنواع التضييق والخنق. فقد بعث والي عمر بن عبد العزيز على مصر إلى عمر يشكو إليه كثرة دخول الناس في الإسلام، ممّا أدى إلى اسقاط الجزية عنهم، ولا تجب عليهم الزكاة إلاّ بعد حول من إسلامهم، ممّا كان له الأثر السلبي على بيت مال المسلمين، فكان جواب عمر له: «قبّح اللّه رأيك، إنّ اللّه بعث محمّداً هادياً ولم يبعثه جابياً».

أمّا مهمّة الحماية، فهي لحماية الضعفاء والفقراء، ومن وقع عليهم ظلم وحصل عليهم التعدي. فتأخذ من القوي المتسلّط الحق وتردّه على الضعيف المغبون، كما تضمن شراكة الفقراء للأغنياء في المال الذي رزقهم اللّه «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ»[٤٢]، وقال أبو بكر الصديق حين وُلِّي الخلافة: «الضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء اللّه ، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء اللّه»[٤٣]. فأرشد الإسلام النّاس إلى العدل الذي نزلت به كتب اللّه وبعث به رسله. ووضع خطّة محكمة لتحرير العبيد، وخصّهم بمصرف من مصارف الزكاة. وفي عهد عمر بن عبد العزيز أرسل له واليه على أفريقية يذكر له أنّه لم يجد فقيراً يعطيه الزكاة، فأمره أن: اشتر بها رقاباً فأعتقها.

كما رعى الإسلام حالات الناس الطارئة، مثل الغارمين وفي الرقاب وابن السبيل وعامّة الضعفاء، فقد أثر عن الرسول صلى اللّه عليه وسلّم قوله لسعد بن أبي وقاص: «وهل ترزقون وتنصرون إلاّ بضعفائكم» (أحمد بن حنبل، المسند، مسند حديث سعد بن أبي وقاص، حديث رقم ١٤١١). وروي عنه صلى اللّه عليه وسلّم قوله: «لا قدست أمة لا يعطى الضعيف فيها حقه غير متعتع» (نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، كتاب الأحكام، باب أخذ حق الضعيف من القوي، حديث رقم ٧٠١٢)، أي من غير أن يصيبه أذى يزعجه ويقلقه. ويوجّه الرسول صلى اللّه عليه وسلّم إلى ضرورة إيفاء الأجير حقّه بقوله: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجفّ عرقه» (محمد بن يزيد بن ماجه، السنن، كتاب الرهن، باب أجر الأجراء، حديث رقم ٧٣٥٢). كما ينتصر للإنسان المغمور في المجتمع ممّن ليس له مال ولا جاه، فيقول: «رب أشعث، مدفوع بالأبواب، لو

٤١ - تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار البصيرة، ٢٠٠٣. ص ١٠.

٤٢ - سورة الحشر: آية ٧.

٤٣ - عبد الملك بن هشام الحميري، السيرة النبوية، مؤسسة نشر علوم القرآن، الجزء الثاني، شأن سقيفة بني ساعدة، خطبة أبي بكر.

أقسم على اللّه لأبرّه» (مسلم بن الحجاج النيسابوري، الجامع الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الضعفاء والخاملين).

وشملت توجيهات الإسلام حماية الأطفال في بطون أمّهاتهم بمنع الإجهاض، وعند الولادة بتحريم القتل «وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ»[٤٤]، وحرّم عقوق الوالدين وجعل برّهما إحسانا «وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»[٤٥]، وقال صلى اللّه عليه وسلّم: «أنت ومالك لأبيك» (أحمد بن حنبل، المسند، مسند عبد اللّه بن عمرو بن العاص، حديث رقم ٦٦٠٨). وأنصف الإسلام غير المسلمين في المجتمع الإسلامي وحماهم، وجعل الإحسان إليهم جزء من الدّين وحرّم التعرّض إليهم وظلمهم، فقال الرّسول صلى اللّه عليه وسلّم: «من ظلم معاهداً أو انتقصه حقاً أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة» (أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، حديث رقم ٣٠٥٢).

كما تعلّقت عناية الإسلام بالحيوانات، وأمر بالرّفق والإحسان لها، فقال الرّسول صلى اللّه عليه وسلّم: «في كلّ كبد رطبة أجر» (محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب المساقاة، باب فضل السقي، حديث رقم ٣٠٤٢)، وجعل القسوة مع الحيوان موجبة العقاب، كما جاء في الحديث الشريف: «عُذِّبَت امْرَأَةٌ في هِرَّة سَجَنَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ فَدَخَلَتْ فيهَا النَّارَ لاَ هِيَ أَطْعَمَتْهَا وَسَقَتْهَا إِذْ هِيَ حَبَسَتْهَا وَلاَ هِيَ تَرَكَتْهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الأَرْضِ» (مسلم بن الحجاج، كتاب البر والصلة والآداب، باب تَحْرِيم تَعْذِيبِ الْهِرَّة وَنَحْوِهَا مِنَ الْحَيَوَانِ الَّذي لاَ يُؤْذي، حديث رقم ١٤٨٦). وأثر عن عمر بن الخطاب قوله: «لو أنّ بغلة في العراق عثرت لسئلت عنها يوم القيامة».

أمّا عن الكفاية، فهي تتعلّق بضمان العمل وتيسير أسبابه للرعية. وذلك من خلال العدل في التوظيف وتكافؤ الفرص، وتوفير مواطن التشغيل. وقيام الدّولة على ضمان التكوين والتأهيل والإعداد الجيّد للمهنيين في جميع مجالات الحياة. فيكتفي بذلك الناس في أعمالهم وأرزاقهم، فيبعد عنهم شبح الجوع والخصاصة والفقر، بل يحمي المجتمع من الأمراض المتولّدة عن ذلك، مثل: الجرائم والسرقات والانحراف الأخلاقي والسلوكي، وغيرها من الأمراض الاجتماعية والجرائم، الناتجة عن الشعور بالظلم والقهر والاستثناء. فألزم الإسلام الدولة المسلمة أن تضمن لرعاياها حياة كريمة هادئة، فتحقّق الكفاية والأمن «الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ»[٤٦].

تلك هي فلسفة التشريع في الفكر الإسلامي القائمة على التوجيه النبوي: «كلّكم راع، وكلّكم مسؤول عن رعيته. والإمام راع وهو مسؤول عن رعيته» (متّفق عليه، البخاري، كتاب الوصايا، الجمعة، باب تَأْوِيلِ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾، حديث رقم ٢٧٨٩). وكذلك: «إنّ اللّه سائل كلّ راعٍ عمّن استرعاه» (محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب الجهاد،

٤٤ – سورة التكوير: آية ٨-٩.
٤٥ – سورة الإسراء: آية ٢٣.
٤٦ – سورة قريش. آية ٤.

باب ما جاء في الإمام، حديث رقم ٧٠٨١). وفي هذا السياق يتنزّل قول عمر بن الخطاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمّهاتهم أحراراً؟»، وأنصف القبطي المظلوم، والذي كان على يقين بأنّ خليفة المسلمين سينصفه. وهو جزء من الضمانة التي قدّمها الإسلام لمختلف رعايا الدّولة، على اختلاف أجناسهم وأديانهم ولغاتهم وانتماءاتهم الأخرى.

تلك صورة عامّة للعقد الاجتماعي الذي أسّسته المنظومة الفكرية الإسلامية، ومن المفترض أن تقابله استجابة من الأفراد، وهو ما أسميناه سابقاً المسؤولية. فالتشريع تكفّل بضمان حقوق النّاس وحماية حريّتهم، ووجّههم إلى ممارسة ذلك عن وعي وتعقّل، ليكتمل بذلك طرفَا المعادلة: تقدير سلطان الدّولة وضمان حقّ المواطنة، أي أنّ الدّولة أوفت بالتزاماتها، والمواطن تحمّل مسؤوليته وأدى دوره الاجتماعي المنوط به.

حقوق الإنسان في الإسلام:

تجنباً للإطالة نعرض الخطوط العريضة لمنهج الإسلام في تأطيره لقضايا حقوق الإنسان والحريات العامّة وذلك ببيان مسألتين مهمّتين في الموضوع.

■ المسألة الأولى: وضّح الإسلام طبيعة الإنسان من حيث خَلقه وغاية وجوده ومآله. وفهّم الإنسان أنّه متصرّف في نفسه والكون بوصفه مستَخلفاً لا بمثابة خالق أو مالك أبدي. لذلك أمره بالحسنى في التصرّف، والبعد عن العبث والإفساد في الأرض والتصرّف بغير حق. بمعنى أنّ الإنسان لا بدّ أن يكون منسجماً مع نفسه أوّلاً ثم مع الآخرين ثانياً، وكذلك مع الطبيعة والبيئة عامّة ثالثاً. فيجب أن لا يخرج عن طبيعته الإنسانية تلك، ولا يُدخل في المنظومة الاجتماعية ما يفسدها ويعكّر صفوها. وليس من حقّه أن يتواطأ مع غيره على تغيير الهيئة الاجتماعية والأخلاقية، بما ينحرف بها عن طبعها ومقصدها.

■ المسألة الثانية: أنّ اللّه تعالى لمّا خلق الإنسان وكلّفه بالمهمّة على الوجه الذي سبق بيانه، فإنّه وضع له منهجاً محدّداً يسير عليه في هذه الحياة، فصّل في ما يجب فيه التفصيل، ولا يسعه اجتهاد الإنسان، وترك البعض مجملاً، وكلّف الإنسان بالاجتهاد للكشف عن طرائق تفعيل ذلك المنهج وتوظيفه في الحياة. إلاّ أنّ ذلك الاجتهاد لا بدّ أن يكون منضبطاً بأصول الشّرع متّفقاً مع مبادئ العقل السليم. فلم يُقرّ القوانين الفاسدة والتشريعات الظالمة، بل وجّه إلى ضرورة إزالتها ومنع التحاكم إليها. لذلك جاء في الحديث: «ألا إنّ الكتاب والسلطان سيفترقان، ألا فدوروا مع الكتاب حيث دار». (البيهقي، مجمع الزوائد، كتاب الخلافة، باب لا طاعة في معصية، حديث رقم ٩١٥٣) بمعنى أن يحذر الإنسان من زلاّت النفس وسلطان الهوى، ولا يجعل على نفسه سلطانا آخر غير سلطان التوجيه الربّاني.

وممّا ميّز الرؤية الإسلامية لمنظومة الحريات العامّة وحقوق الإنسان، أنّها تنطلق من ثلاث ثوابت متينة.

أوّلا. الأسبقية التشريعية: ونقصد بذلك أنّ التشريعات الإسلامية ليست

جديدة أو متقطّعة. وإنّما هي تواصل لمهمّة الوحي الإلهي، "إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا»[٤٧]. فهي وحدة تشريعية، تتوحّد في الأصول وتتنوّع في المنهج التطبيقي «لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا»[٤٨]، وهو ما بيّنه القرآن الكريم «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ»[٤٩]، فهو بذلك سابق للمواثيق والعهود الأممية الحديثة، والتي لا ينكر أهمية الكثير منها، برغم تحفّظنا على البعض الآخر.

ثانيا . العمق والشمولية: وهي لا تتّصل بجانب من حياة الإنسان دون غيره، وإنّما تستوعب كلّ أوجه الحياة، وتربط ذلك بقيمة العبادة، على اعتبار أنّها جزء من الدّين. فالمسلم ينظر لمنظومة حقوق الإنسان على أنّها قيم دينية لا يجوز المسّ بها، تعلّق ذلك بالمسلمين أو بغيرهم من البشر، وكذلك ما حوله من الحيوانات، والبيئة عامّة. وتلك هي الضمانة والحصانة الحقيقية لحقوق الإنسان في الإسلام، تحميها من التعدي والانتهاكات. وهي الإشكالية الحقيقية التي تقلق باستمرار مؤسّسات المجتمع المدني في الغرب عامّة. فنراهم يتوقّفون كثيراً عند مسألة الضمانات القانونية، ولا يلتفتون للضمانات الدينية، لأنّها غير مطروحة عندهم أصلاً نتيجة لموقفهم السلبي من الدّين، بل لخصومتهم العميقة معه[٥٠].

الموقف الغربي من الحقوق مبنيٌّ على الرّهبة من الآخر، فهو يمثّل العدوّ الأوّل للإنسان. وسببه النّزعة الفردية المستحكمة في نظام العلاقات الاجتماعية. الآخر لا يعني المخالف في القيم والدّين والبلد، وإنّما هو غير (الذّات الأنا) وإن كان أبوه أو أمّه أو ابنه أو زوجته. ولهذا يرجع سبب الاغتصاب الذي تتعرّض له البنت من أبيها أو شقيقها أو عمّها، فالكلّ يرى في غيره مُهدّداً حقيقياً لحريته وحقوقه. فالطّفل، في فرنسا مثلاً، منذ المرحلة الابتدائية يسلّم في المدرسة رقم هاتف طوارئ مجاني خاصّ بالأطفال، وفي اللّحظة التي يشعر فيها أنّه (مهدّد) من أحد أفراد الأسرة، يجب أن يبادر بالاتّصال حتى يحدث التدخّل السريع من الجهة الأمنية المعنية، ليحمى ويأخذ إلى مكان آمن.

هذه الأزمة الاجتماعية غير واردة في الثقافة الأسرية الإسلامية، وإن عرفت بعض الحالات، فإنّ مردّها إلى المؤثّرات الخارجية الوافدة عبر وسائل الإعلام الأجنبية، نتيجة لانتشار الفضائيات، وما تبثّه من سموم وانحرافات أخلاقية وتربوية. التي في جوهرها انعكاس للمسالك التربوية في المؤسّسات التعليمية الغربية، والتي يدافع عنها تحت شعار (التربية اللائكية) أو (العلمانية) بحسب ترجمة الكلمة وما تحمله من مدلول فكري. ولنا في هذا الصدد أن نلاحظ أنّ أبناء المسلمين في تلك المؤسّسات قد تأثروا بتوجيهاتها، وأصبحوا ضحية لازدواجية المثاقفة. ففي البيت تحرص الأسرة على تلقين أبنائها مبادئ الثقافة العربية الإسلامية، ولكن تيّار المدرسة أقوى من حيث سلخ النشء عن هويّته.

برأينا، هذا ما يفسّر الانحراف المستشري في صفوف الشباب المسلمين

٤٧ – سورة النساء: آية ١٦٣.

٤٨ – سورة المائدة: آية ٤٨.

٤٩ – سورة الإسراء: آية ٩.

٥٠- voir, Arlette Heymann-Doat & Gwénaële Calvès : Libertés publiques et droits de l'homme. 8em édition. L.G.D.J – Paris 2005. P 105.

من أبناء الجيل الثاني والثالث، علماً بأنّ قرابة ٧٥٪ من المسجونين في السجون الفرنسية هم من المسلمين. أضف إلى تلك العلل المشاريع التي في طور الإعداد والتي يهدف بعضها إلى منع المهاجرين من تعليم أبنائهم في البيت لغة أخرى غير اللّغة الفرنسية، وسوف يخضع تطبيق هذا الإجراء للمراقبة الصارمة من طرف الجهات المختصّة. علماً بأنّ عدداً من المساجد الباريسية طلبت منه بعض الجهات المسؤولية قراءة ترجمة معاني القرآن بالفرنسية في الصلاة، عوضاً عن قراءة القرآن الكريم باللّغة العربية، والعلّة في ذلك كي يفهم أبناء الجيل الثاني والثالث من المسلمين توجيهات القرآن، وهو مخالف لما عليه مؤسّسات التعليم اليهودية، التي لم تكن في يوم من الأيام محلّ نقاش، ممّا يهدّد بشرخ خطير في البنية الاجتماعية الفرنسية، واستحداث أكثر من نمط للتعامل مع المواطنين الفرنسيين.

إنّ عمق وشمولية الطّرح الإسلامي لمسألة الحرية وقضايا حقوق الإنسان، يمكن ملاحظته عملياً في موقف المشرّع من جملة قضايا واضحة، منها:

أ ـ تكريم الإنسان: قال تعالى: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً»[٥١]. وهذا التكريم يتعلّق بالإنسان كذات بشرية خلقها الله تعالى، في حياتها ومماتها، بمعزل عن انتمائها العرقي والديني والحضاري واللّغوي، فليس لذلك قيمة مؤثّرة في كرامة الإنسان ورفعته. لهذا توجّه الآيات القرآنية الإنسان إلى التنزّه عن السفه والترفّع عن كلّ ما يقدح في كرامته من قول أو فعل.

ب ـ المساواة ونبذ التفرقة: قال تعالى: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء»[٥٢]، وقول الرسول صلى الله عليه وسلّم: «لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود إلاّ بالتقوى» (أحمد بن حنبل، المسند، باقي مسند انصار).

ج ـ حق الملكية: قال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ»[٥٣]. وفي هذا النّهي دلالة على حقّ الإنسان في التملّك، والقانون يحميه من التعدي. فلا تُغتصب أمواله، وليس لأيّ جهة حقّ مصادرتها منه، إلاّ إن حكمت بذلك جهة قانونية مخوّلة ولسبب بيِّن. وما وراء ذلك فللإنسان حرية تملّك ما شاء، وتوسعة ثروته كيف شاء، ما دام مراعياً لضوابط الشرع، محترماً للقانون، مؤدّياً ما عليه من حقوق الدّولة، التي هي بالأساس حقوق الله. ومن أجل حماية تلك الملكية، فقد وضع المشرّع الحكيم جملة ضوابط، منها:

١ ـ الحجر على السفهاء، حتى لا يضيييعوا أموالهم، والتي هي بالأساس ثروة المجتمع، لقوله تعالى: «وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا»[٥٤]، أي بعدم تمكينهم منها، منعاً للعبث بها وإهدارها، ولكن لهم حقّ التمتّع بها عن طريق الوصي أو من تعيّنه الدّولة للقيام على ذلك السفيه الذي يجوز أن يكون صغيراً أو مراهقاً أو كبيراً. «والمراد بالأموال أموال المحاجير المملوكة لهم، ألا ترى إلى قوله تعالى

٥١ – سورة الإسراء: آية ٧٠.
٥٢ – سورة النساء: آية ١.
٥٣ – سورة النساء: آية ٢٩.
٥٤ – سورة النساء: آية ٥.

«وارزقوهم فيها»، وأضيفت الأموال إلى ضمير المخاطبين «يا أيّها النّاس» في إشارة بديعة إلى أنّ المال الرّائج بين النّاس هو حقّ لمالكيه المختصين به في ظاهر الأمر، ولكنّه عند التأمّل تلوح فيه حقوق الأمّة جمعاء، لأنّ في حصوله منفعة للأمّة كلّها، لأنّ ما في أيدي بعض أفرادها من الثروة يعود إلى الجميع بالصالحة»[٥٥].

فالمشرّع أثبت ملكية السفيه لماله، وحرص على حفظه، ولكنّه في الوقت نفسه كشف عن المعنى العميق للملكية، وأنّها ليست نهائية، وإنّما في أبعادها الحقيقية ملكية عامّة، يجب الانتفاع بها على الوجه المطلوب، بعدم العبث والإفساد وتضييعها بغير وجه حق، وهو ما عبّرت عنه القاعدة الأصولية (منع التعسّف في استعمال الحق)، كالذي يوصي بأمواله للبعض دون الآخر، بغاية حرمانه من الميراث وتفويت الحق عليه. لذلك جاءت قاعدة (لا وصية لوارث) وهي حديث نبوي (الترمذي، كتاب الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث، حديث رقم ٦٦٢٢)، حتى لا يجمع من له فرض في يده ما لا يحقّ له. وهذا جوهر الخلاف بين فلسفة الملكية في الإسلام، وبين الفلسفات والنّظم الأخرى غير الإسلامية التي تجوّز لصاحب المال أن يوصي بكلّ ماله لقط أو كلب أو أيّ حيوان آخر، ليتمتّع منه بعد موته. كما تبيح تلك التشريعات لأصحاب الإنتاج الوفير؛ من قمح وشعير وذُرة، أن يرموه في البحر قصد المحافظة على سعره في السوق، وهذا عبث يحرّمه الإسلام ويعاقب مرتكبه.

٢ . حقوق اليتامى: ممّن لهم ثروات وأملاك كثيرة، فإنّ أمر التصرّف بالقسط في تلك الملكية يرجع إلى الوصي أو من تعيّنه الدّولة، لقوله تعالى: «وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ»[٥٦].

٣ . حقّ الميراث: يستوي في ذلك الكبير والصغير، الرّجل والمرأة، الأم والأب، الزوج والزوجة، الأشقاء والشقيقات، وكلّ من له حق، بل يعمّ الخير حتّى من حضر القسمة إكثاراً للبركة، وتوسعة على النّاس، فيكثرون من الدّعاء للميّت وذريّته وأهله، لقوله تعالى: «لِّلرِّجَالِ نَصيِبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا. وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُوْلُواْ الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا»[٥٧]. وذلك خلاف ما كانت عليه الأمم السابقة من حرمان المرأة والصغير والعاجز، على أن يستأثر بذلك الأقوياء.

د . حقّ الدفاع المشروع: وذلك عندما يكون الإنسان مهدّداً في دينه ونفسه وعرضه وماله وأسرته. وقد منحه الإسلام درجة الشهادة إن مات في حالة دفاعه عن واحدة من تلك المهددات، لقول الرّسول صلى اللّه عليه وسلّم: «من قتل دون ماله فهو شهيد» (مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ مَنْ قَصَدَ أَخْذَ مَالِ غَيْرِهِ بِغَيْرِ حَقٍّ، حديث رقم ٧٧٣)، بل اعتبرها القانون شبهة لدرء الحدود.

٥٥ – محمّد الطّاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنّشر والتوزيع، تونس، مجلّد ٣، جزء ٤، ص ٢٣٤.

٥٦ – سورة النساء: آية ٦.

٥٧ – سورة النساء: الآيتان ٧ و٨.

هـ ـ حقّ العفو: يتعلّق العفو بالأذى الذي يصيب الإنسان أحيانا من شخص ما. وفي العفو خير وتعبير عن السمو والحلم، هذا وإن شاء المتضرّر أن يقاضي من اعتدى عليه، فالقانون يضمن ذلك. ولكن اللّه تعالى وجّه إلى صفة العفو، لما لها من أثر عميق في تقوية روابط المجتمع، ونشر التراحم بين أفراده، فقال: "وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ"(٥٨).

ويتعدى العفو مجال الأذى المحتمل عادة إلى العفو في الدم والتنازل عن الحق، في أروع مثال يقدّمه القرآن الكريم، سبق به الجمعيات الحقوقية والإنسانية والمطالبين بوقف تنفيذ حكم الإعدام، كان ذلك قبل أربعة عشرة قرنا. قال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ»(٥٩)، فقرّرت هذه الآية الكريمة حكماً ثابتاً، جزاء لمن ارتكب جريمة القتل العمد، بغاية الإفساد في الأرض، ويستوي في ذلك كلّ النّاس من باب العدل.

إلاّ أنّ هذه الآية فيها إشارة لطيفة وتوجيه لحكم آخر هو أولى من تنفيذ ذلك الحد المقرّر من عند اللّه تعالى ومقدّم عليه، بل امتدحه اللّه ضمناً، وجعله تخفيفاً على الجاني ورأفة بذويه. فقد مات المقتول وخلّف آلاماً وأيتاماً وثكلى مكلومة، فمن اللّطف والرّحمة أن يقع العفو من وليّ الدم، الذي سمّاه القرآن الكريم «أخ» متفضّل بالعفو، لقوله تعالى: «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ»، فذلك «تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ»، فهو حقّ شخصي لصاحب الدم أن يتنازل عنه بطوع إرادته، ولا يوجد شيء اسمه الحق العام في هذه المسألة. كما يقرّر النصّ القرآني أنّ الذي عفا وتجاوز يحرم عليه الرّجوع عن ذلك، فإن عاد وقتل الذي عفا عنه سابقاً، يعتبر مجرماً قاتلاً ويقام عليه الحد، لقوله تعالى: « فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ". وهذه مسألة جدّ مهمّة حريٌّ بالمسلمين بيانها وجعلها أصلاً في مثل تلك القضايا، بعدما اعتبرها كثير منهم استثناء.

و ـ حقّ الزواج والتمتّع بلذّة الحياة:

يعتبر الزواج في الشريعة الإسلامية حقا لكلّ من هو أهل لذلك، من حيث الخلوّ من الموانع المعتبر شرعاً. وتعتبر الدّولة مسؤولة عن تيسير ذلك وتمكين العاجز من تحقيق رغبته في الزواج. بخلاف منظومة حقوق الإنسان في الفكر الغربي، التي تعتبره حقّاً شخصياً، ليس واجباً على الدّولة تمويله أو المشاركة في مستلزماته. والخطاب القرآني يجعل الزواج وسيلة لاكتمال التكوين النفسي والجسدي للإنسان، ووسيلة لإتقان العبادة والترقي بها نحو الكمال. وممّا يدلّ على ذلك قوله تعالى: "يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً"(٦٠). ففي الآية دلالة على أنّ النّفس واحدة، ولا يتمّ اكتمالها وتوحّدها إلاّ بعملية التزاوج، وهو صريح قوله تعالى: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً

٥٨ – سورة فصّلت: آية ٣٤.
٥٩ – سورة البقرة: آية ١٧٨.
٦٠ – سورة النساء: آية ١.

وَرَحْمَةً»[٦١]، وكذلك: «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً»[٦٢]، وذلك لأنّ الزوجة أحد طرفي العقد، وليست مجرّد محلّ للعقد، يرد عليها ملك الرّجل للاستمتاع بها. ولأنّ الغاية من الزواج ليست مقصورة على استحلال المتعة الجنسية، وإن كان ذلك حاصل بالزواج، بل من مقاصده السامية بناء المجتمع، وتأسيس حياة مشتركة فيها سكينة ومودّة وتراحم.

وبناءً على ذلك الفهم فإنّ الزواج يصبح في حقّ بعض الأفراد واجباً، مطالب بتأديته لا محالة. كما يكون في حق البعض الآخر مندوباً أو محرّماً أو مكروهاً أو مباحاً، بحسب الوضع ومآلاته. وهذا التقسيم لا دخل للقوانين الوضعية فيه. فمن امتلك مالاً، له أن يتزوّج بعد إتمام الإجراءات الإدارية المعتادة. أمّا في الشريعة الإسلامية، فإن كان الزواج واجباً على بعض الأفراد وعجزوا عن ذلك، فإنّ الدّولة ملزمة بتمويل ذلك وتيسيره للمعني. وهو ما يعرف حاضراً في السودان وبعض الدّول الإسلامية بالزواج الجماعي، الذي تسهم فيه الدّولة وتشجّع المحسنين على تمويله من أجل الإيفاء بحقوق المواطن، وكذلك بهدف بناء مجتمع متوازن، ودفعاً للفاحشة ومنعاً لانتشار العادات السيّئة.

ومن أجل تحقيق كلّ ذلك، يوجّه الشارع الحكيم إلى جملة ضوابط مساعدة، منها:

١. تشجيع الشباب على الزواج، وتوعيتهم بأهمية ذلك، وبيان فوائده النفسية والاجتماعية. بل من أعرض عن ذلك فقد خالف سنّة النبي صلى اللّه عليه وسلّم حيث قال: «من رغب عن سنتي فليس مني» (البخاري، الجامع الصحيح، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، حديث رقم ٥١١٨).

٢. توجيه أولي الأمر من أهل الزوجين إلى تيسير الزواج، بعدم الغلوّ في المهور، أو المبالغة في الصرف على مستلزمات الزواج، حدّ الإسراف وتجاوز الحدود.

٣. جعل الدّين المعيار الحقيقي للزواج، وليس النسب والحسب والمال، وإن كان لها تأثير على ذلك من حيث الكفاءة، لمعنى قوله صلى اللّه عليه وسلّم: «إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَزَوِّجُوهُ إِلاَّ تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الأَرْضِ وَفَسَادٌ عَرِيضٌ» (الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب النكاح، باب مَا جَاءَ إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ فَزَوِّجُوهُ حديث رقم ١١٠٧). ومن أوجه الفساد انتشار العنوسة، فإلى جانب ما قد يترتّب عنها من انحرافات أخلاقية، فيها هدر لطاقات المسلمين ومنع لكثرة سوادهم. لما جاء في الحديث النبوي: «تزوّجوا الودود الولود». (أحمد بن شعيب النسائي، السنن، كتاب النكاح، باب كراهية تزويج العقيم، حديث رقم ٣٢٤٠).

٤. منع العضل وتحريمه. فقد اتّفق الفقهاء على أن ليس للولي أن يعضل وليته إذا دعت إلى كفء وبصداق مثلها، وأنّها ترفع أمرها إلى السلطان فيزوّجها[٦٣]. بل اختلفت المذاهب حتى في الأب إن عضل ابنته، ويعتبر هذا الإجحاف من أسباب الخلاف والقطيعة بين البنات وذويهن في أوروبا.

٦١ – سورة الروم: آية ٢١.

٦٢ – سورة النّحل: آية ٧٢.

٦٣ – أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ٣، ص ٩٦٠.

إذا كانت هذه الحالة العامّة لمفهوم الزواج ومكانته في الإسلام، وكيف عالج المشرّع المعوّقات التي تعترضه، فإنّه يصبح من أوكد الحقوق التي أولاها الإسلام عناية كبرى، ممّا ميّزه عن النُّظم الوضعية، فهو حق للفرد وواجب على الدّولة تيسيره إن تعذّر ذلك على المعني. ولكن تقابله قيمة المسؤولية عند الزّوج، لذلك قلنا تنطبق على الزواج الأحكام التكليفية الخمسة، من حيث الوجوب والندب، والحرمة والكراهية، والإباحة.

كما يدخل في الحقوق كلّ متعلّق بالإنسان راجع إلى ملكيته، من حقوق علمية وأدبية وفكرية. فقد نهى الشرع عن انتهاكها وقرّر لذلك عقوبة مناسبة.

ثالثا. ضمانات حماية الحقوق: يمكن النّظر للأحكام الشرعية الإسلامية من خلال نوعين اثنين:

النّوع الأوّل. الأحكام العقدية: التي تتعلّق بأصول الإيمان، ومن خصائصها أنّها لا تتبدّل ولا تنسخ ولا تتغيّر. وهي أساس تشكيل ملامح الشخصية الإسلامية وتميّزها عن غيرها.

النّوع الثاني. الأحكام التشريعية التفصيلية: والتي لا تقبل اجتهاداً أو تقديراً شخصيا، متعلّقة أساساً بالخطوط العريضة لنظام الحكم، والأحوال الشخصية والضوابط العامّة للمعاملات. وهي الأصول التي يرجع إليها المجتهد في القضايا الفرعية ممّا لا نصّ فيه. والأحكام الشرعية ليست زاجرة فحسب، كما يختزلها البعض في قطع يد السارق وجلد شارب الخمر، وغيرها من العقوبات، وإنّما لها مقاصد عدّة. لذلك يمكن وصف كلّ وضعية فيها بصفة تعبّر عن حالتها تلك. منها:

أ. أحكام تربوية: الغاية منها تربية المجتمع على الخلق الفاضل، والرقي به إلى درجات الكمال الإنساني، ويكون بنشر الفضائل والخصال الحميدة، وحمايته من الرذيلة وكلّ أوجه الانحراف، وما عساه أنّ يهدّد المجتمع من عادات سيّئة دخيلة أو متولّدة بسبب من الأسباب.

ب. أحكام توجيهية: وهي كلّ ما يدخل في إطار إعادة تأهيل من زلّت قدمه، فتأخذ الدّولة بيده لإعادة دمجه في المجتمع، وتكون عادة متوازية مع الإجراءات التأديبية، في مراكز الإصلاح والرعاية.

ج. أحكام زجرية ردعية: وهي العقوبات المقرّرة شرعا، جزاء لجُرم اقترفه المعني. وهي في الحقيقة بسيطة مقارنة بالأحكام التربوية والتوجيهية، إذ غاية المشرّع ليست العقوبة، بل أمن الناس وهدايتهم وإرشادهم إلى ما ينفعهم في الدنيا والآخرة.

ففي الأصناف الثلاثة مقصد كبير هو ضمان حقوق الإنسان من التعدّي والانتهاك. فعندما ينشأ المسلم على خلفية تحريم التعدي والظلم، وأنّ ذلك العمل يجلب غضب اللّه، الذي حرّم الظلم على نفسه وجعله محرّماً بين النّاس، كما له تبعاته القانونية، يربي في المسلم الوازع الديني والمراقبة الذاتية، فيجتهد في احترام الغير وكلّ ما حوله، من باب العبادة وخشية اللّه تعالى، وليس من

باب احترام القانون المجرّد، على اعتبار أنّ القانون هو الصورة التطبيقية لأوامر الشارع ونواهيه. وهو ما ذُكِر في الحديث النبوي بمصطلح (الإحسان)، بحيث «أن تعبد اللّه كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك». (البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب سُؤَالِ جِبْرِيلَ النَّبِيَّ صلى اللّه عليه وسلم عَنِ الإِيمَانِ وَالإِسْلاَمِ وَالإِحْسَانِ وَعِلْمِ السَّاعَةِ، حديث رقم ٥٠).

أمّا الاجراءَات المتَّخذة من طرف النُّظم الوضعية، سواء أكانت حازمة أم مخفّفة، فهي نسبية، لأنّها قوانين مجرّدة، خالية من أيّ روح غيبي عبادي. فتصبح المسؤولية تجاه الالتزام بتلك القوانين مرتهنة بمدى يقظة الجهة الساهرة على تنفيذها. لذلك فهي عرضة للتلاعب والانتهاك، ليس من طرف المواطن العادي فحسب، وإنّما في بعض الأحيان من قبل المسؤولين الحكوميين والمشرّعين أنفسهم، ممّن لهم مصالح خاصّة اقتضت ذلك التعدي.

هذه المقاربة السريعة بين اتّجاهين في التفكير: المدرسة الوضعية والرؤية الإسلامية فيما يتعلّق بتعريف منظومة الحقوق والحريات وضمانات حفظها، يفتح الباب واسعاً أمام نقاش أكثر عمقاً وتفصيلاً، ويتجاوز مهمّة هذه الورقة التمهيدية. ونقدّر أنّ مبادرة من مركز التنوير المعرفي، في تعاون مدروس مع بعض الباحثين المختصين والجادين، يسهم إلى حدّ كبير في إدارة نقاش صريح وهادف، يقرّب بين مختلف التصوّرات ويقلّص الهوّة بين المفكّرين. خاصّة أنّ معرفة الأغلبية الساحقة من المثقّفين وأهل الرأي وأصحاب القرار في الغرب بالإسلام والمسلمين محدودة. فإن كنّا فعلاً منشغلين بهذا التحدي، فلا بدّ أن نُعدَّ له العدّة، استجابة لمتطلّبات المرحلة، بما تفترضه من مشاركة المفكّرين المسلمين، لبيان تصوّراتهم وطرح بدائلهم في عصر سمته العامّة الانفتاح، والتشكّل الحثيث نحو ثقافة كونية ستفرض خياراتها وتفاصيلها على المسلمين إن لم يبادروا بما في جُعبتهم من أفكار قيّمة وتصوّرات نيِّرة في حاجة إلى الصقل والتهذيب أكثر.

ونحسب أنّ تلك المبادرة لا بدّ أن تنطلق من مسألتين:

المسألة الأولى. الثوابت الأصولية الدستورية:

والمقصود بها أن تكون للدستور قاعدة أصولية مقدّسة، توجّه عملية سنّ التشريعات وصياغة القوانين، وهي جوهر الضمانات التي تزيل التخوّفات المشروعة لدى مؤسّسات المجتمع المدني. ففي المثال الفرنسي يعبّر عنها بقيم الجمهورية، وفي الأساس كانت ثلاثة: الحرية والمساواة والأخوّة، ثمّ أضيفت ركيزة العلمانية سنة ١٩٠٥م، نتيجة للأسباب التي ذكرناها سابقاً، وأنّ هذه الثوابت الأصولية الدستورية ضرورية وجزء من الهوية والسيادة.

المسألة الثانية. وضعية الإنسان في تنزيل ثوابت الدستور:

يفترض في المسلم أن يكون متّسقاً مع روح الدستور والتوجّهات العامّة لسلطانه. كما يُطلب منه الايفاء بواجب المشاركة في الحياة بصورة عامّة، من

حيث اختيار الحاكم، والتشريع فيما لا نصّ فيه أصلا، وهو المسكوت عنه الذي وضّحه الحديث النبوي: «وما سَكَت عنه فهو عفو» (أبو داود، السنن، كتاب الأطعمة، باب ما لم يذكر تحريمه، حديث رقم ٣٨٠٢)، «ومن ثمّ يستطيع المسلمون أن يشرّعوا لأنفسهم بإذن من دينهم في مناطق واسعة من حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، غير مقيّدين إلاّ بمقاصد الشريعة الكلية وقواعدها العامّة، وكلّها تراعي جلب المصالح ودرء المفاسد، ورعاية حاجات الناس أفراداً وجماعات»[٦٤].

والمقصد من ذلك أن يشعر المسلم أنّه واحد من أفراد المجتمع، يمارس حقوقه ويجتهد في توفير ضمانات حفظها. ممّا يزرع فيه الاستعداد لبيانها والتحاور بمضامينها مع الآخرين، والدّفاع عنها، كلّ ذلك في إطار ما بدأت تتبلور معالمه ممّا يطلق عليه مصطلح (العولمة). وذلك من مستلزمات المسؤولية الوطنية تجاه الحقوق الفردية وواجبات الغير، وأعلاها واجباته أي التزاماته تجاه الدّولة، وهو ما يمكن تسميته (الحق الدستوري)، المتمّم لجملة كتلة الحقوق التي ذكرناها.

العولمة ؛ أزمة الحرية وتعثّر حقوق الإنسان :

أ. طبيعة العولمة:

تعتبر ظاهرة العولمة من أكثر المنظومات التي مازالت تحاط بقدر كبير من الغموض وتعدّد المفاهيم والتفسيرات، خاصّة أنّ هذا المصطلح المنحوت حديثاً يعبّر عن منظومة من المظاهر والأحداث العالمية واسعة المدى. فهي تعبّر عن ظواهر اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية في سياقها العالمي لا تزال في طور التشكيل والتكوين. أمام كلّ هذا الغموض والإبهام وتعدّد الأوجه الحمّالة لمعانٍ كثيرة، كثرت محاولات العديد من الباحثين والمهتمين لفهم مدلول أو مدلولات هذا المصطلح الذي تجاوز كثيراً في سياقه العملي الأطر المادية القريبة إلى محاولة فرض أنماط ثقافية جديدة، بل واجتثاث المقوّمات الذاتية لصالح ثقافة عالمية بديلة.

وتشير العولمة من خلال ظاهر المصطلح إلى اتجاه يرتبط بالقضايا العالمية، خاصّة في بعديه الاقتصادي والإعلامي وما لذلك من تأثير على البنيات الفكرية والثقافية، فتحطّم الحدود وتُقَلّص المسافات ليعيش الجميع في قرية واحدة، حسب تصوّر مراكز النفوذ الاقتصادي العالمي، التي تريد ولادة ثقافة من رحم المصانع. وقد انعكست تلك الفكرة على أغلب التعريفات، ولعلّ من أهمّها الذي يعتبر أنّ العولمة «هي العملية التي يتمّ بمقتضاها إلغاء الحواجز بين الدول والشعوب، فتنتقل فيها المجتمعات من حالة الفرقة والتجزُّؤ إلى حالة الاقتراب والتوحد، ومن حالة الصراع إلى حالة التوافق، ومن حالة التباين والتمايز إلى حالة التجانس والتماثل.. فيتشكل وعي عالمي وقيم موحّدة تقوم على مواثيق إنسانية عامة»[٦٥].

٦٤ – يوسف القرضاوي، من فقه الدّولة في الإسلام، ص ٦٤.

٦٥ – أحمد مجدي حجازي، العولمة وتهميش الثقافة الوطنية، رؤية نقدية من العالم الثالث، عالم الفكر، مجلد ٢٨، عدد ٢، أكتوبر–ديسمبر ١٩٩٩، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون.

إلاّ أنّ هذا التعريف تغافل عن مسألة خطيرة مفادها أنّ العولمة في جوهرها هي عملية تمركز، حيث يعتبر مجتمع ما أو ثقافة ما نفسه، مركز العالم، والباقي محيطه وتبعه. فالمركز هو الموجّه والمسيطر، وهو القائد، وما عداه تبع له. هذه المركزية نتاج أيديولوجيات التمييز والتفرقة بين الناس، وتصنيفهم تبعا لمستوى تقدمهم حسب سلّم التقدم الغربي، وهي صورة من المركزية الغربية، هدفها إعادة تشكيل المحيط في صورة المركز. لذلك فإنّ التجانس الظاهر ما هو إلاّ انعكاس للمركزية، لا للعالمية[٦٦].

ويذهب بعض المفكّرين الغربيين، خاصّة المعارضين للعولمة، إلى أنّ العولمة هي «عولمة للفقر والتفرقة». لذلك نجد في الحركات الاجتماعية الغربية مقاومة عنيفة للعولمة في جميع مظاهرها وبخاصة اتفاقية التجارة الدولية. فخطر العولمة على الناس، خاصة في حياتهم الاقتصادية والاجتماعية، يصيب الجميع في الغرب أو في الشرق وعلى درجات متفاوتة، لكن الرابح الأول من العولمة خاصة في بداياتها هو رأس المال الذي لا يعرف وطناً ولا قيماً وأخلاقاً. علماً أنّ هذا التحرّك الاقتصادي تعمل على حمايته منظومة قانونية عالمية ملزمة لكافة دول العالم، فتضع قيوداً جديدة، تسهم في إعاقة تقدم الدول النامية، زيادة على ما تنعم به من قيود ذاتية وخارجية، ولعلّ أخطرها وأكثرها ابتزازاً منظومة الحريات وحقوق الإنسان، التي كثيراً ما توضع شرطاً مسبقاً لأي تفاهم حول عملية التنمية، كما تفهمها المؤسّسات الاقتصادية الكبرى. من هنا يرى المدقّق في اتّفاق الشراكة المتوسطية وغيرها التأكيد والحرص الشديد على إحداث تغيرات قيمية وثقافية واتجاهات سلوكية مناسبة، لإنسان جديد يتسق وقيم ومتطلبات الشراكة الاقتصادية. فالعولمة إذن تصنع إنسانها على عينها وتصبغه بصبغتها، وذلك مهدّد حقيقي لقيم الأمّة وثوابتها.

ب. هيئة المجتمع من منظور العولمة:

لا تعترف العولمة بالمجتمعات الوطنية على النّمط التقليدي المألوف، وإنّما تعترف بالمجتمع الإنساني المفتوح، بمعزل عن حدود الجغرافيا وقيود الثقافة والدين أو الولاءات الوطنية. بمعنى دقيق تأسيس جديد لمفهوم الهوية والثقافة والانتماء الوطني، بل (تأليف) دين جديد يستجيب لخيارات ومشاريع من يقف وراء منظومة العولمة. والعولمة بما أنّها خيار الشركات عابرة القارّات، التي تتجاوز ميزانية الواحدة منها ميزانيات عدّة دول عربية مجتمعة، فإنّ هذه الشركات تبحث عن أفواه مفتوحة تنتظر الأكل، بل تعمل على صياغة عقول أصحاب هذه الأفواه، بما يضمن ارتباطها الدائم ببضاعتها. فتشكّل وعيهم، وتؤسّس ثقافتهم، وتحدّد ذوقهم في الأكل والملبس والمصطلحات والاهتمامات والخيارات والمعارف، وطريقة الحديث والمشية، وكذا روابطهم الأسرية والاجتماعية. فهي باختصار تضع لهم تصوّراً جديداً للحياة، ومنظومة الحريات وحقوق الإنسان جزء من هذا الكلّ الذي تريد هذه الشركات احتكاره لنفسها.

وبذلك يتقلّص دور الدّولة، وتضعف سلطة السيادة الوطنية. فلا مجال

٦٦ – محمد فائق، حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية، المستقبل العربي، عدد ٢٤٥، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

للشركات الوطنية، والتصنيع الوطني، وإنّما تُلزم الدّولة بطرح جميع مشاريعها للمناقصة عالمياً، ولكلّ تلك الشركات الرهيبة الحق في التقدّم لهذه المناقصات. وفي ضوء تلك الغلبة والهيمنة يفرض على الدّولة تغيير الكثير من قوانينها ونُظُمها بما يخدم التوجّهات الجديدة. فلا مجال للحديث عن الهوية الوطنية وحقّ التديّن، وخيارات التربية والتعليم. لذلك اعتبرت العولمة مهدّداً حقيقياً للحريات الفردية والجماعية، وخطراً على حقوق الإنسان. وهو ما تعبّر عنه الحروب التي اندلعت باسم محاربة الإرهاب ونشر الحرية وحقوق الإنسان في البلاد العربية الإسلامية، ولكن سرعان ما تكشّفت الحقوق، وظهرت للعيان أسماء شركات عملاقة كانت سبباً في اندلاع تلك الحروب، بحثاً عن الثروات الطبيعية، من نفط وغاز وذهب ويورانيوم.

فالمجتمع بحسب تعريف دعاة العولمة هو السوق المفتوح النّهم، الذي يستوعب الإنتاج الغزير ويوفّر الأرباح الطائلة. ولأجل الوصول إلى تلك المرحلة، لا بدّ من صياغة كاملة لبنية المجتمعات بما يحقّق ذلك الهدف، وإن استلزم ذلك إبادة شعوب بأكملها وسحق آلاف النّاس، وتدمير مقوّمات الهوية الوطنية، ودحر السيادة الوطنية، وتدمير الثقافات، وحرق محتويات المكتبات النفيسة، وإتلاف التُّحف والمخطوطات. لأنّه باختصار يمكن الاستعاضة عن كلّ ذلك ببدائل ثقافية جديدة مصطنعة. لذلك اعتبرت العولمة مهدّداً حقيقياً للحريات وحقوق الإنسان. ولا يمكن بحال من الأحوال أن تكون إطاراً جديداً للحوار الحضاري والتقارب بين الشعوب، بل هي أداة تدميرية، يقف خلفها بعض من المنظّرين المتواطئين والمنخرطين في المشروع الاقتصادي للشركات عابرة القارات، التي تريد إعادة هيكلة بنية الدّول والمجتمعات بما يخدم مصالحها الخاصّة فقط.

هل الحرية خيار ليبرالي؟:

من مبادئ الموضوعية أن لا ننسب أيّ مشروع إنساني لجهة دون غيرها. فطبيعة اللّقاء الإنساني يفترض التَكامل بين جميع أجناس البشر، بمختلف انتماءاتهم وحِقبهم التاريخية. كما أنّنا لا نستطيع أن نصف أمّة ما بالجهل القاحل، وننكر عليها إمكان إسهامها في الثقافة الإنسانية عامّة. أمّا على مستوى التحضّر ومدى نفع الهيئة الاجتماعية، فيمكن المفاضلة بين مجتمع وآخر. والمشروع اللّيبرالي[٦٧] في الأصل يعتبر استجابة فكرية لجملة تفاعلات حصلت داخل المجتمع الغربي، فظهر هذا التيار كإحدى المدارس الفلسفية المدافعة عن قيم الحرية المطلقة، بمعنى الكلمة. ويطلق عليه في اصطلاح المثقفين العرب: التحرري أو اللّيبرالي، بناءً على أصل الكلمة المستعملة.

إلاّ أنّ هذه التيارات اللّيبرالية، وما أنتجته من أدبيات مكتوبة، ونظريات وأفكار، ظلّت إلى وقت قريب المثال الأعلى للمطالبين بالحرية وحقوق الإنسان، خاصّة في العالم العربي. فقد استعاروا مصطلحاتها وتصوّراتها الفكرية ومشاريعها السياسية، حتى غدت المثال المطلق للمتفاعلين مع الثقافة الغربية

٦٧ – تعتبر الليبرالية مذهباً اقتصادياً لحرية المنشآت، وبحسبه، لا تستطيع الدّولة بتدخّلها عرقلة حرية لعبة المنافسة. كما تعتبر مذهباً سياسياً هدفه تحديد سلطات الدّولة في ما يتعلّق بالحريات الفردية، وقد عارضت منذ القرن الثامن عشر الملوكية المُطلقة.

في مختلف تفاصيلها، على حساب الثقافة المحلية والهوية الوطنية. صحيح أنّ هذه المدرسة الحديثة كانت الأسبق إلى إنضاج الكثير من الأفكار والتصوّرات، وقدّمت للفكر البشري نماذج عملية للممارسة السياسية، وتفعيل مؤسّسات المجتمع المدني، ولكنّها ظلّت مرتبطة بواقعها الذي وُلِدت ونشأت فيه. فلا يمكن بحال من الأحوال تصوّرها خارج إطارها الحضاري والثقافي، ولا أظن أنّها ادّعت ذلك.

طرح اللّيبراليون قضية السلطة ومؤسّسات المجتمع المدني، وطرحوا معها مسألة الحريات وحقوق الإنسان، وذلك لأنّها ظهرت في ظرف تاريخي، عرف صداماً خطيراً بين هؤلاء (المجدّدين) وبين سلطة الواقع، المهيمنة على العملية السياسية التقليدية، والتي صاغت بدورها قيم الحرية والحقوق، بما يتّفق وخياراتها الفكرية، التي كانت في تصالح تام مع الكنيسة وغيرها من قوى الهيمنة والتوجيه. وبناءً عليه، يمكن القول: إنّ تلك الأفكار المهمّة في جوهرها -من حيث طموحها إلى الخروج من وضعية خنق الحريات ومصادرة الحقوق، باسم الدّولة والسيادة، نحو رؤية جديدة، تنسجم مع عقل الإنسان وقدراته وإرادته الفعل- قد مهّدت لمجتمعاتها طريق التحرّر من تلك القوانين والتشريعات المصادرة لخيارات الإنسان الواعي، التوّاق بطبعه لما هو أفضل.

وتلك الأسباب نفسها الداعية إلى ولادة فكر غربي جديد، قَطعَ مع التصوّرات والتشريعات القديمة، يمكن أن نجد بعض تفاصيلها في الواقع العربي الإسلامي الحديث، ولكن لا نستطيع إسقاطها جملة وتفصيلاً عليه، وهو يختلف كلية عن الواقع الغربي، من حيث الانتماء التاريخي والجغرافي والديني والثقافي الحضاري، والمكوّنات الاجتماعية واللّغوية. بل لا مجال للمقارنة في ذلك، فقط كلّ منهم مرّ بالمعاناة نفسها وهي غياب الحرية والعبث بحقوق الإنسان، مع اختلاف جوهري في الأسباب. فالأسباب الداعية لذلك في المجتمعات العربية الإسلامية هي الحيف السياسي، ومردّه إلى تخلي أولي الأمر عن تعاليم الدّين. أمّا عن الأسباب الدّاعية لذلك في المجتمعات الغربية فهو فساد الدين، وتذرّع الطبقة الحاكمة بتعاليمه، في تحالف خاطئ مع طبقة رجال الدّين، ممّا أنتج سياسة ظالمة إقطاعية، ومنعت كلّ فكر حرّ مخالف لما تراه، مستغلين جهل الرعية وانقيادهم السهل.

تلك الأسباب كان لها الأثر الواضح في الصياغة الفلسفية لمنظومة حقوق الإنسان، من حيث تعريفها ومرجعيتها وقيودها. ولئن وجد تناغم حول جملة مفردات: حقّ الحياة والتديّن، وحقّ التعلّم، وحقّ الملكية والسكن والتنقّل والحماية، وغيرها من الحقوق، فإنّ الاختلاف يظلّ قائما حول عموم مجالاتها وما يمكن أن تستوعبه من مفردات تفصيلية. فمرجعية التحديد في الفكر الغربي ليست نفسها بالضرورة في الفكر الإسلامي. فالشذوذ الجنسي والعلاقات المثلية من مسلّمات الحرية الفردية في الغرب، وكثير من التشريعات تقرّها، وذلك يعدّ في نظرهم من مزايا وفضائل تمدّد مجال الحريات في بلدانهم. فمن له الأغلبية

في المجالس النيابية، يحقّ له تشريع ما شاء من القوانين. إذ إنّ مدارها يقوم إمّا على الأغلبية العددية عندما يتعلّق الأمر بوضع القانون، وإمّا على الحريات الفردية، عندما يكون الأمر بصدد مسألة تتعلّق بقلّة من النّاس، ليس لهم سلطان التشريع.

أمّا في الفقه التشريعي الإسلامي، فلا يمكن بحال من الأحوال تشريع ما هو مخالف للدّين، في قضايا الأصول أو الفروع. ولا يُتَصوَّر أصلاً أن يُسمح في يوم ما بتقنين الشذوذ الجنسي والزواج المثلي، الذي يُعدُّ في الإسلام من أكبر الكبائر، وعقوبته من أشدّ أنواع العقوبات. وكذلك كلّ ما يمسّ بالأخلاق والهيئة السليمة للمجتمع. صحيح أنه توجد في البلاد العربية بعض الأصوات الداعية لمثل هذه الأفكار، ولكنّها في غالبها تعبير عن حالة فكرية مرضية، وانقياد عن جهل لكثير من الأفكار الواقدة، وأحياناً أخرى يمكن أن تكون من باب المصادمة لهوية الأمّة لصالح رؤى مغايرة.

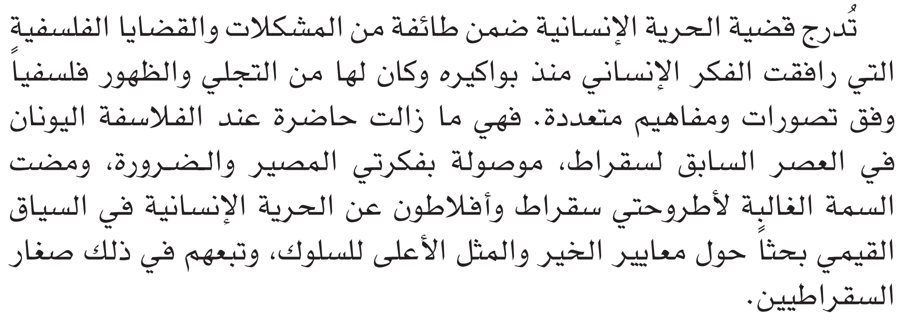
وبالنتيجة، لا يمكن أن نقرّ بأيّ حال من الأحوال مقولة أنّ الحرية هي خيار ليبرالي محض. إذ الحرية وما يتّصل بها من شروط الفعل، تعبير عن ذات الإنسان المريدة، التي لا يمكن أن تتحقّق بدون تلك الشروط الأساسية. فالإنسان بما هو ثنائية الوعي والإرادة، لا بدّ أن يكون له إحساس مشترك بتلك القيم الإنسانية. فيتفاعل مع أخيه الإنسان فأيّ بلد كان، يطالب بحقّه في الحرية والحماية، مثل كلّ البشر، ويقود من أجله المظاهرات الشعبية، ويجمّع المال لنصرته. كلّ ذلك شعور إنساني نبيل من إنسان ما تجاه إنسان آخر غريب عنه لا يعرف تفاصيله، ولربّما يخالفه في الدّين واللّغة والانتماء العرقي، ولكن الجامع بينهما هو قيمة الإنسان. لذلك فإنّ الحرية، خيار إنساني بالدّرجة الأولى، ولكن لكلّ (أمّة حضارية) مرجعيتها الأصولية في تعريف الحرية وتحديد مجالاتها. وفي تصوّري فإنّ المطلب الحقيقي هو قيمة الحرية، ذلك ما يجب أن نؤكّد عليه ولا نفرّط فيه. أمّا مسألة المرجعية الأصولية، فتلك قضية تتعلّق بالهوية الحضارية للأمّة، تتفاعل معها داخليا، بما يحفظ كيانها، وتثبت به سيادتها. واللّه ولي التوفيق.

التأسيس الفلسفي لمفهوم الحرية الإنسانية وفق منظور قرآني حول منظومة القيم الإنسانية المتلازمة

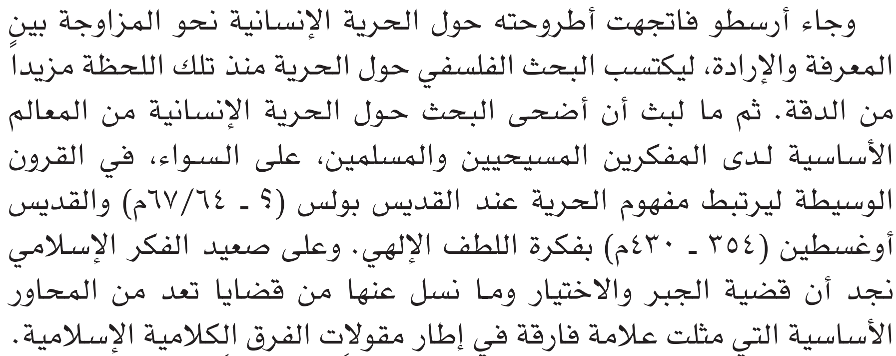


د.عصمت محمود أحمد سليمان(*)

المفتتح



تُدرج قضية الحرية الإنسانية ضمن طائفة من المشكلات والقضايا الفلسفية التي رافقت الفكر الإنساني منذ بواكيره وكان لها من التجلي والظهور فلسفياً وفق تصورات ومفاهيم متعددة. فهي ما زالت حاضرة عند الفلاسفة اليونان في العصر السابق لسقراط، موصولة بفكرتي المصير والضرورة، ومضت السمة الغالبة لأطروحتي سقراط وأفلاطون عن الحرية الإنسانية في السياق القيمي بحثاً حول معايير الخير والمثل الأعلى للسلوك، وتبعهم في ذلك صغار السقراطيين.



وجاء أرسطو فاتجهت أطروحته حول الحرية الإنسانية نحو المزاوجة بين المعرفة والإرادة، ليكتسب البحث الفلسفي حول الحرية منذ تلك اللحظة مزيداً من الدقة. ثم ما لبث أن أضحى البحث حول الحرية الإنسانية من المعالم الأساسية لدى المفكرين المسيحيين والمسلمين، على السواء، في القرون الوسيطة ليرتبط مفهوم الحرية عند القديس بولس (؟ ـ ٦٤/٦٧م) والقديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) بفكرة اللطف الإلهي. وعلى صعيد الفكر الإسلامي نجد أن قضية الجبر والاختيار وما نسل عنها من قضايا تعد من المحاور الأساسية التي مثلت علامة فارقة في إطار مقولات الفرق الكلامية الإسلامية.

شهد العصر الأوروبي الحديث وما تلاه تداولاً مستفيضاً حول الحرية سواء من قبل رجال لاهوت أمثال جون كالفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤م) ومولينا أو فلاسفة أمثال باروخ إسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م)، توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م)، جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م)، غوتفريد لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦م)، إيمانويل كانط (١٧٢٠ ـ ١٨٠٤)، هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م)، آرثر شوبنهور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠م)، لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢م)، كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م)، وغيرهم ممن قدموا جملة من الأطروحات الفلسفية ما تزال جديرة بالدرس والتأمل على النحو الذي سنجيء على تناول ملامحه العامة في ثنايا هذا البحث؛ وصولاً إلى الفلاسفة الوجوديين الذين تعدّ فكرة الحرية مكوناً أساسياً في بنيانهم الفلسفي.

إذن نستطيع القول إن قضية الحرية الإنسانية تظل قضية معتّقة ومتجدّدة في آنٍ واحد؛ ليجيء النظر إليها في إطار قلة من المشكلات الفلسفية التي سجلت حضوراً طاغياً في تاريخ الفكر الإنساني؛ وظلت باستمرار –برغم تباين الحقب– محل اهتمام الفلاسفة والمفكرين، وما يزال البحث عن كنهها وماهيتها وتجلياتها حتى الآن، كما أن المشكلات والمباحث التي تثيرها قضية الحرية الإنسانية ما انفكّت موضع نقاش وجدال حام ومستمر بين عموم الناس، فضلاً عن سائر مدارس واتجاهات الفلاسفة، مما يًجعلها تلج بحقٍ ضمن نطاق طائفة

(*) أستاذ مساعد– رئيس قسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة الخرطوم

من الموضوعات الفلسفية الحية والمعاشة، التي ربما يراد لها أن تظل كذلك ما دام الوجود الإنساني.

لقد أَلِفَ الكثيرون تناول قضية الحرية الإنسانية في سياقٍ يُنظر فيه إلى الإنسان بحسبانه عضواً وفرداً في مجتمع وجماعة، ومن ثم ظل النقاش باستمرار حول حرية الدين، والسياسة، والاقتصاد، والإعلام، والفن وغير ذلك من المسائل التي تعبر عن الحرية الإنسانية في تجلياتها وتبدياتها على مستوى العلاقات البعدية الناشئة في بنية المجتمع الإنساني. بيد أن هناك حقلاً للنظر حول مسألة الحرية الإنسانية يعد الأهم وذلك ما يشار إليه بالحرية الأنطولوجية؛ حرية الفرد الإنساني بوصفه ابتداءً موجوداً في هذا الوجود فحسب.

هذه الحرية الأنطولوجية هي ما يمكن اعتبارها التعبير الأصيل والجذري للإشكال الفلسفي حول قضية الحرية الإنسانية، وهي تؤسِّس لطبيعة النظر والرؤية الفلسفية لسائر الحريات الجزئية والبعدية المعبَّر عنها في سياق المستوى الأول. وفق هذا السياق فإن دراسة الحرية الإنسانية في بعدها الأنطولوجي ينظر إليها في هذا البحث باعتبارها بنية قبلية وأساسية لكافة مناحي النظر للحرية في تجلياتها على مستوى المجتمع والجماعة الإنسانية المعينة.

ولما كان الدارس لمسألة الحرية الإنسانية يلمس تعدُّد الأطروحات والتصورات؛ وهو ما يمكن رده في المقام الأول إلى التباين حول التأسيس الفلسفي لكل مدرسة واتجاه؛ وهو ما يستوجب ابتداءً من كلِ باحثٍ حول هذه المسألة تجلية المنظور الفلسفي والأسس المعرفية التي يستهدي بها.

وفقاً لذلك فإنه من الأوفق الإشارة استهلالاً إلى أن الأطروحة التي أحاول ترسُّم معالمها وبيان أسسها في هذه الدراسة تجيء مستهدية بمرجعية الوحي القرآني، فهي أطروحة تسعى لبيان الأسس الناظمة للحرية الإنسانية؛ وفق رؤية كلية عمادها كون القرآن الكريم يمثل مرجعية ذات إطلاق، ويقدم منهجية ذات خصوصية ومغايرة، في آنٍ واحد، لكل المدارس والتيارات الأخرى.

وفقاً لهذا السياق فقد سعت الدراسة لاعتماد منهج تحليليّ نقديّ، ومحاولة الاستفادة من الأدوات البحثية التي توفّرها المزاوجة بين كل من المنهجية التحليلية والنقدية؛ فعمد الباحث استهلالاً إلى بسط المفاهيم الكلية والتصورات العامة، ومن ثم المضيّ في اتجاه الربط والتعليل والاستنتاج بين مختلف الجزئيات وإعادة تركيبها في رؤية كلية جامعة. وإزاء هذه الرؤية كان لزاماً أن تتضمن الدراسة منحىً نقدياً، ينبثّ في ثناياها، لبعض التصورات الفلسفية المباينة للرؤية القرآنية.

تتضمن هذه الدراسة إلى جانب المفتتح ثلاثة مباحث أساسية؛ يتجه المبحث الأول لتناول ملامح القراءة القرآنية التي تستند إليها الدراسة. ويعنى المبحث الثاني بدراسة الحرية الإنسانية في سياق النظر إلى الإنسان بحسبانه موجوداً

في الوجود. وناقش المبحث الثالث الحريات الإنسانية في تجلياتها في سياق العلاقات الناشئة في بنية المجتمعات الإنسانية. وتخلص الدراسة إلى خاتمة يحمل فيها الباحث الملامح الأساسية للدراسة.

المبحث الأول

منهجية القراءة القرآنية ومفهوم هيمنة النص القرآني

يشهد عالمنا المعاصر اضطراباً في السبل، وتبايناً في التيارات والمدارس الفلسفية، على الرغم من تجذُّر الحوار الفلسفي وتواتر الأطروحات حول العديد من القضايا الوجودية الكبرى في الحياة الإنسانية، كقضايا العدالة والحرية. ولئن أخذنا في الحسبان ما حفل به تاريخ الفكر الإنساني من تراكم معرفي، إلا أن ذلك كله لم يفلح في حلِّ الأزمة التي يعاني منها الإنسان المعاصر؛ الذي ما انفكّ إحساسه بفداحة الاغتراب عن الذات والتمزق الوجداني يترسّخ يوماً بعد يوم.

إن قضية الحرية الإنسانية شأنها شأن طائفة من القضايا الوجودية التي سجلت حضوراً طاغياً في تاريخ الفكر الإنساني وما تزال النفس الإنسانية تنشد قولاً فصلاً حيالها. ولئن احتفلت الإنسانية، عبر مسيرتها، بطائفة من الأطروحات قدمها كثير من الفلاسفة والمصلحون حول قضية الحرية الإنسانية، إلا إن احتدام الجدل حيالها لم يهدأ حتى اليوم؛ وهو ما يحفز المسلم إلى مزيد التأمل في ثنايا القرآن الكريم لتقديم أطروحة فكرية حول قضية الحرية الإنسانية.

إذن، فنحن بين يدي دراسة ترمي في واحد من أهم مناحيها إلى الإسهام في زيادة الوعي بأهمية الأوبة إلى القرآن الكريم وتمثُّله حاضراً واقع الإنسان المعاصر، وشاهداً وفاعلاً في الإجابة عن أسئلته الوجودية، وذلك من منطلق رسوخ إيمان بأن حاجة الإنسانية إليها اليوم أكثر من أي عهد مضى إلى مبادئ أساسية ذات صبغة روحية ومنحى عالمي؛ مثلما هي في أمَسِّ الحاجة إلى خطابٍ فكري جادٍ يعمل على تحرير الإنسان من كل أنواع الرق الروحي والتبعية المادية.

هذه الحاجة الملحة والظاهرة في واقعنا المعاصر هي ما تنهض بالمسلم نحو مزيد تأمل في ثنايا القرآن الكريم للبحث في أصوله ومبادئه لتقديم أطروحة فكرية تنبع من منهل المعرفة القرآنية. وفق هذا السياق تحاول هذه الدراسة أن تطرح قضية الحرية من خلال قراءة متأملة وواعية لنصوص القرآن الكريم؛ قراءة لا تنطلق من منصّة الخصومة أو تتأسّس على أرضية القطيعة بين الرؤية الإسلامية وسائر التراث الديني والإنساني، وبالتالي فهي قراءة لا تتبنى منهجية تقوم على تجذير القطيعة أو اجترار المفاصلة بين الرؤية الإسلامية وغيرها من الأطروحات الإنسانية، فليس ثمة مفارقة ومباينة بالكلية؛ ولعل هذا ما يدعو لأن نجعل مستهل هذه الدراسة تجلية المعالم العامة لتلك المنهجية حيال قراءة

النص القرآني، وهي قراءة كلية نسعى للتأسيس لها لنسير على هداها في تقديم مضامين وأفكار تعبر عن سمو الفكر المستند إلى مرجعية الوحي القرآني.

حول منهجية القراءة القرآنية

الإشارة إلى مرجعية القرآن الكريم تتطلب تقديم رؤية ابتدائية لكيفية الإقبال على النص القرآني ومنهجية استنطاقه، لذا نحاول هنا أن نشير ليس إلى ما يحيط بأطروحتنا حول منهجية القراءة القرآنية كافة، بل القصد هنا أن نشير إلى واحدة من نتائجها المباشرة الماثلة في النظر إلى فاعلية النص القرآني ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، ومن ثم الحذر من السير في منحى تجذير القطيعة بين التعاليم القرآنية وسائر التراث الديني والإنساني.

إن القراءة للنص القرآني -التي نسعى هنا لبيان واحد من أهم مناحيها- تعتمد على رؤية تبصر القرآن الكريم بحسبانه تعبيراً عن لحظة خاتمة لمسيرة تاريخية ممتدة تواتر فيها الوحي الإلهي على البشرية؛ بيد أنها -تلك اللحظة- في الوقت ذاته تمثل إعلاناً إلهياً عن مرحلة وحقبة هي الكمال والتمام لتلك المسيرة، ومن ثم فالأجدر ألا ينظر إلى اللَّحظة المُحمدية بحسبانها لحظة تاريخية معزولة جاءت وليدة القرن السابع الميلادي.

ولهذا ظل المسلمون على عهدهم الباكر يحسون بأنهم الأولى برسالات اللّه السابقة، وعبّر عن وثاقة الصلة تلك أخذ النبي صلى لله عليه وسلم بصوم يوم عاشوراء احتفاءً بذكرى موسى عليه السلام ومقولته: «نحن أحق بموسى منهم»، ولهذا ما يزال المسلمون على تباين أزمانهم واختلاف طوائفهم يرون في الرسالة المحمدية أواصر الولاء لما مضى من رسالات السماء؛ فالقرآن الكريم الشاهد المصدق لسائر وحي السماء الذي ما انفك يتنزل على أمم الأرض «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ»[1].

أورد ابن منظور أن المهيمن هو الشاهد، مشيراً إلى مقولة عمربن الخطاب رضي اللّه عنه: إني داع فهيمنوا، ونقل عن ابن الأثير: أي اشهدوا، والمهيمن كذلك بمعنى الأمين والمُؤتمن[2]، وذكر ابن جرير الطبري قول ابن عباس في تفسير: (مهيمناً عليه): أي شهيداً ومؤتمناً عليه؛ وعزا هذا الرأي إلى كل من مجاهد وقتادة والسدي، فالمهيمن عندهم جميعاً بمعنى الشاهد والمصدق[3].

ومن ثم فإن القرآن الكريم، خاتم وحي السماء، أريد له أن يمتد بوظيفته المعرفية إلى ما سبقه من رسالات ومعارف وحي؛ فيجيء مصدقاً وموثقاً وشاهداً أميناً على ما سبقه من كتب، ومؤتمناً على ما دلت عليه من هدى ونور رباني؛ ولهذا أحسن جمهور الحنفية والمالكية والشافعية بتأييدهم العمل بقاعدة: «شرع ما قبلنا شرع لنا ما لم يخالف شرعنا وذلك فيما ما لم يقره ولم يلغه شرعنا»، ورؤية هؤلاء الفقهاء تستند إلى أن ما سبق من كتب سماوية منزلة فيها هدى ورحمة ونور: «إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ»[4]

١- سورة المائدة: ٤٨.
٢- ابن منظور، جمال الدين محمد بن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد اللّه علي الكبير وآخرين، دار المعارف، القاهرة (بدون رقم طبعة وبدون تاريخ)، ٦/ ٤٧٠٥.
٣- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨، ٢٦٦/٦.
٤- سورة المائدة: ٤٤.

وقوله تعالى: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ»[٥]؛ لذا مضى هؤلاء الفقهاء قائلين بأن كل حكم في تلك الكتب والشرائع لم يصرح بنسخه يجب العمل به، وهذا مبحث أصولي لا مجال للتوسُّع فيه، والمراد هنا تأكيد انشغال الفقهاء بتجليات هذه القاعدة الأصولية وتطبيقاتها في حقل الشعائر والأحكام، بينما يمكن إعمال هذه القاعدة بتوسُّع في غير ذلك المجال.

ليس ثمة شك في أن المسائل الوجودية الكبرى، التي ما تزال تشغل التفكير الإنساني منذ القديم، جاء تناولها على امتداد الرسالات والنبوات متّسقة وفق مبادئ كلية راسخة لم تتغير باختلاف الرسل أو الأمم، كما أن الإجابات التي قدمها رسل اللّه تعالى عن أسئلة الوجود الإنساني الأساسية هي ذلك النور الثابت والهدي الراسخ المتواتر في الآيات القرآنية، وذلك الثبات والرسوخ حول المسائل الوجودية الكبرى خلاف ما نجده حيال الشعائر والعبادات المرسومة التي قد ينشأ فيها التباين كيفاً وكماً تبعاً لشرعة كل رسول، ومن ثم فلا مجال لتحسُّس القطيعة بين الإسلام وسائر تراث الرسالات السابقة، على الرغم مما اعترى ذلك الموروث من انعطاف بهذه الدرجة أو تلك عن هاديات الكتب السماوية، بل الأوفق السعي لتلمُّس قبس النبوات في الفكر الإنساني، وهو ما قد يبدو خافتاً في ضروب العبادات والشعائر؛ بينما نستطيع تلمسه بدرجة أكثر وضوحاً في قضايا التصورات الكلية للوجود الإنسانية كقضيتي العدل والحرية.

هذا يقودنا إلى التذكير بمسألة تتعلق بالوظيفة المعرفية للنص القرآني فيما يتصل بوظيفة الفصل والفرقان فيما شجر من خلاف بين أصحاب الرسالات والكتب السابقة، على تباين نحلهم وطوائفهم، قال اللّه تعالى: «تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»[٦].

هكذا تبدو تلك الوظيفة القرآنية شاملة وقائمة ومستمرة حيال الفصل بين كافة الأطروحات العقدية والقيمية في ثنايا الفكر الإنساني، طالما كنا على يقين بأن كل ما تولد من نتاج فكري إنساني تأثر بهذه الرسالات السماوية بدرجة ما تزيد هنا وتقل هناك.

وما من شك في أننا مهما اجتهدنا لكي نغضّ الطرف عن درجة الأثر الذي أحدثته تلك الرسالات في تشكل الوعي الإنساني، على امتداد سير الإنسانية، فلن ننتهي إلا إلى رؤية ذلك الأثر جلياً على امتداد الفكر الإنساني شرقه وغربه، وليس أدلّ على ذلك من أن المسلمين في العصور المتقدمة ظلوا يدرجون بعض أصحاب الديانات الشرقية القديمة -كالمجوس مثلاً- في منظومة أهل الكتاب[٧]، وإذا نظرنا مثلاً إلى الفكر الغربي وجدنا أثر المسيحية في تشكُّل ذلك الفكر بيّناً واضحاً جلياً بحيث لا يستطيع ملاحظ تجاوزه.

أورد الإمام مسلم في صحيحه مقالة الصحابي الجليل عمرو بن العاص وهو

٥- سورة الأنعام: ٩٠.
٦- سورة النحل: ٦٣ - ٦٤.
٧- آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة ١٩٦٧م، ١/٧٨.

يشير إلى خصال الروم تعليقاً على حديث المستورد القرشي رضي اللّه عنه عن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: «تقوم الساعة والروم أكثر الناس»؛ فيقول عمرو: «لئن قلت ما قلت ذلك إن فيهم لخصالاً أربعاً: إنهم لأحلم الناس عند فتنة، وأسرعهم إفاقة بعد مصيبة، وأوشكهم كرة بعد فرة، وخيرهم لمسكين ويتيم وضعيف، وخامسة حسنة جميلة: وأمنعهم من ظلم الملوك»[٨].

وإذا تمعن المرء هذه الخصال التي يصف بها عمرو هؤلاء القوم ألا يلحظ بجلاء أثر عيسى عليه السلام وتعاليمه؟، بل انظر إلى الفكر الأوروبي في جذوره القديمة ألا تحس في تعاليم سقراط (٤٧٠ ـ ٣٩٩ق.م) مبادئ الوحي دعوةً للتوحيد، وحثاً على الفضيلة، والتزاماً مطلقاً بالحق، وتقديم النفس رخيصة في سبيل ما تراه حقاً؟. وهكذا فوظيفة الحاكمية القرآنية هي وظيفة متعدية لحاكميته على سائر الكتب السماوية السابقة لتتضمن بالضرورة حاكميته لسائر الفكر الإنساني.

حاكمية القرآن وفاعلية الفكر الإسلامي:

هنا يبرز سؤال أساس رئيس حول فاعلية الفكر المستند إلى النص القرآني للقيام بدور الفصل والفرقان؛ تلك الوظيفة القرآنية في شمولها وقيّوميتها واستمراريتها حيال كل ما تولد من نتاج فكري إنساني يتصف بالتطور والتغير دوراً بعد دور.

بيد أن ذلك المنتوج الإنساني، في مناحيه وتجلياته المتعدِّدة، يظل متأثراً بالرسالات والنبوات بدرجة ما تزيد هنا وتقل هناك، فقد أوجدت تلك الرسالات السابقة من الأثر في ترسيخ القيم الإنسانية لدى الأمم والشعوب ما لا يمكن التقليل منه فضلاً عن تجاهله بالكلية.

وللحقيقة فإن الرؤية المتفائلة لمستقبل تطور الفكر الإنساني تشير إلى بزوغ طريق ثالث في إطار ذلك الفكر يبدو فيه كثير من القيم الإنسانية أكثر قرباً من تحقيق وتمثل معالم الرؤية الإسلامية في الحياة؛ وهذه رؤية كان أول من أبانها بجلاء وتبناها بعبارات راسخة المفكر البوسني علي عزت بيغوفيتش (١٩٢٥ ـ ٢٠٠٣م) وهو يشير إلى تقارب التفكير الإنجليزي في كثير من أطروحاته من جهة والتفكير الإسلامي من الجهة الأخرى[٩].

إن فاعلية الفكر الإسلامي لتمثل وظيفة القرآن في القيام بدور الفرقان على صعيد الفكر الإنساني، لا تتأتى من محاصرة النص القرآني، وبهذا المسلك الذي ينزع نحو محاصرة النص القرآني وتجميد حضوره وحيويته في لحظة وإطار تاريخي بعينه، وهو منهج ينتهي شاء الناس أم أبوا إلى تجاهل أهم مميزات ذلك الخطاب القرآني. ذلك أن أهم ما يمتاز به الخطاب القرآني أنَّه، وإن جاء مستصحباً تقويم الأوضاع الخاطئة في بيئة التنزُّل الأولى في عهد النبوة المباركة، إلا أنه لم يجئ ردّ فعل على تلك الأوضاع الاجتماعية والتاريخية، وإنما كان فاتحة لعهد الرشد الإنساني عبر دعوة إلهية راشدة وخالدة في الوقت ذاته،

٨- مسلم بن الحجاج القشيري، الصحيح، كتاب الفتن وأشراط الساعة، الباب العاشر، حديث رقم ٧٤٦١.

٩- علي عزت بيغوفتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة بافاريا للنشر، ميونيخ، الطبعة الأولى ١٩٩٤م، ص٣٨١.

ومن هنا فإنه تجدر قراءة النص القرآني باعتباره خطاب هداية من أجل خير الإنسانية جمعاء.

وفق هذا السياق فإنه يجدر بنا النظر إلى قضية الحرية في إطار عدد من القضايا الإنسانية التي تبرز بجلاء غالب ما تمت الإشارة إليه فيما مضى، حيث وحدة موقف الرسالات والنبوات السابقة حول مسألة الكرامة الإنسانية على امتداد التاريخ الإنساني، وهذا التراكم المعرفي تجاه تلك القيمة الإنسانية هو ما حدا بحدوث تطور ملحوظ في التفكير الإنساني حول مسألة الحرية، وهو تطور يقترب بها من الروح الماثلة في دعوات الرسالات وقيم النبوات.

لكل ما سبق فقد وجب على المسلم أن يتعاطى بصورة أكثر جدية مع منتوج الفكر الإنساني وبخاصة ما هو على صعيد الفكر الفلسفي. فالفلسفة ظلت عبر مباحثها وقضاياها شديدة الصلة بالإنسان وما يعتريه من تساؤلات وحاجات، وما يغمره من تطلعات وآمال، ولأنها ظلت -كما الأديان- أمينة تجاه ارتباطها بالإنسان وصلته بالعالم الذي يعيش فيه؛ فقد تهيأ لها الخلوص إلى أطروحات فكرية ظلت تقترب باستمرار نحو الرؤية القرآنية حول العديد من القضايا الإنسانية كمسألة الحرية الإنسانية والعدالة وغير ذلك، وينطلق هذا الموقف من إيمان عميق بأن الخطاب الديني والفلسفة يلتقيان في نقطة جوهرية تتمثل في عناية كليهما ببيان الطريقة الحكيمة والمثلى للسلوك الإنساني ولتحصيل السعادة. لقد كان نتاج تلك الأطروحات الفلسفية حول الإنسان ومجتمعه، أن غدا كثير من القيم الإنسانية -على الأقل على الصعيد النظري- في عالم اليوم أكثر رسوخاً وثباتاً من أي حقبة مضت، وبالتالي أكثر قرباً من تمثل روح الرسالات السماوية.

المبحث الثاني

الحرية الإنسانية في بعدها الأنطولوجي

إن التصورات والأفكار حول قضية الحرية الإنسانية تكاد تنتهي إلى مستويين؛ المستوى الأول ويمثل المنحى الأعمق وظل منتهى الدرس الفلسفي حيث يتأسّس فيه النظر لقضية الحرية انطلاقاً من الوجود الإنساني؛ وجود الإنسان بوصفه موجوداً ذا كينونة في هذا الوجود، فالبحث هنا معنيّ بحرية الفرد الإنساني بوصفه ابتداءً موجوداً في هذا الوجود.

بينما يجيء المستوى الثاني أكثر ابتداراً لدى الذهن، إذ تطرح فيه قضية الحرية وفق سياقٍ يُنظر فيه إلى الإنسان بحسبانه عضواً وفرداً في مجتمع وجماعة، ويعبر عنه من خلال طائفة من الحريات التي تعبر عن طبيعة العلاقات الناشئة في بنية المجتمعات الإنسانية، ولأنها علاقات نسبية تطورية فإن هذا المستوى يظل يعبر عن الحرية الإنسانية من زاوية نسبيتها وتطورها؛ تماماً كما هو الحال عند الحديث عن الحريات المدنية وما يتصل بها من قضايا.

الحرية الإنسانية ومبدأ الحتمية

كما سبق، فإن الحرية الإنسانية في بعدها الأنطولوجي تعد التعبير الأصيل والجذري للإشكال الفلسفي حول قضية الحرية، وهي تؤسّس لطبيعة النظر والرؤية الفلسفية لسائر الحريات الجزئية والبعدية المعبّر عنها في سياق المستوى الثاني، لذلك فإن دراسة الحرية الإنسانية في بعدها الأنطولوجي ينظر إليها في هذا البحث باعتبارها بنية قبلية وأساسية لكافة مناحي النظر للحرية في تجلياتها على مستوى المجتمع والجماعة الإنسانية المعينة.

لذا يشير البعض إلى أن الحرية، في هذا المستوى، هي حرية الموقف الوجودي المطلق، فالحرية في بعدها الأنطولوجي مطلقة بحيث لا يمكن أن تكون نسبية، لا أجزاء لها ولا درجات، أما في المستوى الثاني فهي حرية الموقف الجمعي النسبي، خلافاً لتلك التي لا يمكن أن تكون إلا نسبية وفق درجات متفاوتة[10]، لذا ينظر إلى الحرية الأنطولوجية كبنية تتأسس عليها حريات المستوى الثاني.

ينهض إشكال الحرية الإنسانية في بعدها الأنطولوجي إزاء قضية ماهية الوجود؛ هل ثمة قوانين ناظمة وحتمية تحكم هذا الوجود؟ وقد مضى عدد من فلاسفة اليونان للإشارة إلى أن الكون يخضع لضرورة حتمية، وأن القانون الطبيعي قانون كلِّيٌّ ثابت أزلِّي لا يناله التغيُّر أو التبدّل، ولما كان عماد هذه الحتمية الوجودية ماثل في قانون العلية؛ الذي ينظر لكل أحداث الوجود من زاوية أن لكل حدث علة أحدثته، وهو بدوره معلول لها، فواقع الوجود محض تسلسل عِلِّيٌّ؛ واتساقاً مع هذا الإيمان فإن الرواقيين أنكروا الحرية الإنسانية[11].

ومن ثم فقد كان من الطبيعي أن يشهد مجتمع العلماء في الحقبة الأوروبية الحديثة؛ سيادة مبدأ الحتمية الكونية وغلبة التفسير الميكانيكي الشامل للوجود وظواهره؛ وجاء أصدق تعبير لذلك التصور الميكانيكي للوجود متمثلاً في نظرية نيوتن (١٦٤٣ ـ ١٧٢٧م)، ولم يكن إزاء هيمنة مبدأ الحتمية على الفكر الإنساني وجعله مبدأ التفكير في الطبيعة والوجود، أن يسلب الإنسان حريته أو على أقل تقدير أن ينظر إليها بارتياب، فالحتمية والحرية على طرفي نقيض لا يجتمعان، ولما كانت الحتمية قد هيمنت على سائر ضروب العلم الحديث فقد كان من البدهي أن تغدو الحرية الإنسانية محض وهم.

الحرية الإنسانية ومسألة الألوهية

قبل أن نجيء على بيان الانقلاب الذي شهده العلم المعاصر على مبدأ الحتمية يجدر بنا أن نشير إلى أن مدخل التصور القرآني لقضية الحرية الإنسانية في بعدها الأنطولوجي يجئ من خلال ترسيخ مفهوم الخلق الإلهي في المقام الأول؛ وليس عبر قضية القانون والانتظام الكوني، مثلما كان هو الحال في التفكير الغربي الذي تأسس فيه النظر للحرية الإنسانية من خلال البحث حول الكوزموس Cosmos[12].

١٠- يمنى طريف الخولي، الحرية الإنسانية والعلم، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، ٥٧.

١١- فرديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، ٥٢١/١.

١٢- يراد به الكون المنتظم وفق نظام وقوانين معينة وهو نقيض Chaos أي الفوضى والعماء والعشواء.

مما لا شك فيه أن القرآن الكريم تتواتر فيه الآيات الدالة على أن الكون بكل ما فيه من طبيعة وحياة وبشر يظل خاضعاً لنظام معين ومحدد وتحكمه سنن إلهية، وأن نفي العبثية عن الوجود والحياة هو ما شهد به احتشاد العديد من النصوص القرآنية «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعبينَ. لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخذَ لَهْوًا لاتَّخَذْنَاهُ منْ لَدُنَّا إنْ كُنَّا فَاعلينَ»[١٣]، «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَات وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعبينَ. مَا خَلَقْنَاهُمَا إلَّا بالْحَقِّ وَلَكنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ»[١٤]، وقال في حق الإنسان نافياً أي منزع عبثي تجاه كينونة الوجود الإنساني: «أَفَحَسبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»[١٥]، وفي كلا الموقفين مدار التأمل والتدبر؛ سواء وجود السموات والأرض أم وجود الإنسان، فإن فعل الخلق ذاته هو يتجلى بوضوح، ولذا كانت قضية الخلق الإلهي تظل هي البنية التي تأسست عليها مسألة الحرية الإنسانية.

وهكذا تطرح قضية الخلق الإلهي والحرية الإنسانية كقضيتين متلازمتين في التصور القرآني، إذ إن فكرة سلب الإنسان الحرية تنطوي في داخلها ضرورة فكرة نفي الإلوهية، كما أن إثبات الإلوهية يستلزم بالضرورة وجود الإنسان الحر؛ ذلك أن قضية الخلق كما يشير بعض المفكرين المسلمين هي في الحقيقة قضية الحرية الإنسانية، فإذا قبلنا فكرة أن الإنسان لا حرية له، وأن جميع أفعاله محددة سابقاً، ففي هذه الحالة لا تكون الإلوهية ضرورية لتفسير الكون وفهمه. ولكن إذا سلمنا بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، فإننا نعترف بوجود اللّه إما ضمناً أو صراحةً، فاللّه وحده هو القادر على أن يخلق مخلوقاً حراً، فالحرية لا يمكن أن توجد إلا بفعل الخلق[١٦]. ويشار هنا إلى مقالة كارل ياسبرز: «عندما يكون الإنسان واعياً بحريته وعياً حقيقياً، فإنه في الوقت نفسه يصبح مقتنعاً بوجود اللّه، فاللّه والحرية ولا ينفصلان... فإذا كان الوعي بالحرية ينطوي على وعي باللّه، فيتبع ذلك أنه يوجد علاقة بين إنكار الحرية وإنكار اللّه»[١٧].

ولئن طرحت وثاقة الصلة بين قضيتي الخلق الإلهي والحرية الإنسانية، فإن أهل الاعتزال يتناولون القضية من منظور مقارب عندما يجعلون صلة اللزوم أكثر رسوخاً بين مفهوم العدل الإلهي ومفهوم حرية الإنسان، فحرية الإرادة الإنسانية متفرعة عن تصورهم للعدل الإلهي، إذ كيف يكلف الإنسان ويُسأل ويحاسب إن كان مجبراً؟ إن ذلك يتنافى مع عدل اللَّه جل شأنه.

«ويعد تقرير حرية الإرادة الإنسانية من أهم ما عرف عن المعتزلة، وليس بين فرق المسلمين من أقرّ هذه الحرية على نحو من الصراحة والوضوح كما فعل المعتزلة»[١٨]، وهكذا اتخذ علماء الاعتزال من العدل أصلاً ثانياً من أصولهم الخمسة، وإلى هذا الأصل ينسبون فيطلق عليهم أهل العدل؛ فإن مفهوم حرية الإرادة الإنسانية يجيء كواحد من المفاهيم المؤسسة لأصل العدل عندهم، وننقل عن القاضي عبد الجبار المعتزلي (٣٥٩ ـ ٤١٥هـ/ ٩٦٩ ـ ١٠٢٥م) قوله: «اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة عن جهتهم، وأن اللّه عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها

١٣- سورة الأنبياء: ١٦ - ١٧.
١٤- سورة الدخان: ٣٨ - ٣٩.
١٥- سورة المؤمنون: ١١٥.
١٦- علي عزت بيغوفتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ٨٣.
١٧- نقلا عن علي عزت ص ٨٣ :Karl Jaspers Introduction to Philosophy. Serbocroation trans. (Beograd: Prveta، ١٩٦٧) p.١٥٨
١٨- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام . دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، دار النهضة العربية، بيروت، (بدون تاريخ)، ١٤٩/١.

ولا محدث لها سواهم، وأن من قال بأن اللّه سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه»[١٩].

الحرية الإنسانية ومبدأ الحتمية

ساد التصور الحتمي أروقة العلم الحديث ردحاً من الزمان، وتبارت سائر العلوم التطبيقية والإنسانية لتأكيد الصورة القاطعة لكون حوّلته النظرة الحتمية القاطعة لمجرد آلة ميكانيكية هائلة خاضعة لحتمية صارمة، ولهذا لم تعد مسألة حرية الإنسان ملائمة لهذا السياق الحتمي للوجود، فلا غرو أن نشأ تصوّر التناقض بين العلم الحديث وحتميته والإنسان وحريته.

بيد أن ثورة العلم المعاصر، من خلال التقدم الذي أحرز في دراسة ظواهر الحرارة واعتمادها تنبؤات احتمالية موضوعية ليست راجعة إلى الذات المدركة، ثم جاء التقدم المذهل ماثلاً فيما انتهى إليه ماكس بلانك (١٨٥٨ ـ ١٩٤٧م) في حقل ميكانيكا الكوانتم Quantum مظهراً عجز التصور الحتمي الميكانيكي عن استيعاب وتفسير العديد من الظواهر، وكذلك جاءت النظرية النسبية عند ألبرت آينشتاين (١٨٧٩ ـ ١٩٥٥م) لينهار المفهوم المطلق للزمان والمكان، ويلج الزمان كبعد رابع للمادة، ثم صياغة مبدأ اللاتعيّن بواسطة كارل فيرنر هايزنبرغ (١٩٠١ ـ ١٩٧٦م) لتغدو القوانين والمقولات العلمية كافة، مهما كانت درجة موضوعيتها وفاعليتها، احتمالية وقابلة للتعديل، وهذا وحده ما يجعل مسار العلم مفتوحاً دائماً للتقدم إلى الأمام.

إذن أصبح العلم المعاصر يتحدث اللاحتمية Indeterminism وترسخت فكرة الاحتمال الموضوعي معلنةً انهيار مقولة الحتمية القاطعة والكون الحتمي، وتغدو الطبيعة الإحصائية اللاحتمية هي نسق العلم المعاصر، فلم يعد ينظر لمبدأ الحتمية وتصوره الحتمي الميكانيكي للكون إلا من الناحية التاريخية بحسبانه محض فرض وضعه العقل البشري لفهم العالم.

بيد أن اللاحتمية لا تعني بحال من الأحوال أن الوجود تحكمه الفوضى ويلفه العماء؛ «فالعالم اللاحتمي كوزموس منتظم، بل وذو ثوابت عتيدة تذوي بجوارها الحتمية الساذجة، لا حتمية تعني حدوداً معينة للاحتمال ومجالاً محدداً جداً للإمكانات، بعبارة أخرى ثمة أوضاع معينة وليست محتمة، وهذه الأوضاع المعينة هي التي تُمارس الحرية الإنسانية من خلالها، عن طريق البدائل والسبل المطروحة للسلوك، فليست ثمة حتمية لا فرار منها»[٢٠].

إذن فقد رأينا كيف كرّس العلم الحديث -في سياق تمسكه بالحتمية الصارمة- لموقف الإنكار للحرية الأنطولوجية ليس على مستوى العلوم التطبيقية، بل على مستوى العلوم الإنسانية كالاجتماع وعلم النفس والتاريخ، فغدا العلم الحديث بحتميته نقيضاً للحرية الإنسانية في بعدها الأنطولوجي، وأضحى الإنسان في العالم الحتمي لا يعدو أن يكون مجرد أداة في تلك الآلة الميكانيكية الحتمية، بيد أن انهيار مبدأ الحتمية وسيادة اللاحتمية في العلم المعاصر جاء بمثابة إعادة اعتراف بالحرية الأنطولوجية،

١٩- القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ٦/٤٢.

٢٠- يمنى طريف الخولي، الحرية الإنسانية والعلم، مرجع سابق، ٢١٤.

بل جعلها عنصرا لازماً لفهم أفضل لكثير من القضايا الإنسانية، وأضحي الإنسان الذي هو موضوع العلوم الإنسانية هو إنسان مالك لحريته ولاختياره.

المبحث الثالث

الحريات الإنسانية

كما سبق، فإن إثبات الحرية الإنسانية في بعدها الأنطولوجي يؤسس لطبيعة النظر والرؤية الفلسفية لسائر الحريات الجزئية والبعدية المعبر عنها في سياق العلاقات الناشئة بين الأفراد في مجتمع ما أو جماعة بعينها، ولهذا فإن المبحث يتناول مناحي النظر للحرية الإنسانية في تجلياتها على مستوى المجتمع والجماعة الإنسانية المعينة، وواضح أننا أمام طائفة من الحريات التي تتفاوت ماهيةً وأهمية وأثراً.

ولا بد من الإشارة إلى تداخل الأطروحة حول مسألة الحريات بحيث لا يمكن اعتبار ما يطرح حولها مجرد تصورات فلسفية تنتمي إلى هذا المبحث أو ذاك من مباحث الفلسفة فحسب، فليس الجدل حول قضية الحرية هو محض جدل في فلسفة السياسة؛ بل إن الجدال الفلسفي في هذه الأخيرة ما هو إلا صدى لمباحث ممتدة على أصعدة متعددة مباحث فلسفية متعددة كالأخلاق والاجتماع والدين.

ولقد قامت عبر أزمان الفلسفة بين سائر هذه المستويات أطروحات فكرية تداخلت فيها حدود ما هو أخلاقي وديني واجتماعي سياسي، حيث نلحظ هنا أن الأبعاد الدينية والأخلاقية والسياسية حيال قضية الحرية بجوانبها المختلفة تكون أكثر تداخلاً واختلاطاً، ولهذا السبب نجد أن فك خيوط الاشتباك عند تناولها تبدو جد عسيرة.

كذلك يضاف إلى تلك الصعوبات العامة التي تواجه الباحث في إطار الفكر الإسلامي خصوصية تبدو ماثلة بجلاء في حقل الفكر الإسلامي وهي أن التناول الفلسفي لقضية الحرية يبرز بصورة أكثر تعقيداً مما هو متصل بالفكر الإنساني في عمومه، وذلك من واقع أن عملية التمازج بين ما هو ديني من جهة وأخلاقي من جهة أخرى تبدو أكثر حضوراً على الصعيد الإسلامي؛ أضف إلى ذلك أن الموروث الفكري حول أصول التفكير الإخلاقي والسياسي لدى المسلمين جاءت ردَّ فعل مباشراً لمواقف عملية في خضم الصراع حول قضية السلطة والإمامة، فقضية الجبر والاختيار والقدر ومسألة خلق أفعال العباد ومسائل الإيمان وغير ذلك من القضايا التي شغل الجدل حولها مساحة واسعة في التفكير الإسلامي نجد أن كل هذه القضايا وغيرها -رغم وقوعها في صلب حقائق السلوك الديني ومحور أصول الأخلاق- جاءت لاحقة في أذيال الصراع حول مسألة الإمامة، ولم تجيء المواقف السياسية كنتاج لابتداء نظر وإعمال فكر حيال مسألة الجبر والاختيار.

ولعل واقع الذيلية بالنسبة للتفكير حول مسائل القيم هذا هو ما أدى إلى

جدب الميراث الفكري للمسلمين في مجال أصول الفكر الأخلاقي، فحين يكون الفكر كواحد من متعلقات الفعل السياسي؛ كما هو الحال في التاريخ الإسلامي، فإن المساحة المتاحة في التفكير والتعبير عن الأفكار والانتقال في المواقف تبدو جد محدودة. ولقد حاول كثير من المشتغلين بدراسة الفلسفة الإسلامية تبرير مسألة جدب الميراث الفكري للمسلمين في مجال أصول الفكر الأخلاقي كعبد الرحمن بدوي (١٩١٧ ـ ٢٠٠٢م)، واتجه آخرون إلى التقليل منها كظاهرة فكرية مثلما نجده عند توفيق الطويل؛ وطائفة أخرى أنكرت وجودها بالقدر الذي يتم التعبير عنه كأحمد محمود صبحي، بيد أننا عند النظر في تاريخ المسلمين نجد أن طائفة من حقب التاريخ الإسلامي، وكذا واقع المسلمين لعهود خلت تبدو قاصرة عن تمثل تلك القيم الإنسانية في آفاقها التي جاءت في ثنايا النص القرآني معلية للذات الإنسانية، متسامية بكرامتها وشرفها عند اللّه عز وجل، وكما أسلفنا فإن ذلك القصور قد بدأ على مستوى الواقع العملي ليمتد من بعد وبذات المستوى صعيد ليشمل المنتوج النظري.

من أجل ذلك فإن الأوفق بنا في سبيل تقديم أطروحة حول التأسيس الفلسفي لمفهوم الحرية أن نجعل ذلك التأسيس يقوم على محاولة النظر في ثنايا النص القرآني وما أرسته آيات القرآن الكريم من مبادئ إنسانية سامية، وإن تقاصرت دونها عهود المسلمين من بعد عهد النبوة الباكرة.

معالم التأسيس الفلسفي للقيم الإنسانية:

إن الرؤية الكلية التي يعمد إليها الباحث عمادها الإيمان بأن القرآن الكريم ذو طبيعة ورسالة قيمية تنشد رقيّ الإنسان وسموّه أخلاقيا واجتماعياً، وذلك من منطلق أن غاية الرسالة المحمدية هي تمام الخلق الإنساني، وذلك مصداق قوله عليه الصلاة والسلام: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». وتتأسس سائر قضايا القيم الإنسانية وقضية الحرية على وجه أخص في سياق الرؤية القرآنية على ثلاثة معالم أساسية هي:

- تلازم الدين والقيم
- الكرامة الإنسانية
- منظومة القيم المتلازمة

تلازم الدين والقيم:

الحديث النبوي الذي أورده الإمام مالك في الموطأ مرفوعاً إلى النبي صلي اللّه عليه وسلم: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[٢١] يعضد الفكرة المحورية التي تشير إلى المعلم الأول من معالم منظومة القيم الإنسانية في سياق الرؤية القرآنية ماثلاً في تساند الدين والقيم، فالرسالة الخاتمة مقصدها تمام الخلق الإنساني فهي رسالة أخلاقية في المقام الأول، وهو السياق ذاته الذي أبان عنه بوضوح المفكر الإسلامي علي عزت في تأكيده تلازم الدين والقيم[٢٢]. فلا يمكن بناء القيم إلا على الدين، مع التباين في طبيعة كلٍّ منهما، ولكن القيم كمبدأ لا

٢١- الإمام مالك بن أنس، الموطأ، حديث رقم ١٦٣٤.
٢٢- علي عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مصدر سابق، ص١٩٣.

يمكن وجودها بغير دين، فكأنما هي في كنهها الأصيل دين تحول إلى قواعد للسلوك.

وفي تاريخ التفكير الأخلاقي لدى الإنسان نجد أن الأخلاق ولدت مع المحرمات؛ وهذه ذات طبيعة دينية في الأصل، وهكذا كانت ثمانٍ من الوصايا العشر في التوراة محرمات. يبدو الدين كنوع من المعرفة ذات طبيعة وماهية خاصة، بينما القيم هي الحياة التي يحياها الإنسان وفقاً لهذه المعرفة، وهنا تبدو المفارقة بين المعرفة والممارسة؛ لذا فمن الممكن أن نرى من يبدو عليه سيماء التدين الظاهر ولكنه حقيقة لا يتوفر على قدر سام من الأخلاق، وربما رأينا في واقع الحياة عكس تلك الصورة، لكن ما لا يمكن تصوره هو وجود منظومة قيمية متولدة من الإلحاد، والسبب هو أن قيم (اللادين) ترجع في مصدرها إلى الدين، فالقيم كمبدأ لا توجد بلا دين.

ليس هذا التلازم بين الدين والقيم هو الذي يعطي التصور الإسلامي لقضايا القيم تفرّده فحسب، بل ثمة ما هو ماثل في جوهر هذا الدين؛ أعني هنا نقاء التصور العقدي وخلوه من التعقيد والغموض. فالحقيقة الكبرى التي تجليها آيات القرآن الكريم تجاه الوجود والكون والحياة هي حقيقة التوحيد الخالص، فالله هو الموجود الحق الذي تستمد سائر الموجودات وجودها منه، فلا موجود على الحقيقة سواه، والله هو الخالق المتفرد بالخلق والإنشاء والتقدير، المتصرف في مقادير السماوات والأرض بسطاً وقبضاً.

هذه الرؤية التي جسدها الدين الخالص تضادّ تراثاً عريضاً من التفكير حول طبيعة الألوهية، قدمته الحضارة اليونانية، يتمحور بصورة جوهرية حول الطبيعة التشبيهية التي تعامل معها اليونان مع مسألة الألوهية، وذلك من خلال عملية خلع الصفات البشرية على آلهة متعددة، ومن ثم تم إيجاد عالم من الآلهة يسيرون بسيرة البشر؛ قتلاً وسرقةً وغير ذلك من النقائص، وتدور بينهم المكائد والخصومات. ولعل ترسخ مفهوم التشبيه لآلهة متعددة هو ما انتهى إلى غلبة مفاهيم الصراع والجدل في مرحلة باكرة بالنسبة للفكر اليوناني، وألقى هذا النمط من التفكير آثاراً بدت واضحة على مستوى فلسفة القيم في التفكير الأوروبي في حقبه المختلفة، ومن ثم أضحت حالة المثال هي الاتساق أو الاتزان والتعادل أو الخلو من التنازع، ولهذا وجدنا أن أطروحة الحرية في مسار عريض من مسارات التفكير الأوروبي تأسست حول تلازم فكرتيّ القوة والقانون، على خلفية أن الحرية هي القوة في اتخاذ التدابير اللازمة لإسعاد المرء ذاته، وعند مونتيسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥م) تعني الحرية الخضوع للقانون الكامل، ونحو ذلك نجد التعريف الشهير لروسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م) بأن الحرية هي الإطاعة للقانون[٢٣]؛ ولعل تأثر العقل الغربي بقضية التنازع والتعاند تلك تبدو حاضرة هنا من خلال السعي لخلق منطقة اتزان بين حرية الفرد لأن يفعل ما يريد، والقانون الذي يخلق الرفاه الاجتماعي.

وهنا نلحظ أنه يغيب عن الفلسفة اليونانية في بواكيرها أي نزوع أو تطلع

٢٣- راندال، جون هرمان، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٦٥م، ١/٥١٠.

صوفي نحو المطلق اللامتناهي في الجلال والكمال والجمال، فذلك لم يكن بالمتصور في عالم من الآلهة المتشاكسة، بينما نجد ذلك التطلع حاضراً بكثافة في تصور كثير من الأطروحات الشرقية، مثلما هو طاغ بحضوره في التصور الإسلامي «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبَادِي. وَادْخُلِي جَنَّتِي»[٢٤].

الكرامة الإنسانية:

المعلم الثاني الذي تتأسس علية الرؤية القرآنية حيال قضايا القيم الإنسانية ماثل في التصور الإسلامي لمسألة الكرامة الإنسانية، ونستخدم هنا كلمة (تصور) لأننا إزاء عدة مفاهيم تندرج تحت مسمى الكرامة الإنسانية، كمفهوم وحدة المصدر،ومفهوم الهداية الوجودية العامة، ومفهوم الفطرة على المستوى الإنساني، ومفهوم التكوين الثنائي للإنسان، ومفهوم تسخير الطبيعة، ومفهوم نفي العبثية عن وجوده، وغير ذلك من المفهومات التي تنتهي عند النداء الإلهي «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً»[٢٥]، وهي جميعها تمثل مفهومات تأسيسية تبدو الرؤية الإسلامية مائزة ومفارقة لسائر الأطروحات الدينية والفلسفية.

وتتكامل هذه المفهومات لتنتهي بنا إلى تصور كلي نسميه مسألة الكرامة الإنسانية؛ بيد أن ما نحتاجه هنا هو محاولة بيان أثر ذلك التصور على الرؤية الإسلامية تجاه قضية القيم عامة وتجاه مسألة الحرية بتبدياتها على الأصعدة كافة، كما نرجو أن نشير إلى مدى التباين الذي أحدثته تلك المفهومات على رؤيتنا ذات المرجعية القرآنية عن سائر ما عداها من أطروحات، ومناط هذا التبيين هذا هو تماماً الحقل الذي يمكن لدارس الفلسفة أن يلحظ فيه تفرد الأطروحة القرآنية وتماسكها.

بدءاً لعل المتأمل في إشارات القرآن الكريم لبدء الخليقة يهتدي إلى التركيز على مسألة ردِّ الناس إلى أصل واحد نشأوا عنه، والتذكير بمصدر واحد صدرت عنه، فثمة نفس واحدة هي ذلك الأصل والمصدر لسائر الجنسً البشري. هذه الحقيقة يراد بتأكيدها أن تكون قاعدة جذرية لإيجاد أوضاع اجتماعية فاضلة وإرساء منظومة قيم رفيعة. ونلحظ بدءاً أن تأكيد القرآن لوحدة الأصل والمصدر لسائر الجنس البشري تتضمن الإشارة إلى أن القيم القرآنية تتأسس على قيم الإخاء والمساواة الإنسانية.

من ثم تبرز أهمية الإنسان المطلق في التفكير الإسلامي بمجرد انتمائه لهذا الجنس، ومن ثم كانت أصداء النداء بـ«يَا أَيُّهَا النَّاسُ» تتردد في ثنايا خطاب القرآن الكريم، فكل فرد إنسان هو ذو حضور في منظور القيم الإسلامية؛ وهذا ما نجده غائباً لدى التفكير الأوروبي في جذوره القديمة، فديمقراطية إسبارطة وأثينا كانت تقوم على فكرة المواطنة، وهي الفكرة التي توجد قيود ومعايير معينة حتى ينالها المرء، وبعض تلك المعايير مما لا حول للمرء فيها.

٢٤- سورة الفجر: ٢٧ – ٣٠.
٢٥- سورة الإسراء: ٧٠.

ففي أثينا كان على الفرد الذي يمكنه أن يصبح مواطناً أن يكون ذكراً، ولد حراً من أبوين أثينيين، ومن ثم استبعدت ابتداءً ثلاث فئات من التمتع بكامل الحقوق هي النساء والأجانب والعبيد، ولقد كان هؤلاء الآخرون هم أسوأ الفئات الثلاث، فلم يحرموا من الحقوق فقط بل من صفة الكينونة الإنسانية، ونتفهم قوة مثل هذه الفكرة عندما نجد أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ق.م) يكرس للرق الصفحات الأولى من كتاب (السياسة) ليفند وجهة النظر التي ترى أن الرق ليس قدراً طبيعياً، كما كان يعتقد هو.

بخلاف ما يظن الكثيرون فإن الديمقراطية اليونانية تقوم على فكرة المساواة في الحقوق بالنسبة لفئة الرجال الأحرار أكثر من استنادها على فكرة الحرية، وهكذا أضحت ديمقراطية أثينا القائمة على مبدأ المواطنة وليس الفرد المجرد في موضع أبعد من أن تكون ديمقراطية للجميع، بل هي أوليغاركية أو حكم القلة وهي لا تسمح لنخبة صغيرة من التمتع بالحرية إلا لأنها تقوم على القمع اللامحدود لعدد أكبر بكثير من البشر[٢٦].

إن مبدأ الاستبعاد من الحقوق، بناءً على عدم استيفاء معايير بعينها كالمواطنة مثلاً، يعد من المبادئ التي تغلغلت في الذهنية الغربية وتبدت في سياق تصورات مختلفة بيد أن الجامع بينها هو ظلال المنزع الاستعلائي في التفكير الغربي، ونشير هنا إلى جون ستيوارت مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣م) في مؤلفه (عن الحرية On Liberty) عندما يتحدث عن مبدأ تمتع الأفراد بكامل الحرية والاستقلال على أنفسهم فيشير إلى أن هذا المبدأ يستثني منه فئة من الناس يدرج فيهم الأطفال والقاصرين ومنسوبي الأمم المتأخرة في مضمار الحضارة والشعوب المتخلفة، وما لم تبلغ دولة أو أمة مستوىً معيناً من الرشد فليس لها غير الإذعان والطاعة لسيدها كيفما يكن ذلك السيد[٢٧].

لعل ما سبق يسوقني إلى القول وأرجو ألا أكون مجحفاً بأن فكرة الإخاء الإنساني تظل غائبة أو فلنقل ضعيفة الحضور في جذور التفكير الأوروبي؛ ويبدو أن رفض العقل الغربي لتقبل المسيحية ورفضه إياها طيلة ما يزيد عن ثلاثة قرون، لم يكن بمبعدة في مسبباته من هذا الجانب، حيث لم يتم قبول الدين الجديد في خاتمة المطاف عبر إعلان ميلانو إلا وفق تبدلات سياسية في الدرجة الأولى، وليست قيمية.

كذلك فإن الذات الإنسانية أو تلك النفس لا يتم النظر إليها في سياق الرؤية القرآنية وتناولها إلا وفق بعديها المادي والروحي، فليس الإنسان هو مجرد أخلاط لعناصر مادية آلية التفاعل، كما يتصور البعض؛ بل الإنسان ذو طبيعة مزدوجة وتركيبة ثنائية، فيه إلى جانب مكونه المادي ذلك المكون الروحي، لذا يتوفر النص القرآني على مفردات تشير إلى فاعلية وأهمية الأبعاد الروحية كالروح والقلب والنفس. وهذه الطبيعة ثنائية التكوين هي ما تجعل الرؤية الإسلامية حاضرة في مختلف الأبعاد المحيطة بالإنسان بيولوجياً واجتماعياً وروحياً، «فالحياة الإنسانية تكتمل فقط عندما تشتمل على كل الرغبات الحسية

٢٦- كريستيان دولا كامباني، الفلسفة السياسية اليوم، ترجمة نبيل سعد، عين للدراسات، القاهرة ٢٠٠٣م، ١١٥ .

27. Mill, John Stuart :On Liberty, London, J. M. D& Son LTD, 1960 , P 73.

والأشواق الروحية للكائن البشري»[٢٨].

عندما ينفي الخطاب القرآني أي منزع عبثي تجاه كينونة الوجود الإنساني «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»[٢٩] فإنه يشير إلى غاية عبادة الله عز وجل وفق وظيفة الخلافة عنه، وهذا ما يعطي للوجود الإنساني القيمة الكبرى، ووظيفته الوظيفة الأسمى، لذا اتصل ذلك بأن جعل الكون في انتظام قوانينه ونواميسه ليتوافق انقياداً وتسخيراً لخدمة تلك الغاية وتلبية لمطلوبات تلك الوظيفة. وهكذا أرادت مشيئة الله تعالى أن تسلم لهذا الإنسان زمام هذه الأرض وتكل إليه إبراز مشيئة الخالق في الإبداع والتكوين وتسخير ذلك للمهمة التي أوكلت إليه.

إن نفي العبثية عن الوجود الإنساني يقود بالضرورة إلى جعل سائر منظومة القيم الإنسانية وفق المنظور القرآني خادمة لغاية ذلك الوجود وليست خصماً عليه، ومن هنا ترافق ذلك مع التركيز الإسلامي على الطبيعة الإنسانية ذات التكوين الثنائي والحاجات الحسية والأشواق الروحية، وهو ما يوفر إطاراً عاماً تتحدد في سياقه القيم؛ بحيث لا يحدث التفلت مثلما نجده في عالمنا المعاصر.

لعل الإشارة القرآنية إلى استواء خلق الإنسان في أحسن تقويم «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»[٣٠] وهو استواء يتضمن التكوين البدني والجسمي من جهة، وفي الوقت ذاته يشتمل اعتدال واتزان المكون الروحي والوجداني من الجهة الأخرى[٣١]، وهذا المعنى اللطيف الدقيق هو ما أشار إليه صاحب (في ظلال القرآن) وانصرف عن ذلك المعنى أكثر أهل التفسير الذين قصروا الدلالة على كمال التكوين العضوي للإنسان في دقته وإحكامه؛ فالزمخشري مثلاً يقول: «في أحسن تعديل لشكله وصورته وتسوية لأعضائه»، ونحو ذلك نجده عند ابن كثير عندما يقول: «في أحسن تعديل لشكله وصورته وتسوية لأعضائه»[٣٢]، والمعنى الجامع الذي أكده سيد قطب هو المعنى المعبر عن عظمة خلق الإنسان؛ بل إن دلالة استواء الإنسان ابتداءً على مستوى الروح والوجدان تبرز كركيزة مهمة في مجال نظرية القيم والاجتماع.

يتصل بما سبق إعلاء القرآن الكريم للحقيقة التي تجعل الإيمان بالله فطرة إنسانية وطبيعة مركوزة في الذات الإنسانية، فالتوحيد الفطري حالة وهيئة خلق عليها الإنسان ابتداءً، وهذا التوحيد الفطري لا يختص به الإنسان عن سائر الموجودات، بل الكون كله على التوحيد الفطري الغريزي، ومن لطيف لغة القرآن أن الإشارة إلى خضوع عالم المادة وانتظامها وفق هذه الفطرة الربانية تجيء الإشارة إليها عبر مفردات القنوت والإسلام والسجود والتسبيح، وكل ذلك يؤسس لمفهوم ينفي أي إمكان لتصور الصراع بين الإنسان والطبيعة من حوله.

يكتسب مفهوم الفطرة أهمية خاصة في الدراسات الأخلاقية والسياسية؛ إذ إنه ما من نظرية برزت في مجال فلسفة الأخلاق أو السياسة إلا وانطلقت من مرتكز معرفي حول طبيعة النفس الإنسانية. فأفلاطون (٤٢٧ـ ٣٢٧ق.م) يشيد

٢٨- بيغوفيتش، على عزت: الإسلام بين الشرق والغرب، مصدر سابق، ص ٢٨.

٢٩- سورة المؤمنون: ١١٥.

٣٠- سورة التين: ٤.

٣١- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، الطبعة الثانية عشرة ١٩٨٦م، ٣٩٣٣/٦.

٣٢- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ٢٠٠٣، ٧٦٤/٤، وأيضاً عماد الدين أبو الفداء ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩م، ٢٣٥/٥.

أطروحته السياسية والأخلاقية بناءً على موقفه من طبيعة النفس الإنسانية، ومن بعده نجد أن الأخلاق المسيحية تأسست بصورة جذرية حول مفهوم الخطيئة الموروثة، ومن ثم فليس ثمة نظرية في مجال الأخلاق لم تتأسس على رؤية مسبقة حيال الفطرة الإنسانية.

يتباين مفهوم الفطرة الإسلامي مع سائر مدارس وتيارات التفكير الديني والفلسفي مما سيكون له أثر بارز في تمايز الأطروحات، فالتراث الإسلامي لم يشهد بروز أي تصور فكري متشائم بدرجة ما تجاه الفطرة الإنسانية، ولعل نقاء التصور القرآني هو الذي حجب مثل هذه التصورات المتشائمة عن الظهور في إطار دائرة التفكير الإسلامي، بينما قام التراث الوثني القديم بالدور المضاد لذلك في الفكر الغربي ودعم ذلك موقف المسيحية حيال مسألة الخطيئة.

منظومة القيم المتلازمة:

كثيراً ما يساق الجدل الفلسفي حول الحرية وموقعها في تراتيب القيم الإنسانية، فعلى الرغم من وعينا بأنها -أي الحرية- تظل خيراً ولسنا مستعدين للاستغناء عنه دون شروط، إلا أن السؤال يجيء أحياناً: هل تمثل قيمة الحرية في جميع الأحوال الخير الأعلى؟ أم أنه قد يسبقها بعض حين أخيار أخر؟ وحيناً يتجه النقاش بصورة مباشرة إلى المفاضلة بين قيمة الحرية من جهة، والعدل من الجهة الأخرى.

ولقد أوشك النزاع بين العدل الحرية أن ينتهي عند فريق من ذوي النزعة الليبرالية الكلاسيكية إلى الانتصار للحرية؛ قائلين بالتمسك بها أولوية مطلقة على الأصعدة السياسية والاقتصادية كافة. وهناك فريق آخر يعتبر أن الحرية لا معنى حقيقياً لها في غياب العدالة، وفي أطروحة جون رولز (١٩٢١ ـ ٢٠٠٢م)، مثلاً، يتعيّن على الديمقراطيات الحديثة الاهتمام ليس بحماية الحريات فحسب وإنما العناية كذلك بالتقليل من الفروق الاجتماعية الصارخة.

هذا النقاش المحتدم حاول الكثيرون في سياق الفكر الإسلامي الولوج إلى ساحته، كما فعل المفكر جمال البنا في مؤلفه عن العدل منتهياً إلى تقديم قيمة العدل. وليس هدف الباحث هنا تقديم هذا المنحى التراتبي على ذاك، ولكني أود القول إن النزوع نحو بناء سلم متدرج للقيم الإنسانية لا يتسق تمام الاتساق مع الرؤية القرآنية التي تأسست حول عقيدة التوحيد، بحيث ينتفي رد صفات الألوهية إلى آلهة متعددة؛ فليس ثمة إلا الحق المطلق، العدل المطلق، وليس ذلك إلا هو الواحد الأحد، ومن هذه الرؤية التوحيدية فإن الإسلام يطرح القيم الإنسانية كمنظومة متلازمة، فلا يتصور نشوء مجتمع فاضل بتغييب قيمة إنسانية.

نعم قد ينشأ مجتمع تحقق فيه طائفة من القيم الإنسانية، وقد تتضاءل الفرصة لأسباب تاريخية واجتماعية لسطوع قيمة إنسانية بذات درجة الوضوح التي تحققت إزاء تلك الطائفة؛ وعندها مهما بدا ذلك المجتمع في كفايته

الأخلاقية والاجتماعية فإنه لا يمثل كمال المثال القرآني، وهذا قريب من حالة المجتمع الإسلامي في عهوده الباكرة. فقد كان المرجو -وفق الحض القرآني على تحرير الموالي وتضييق دائرة الاسترقاق- أن يتلاشى هذا النظام اللاإنساني، ولكن تباعُد سير المجتمع عن الرؤية القرآنية في أكثر من جانب هو ما أدى إلى ترسُّخ نظام الرق في المجتمع الإسلامي لقرون عدة من بعد ذلك، وهذا التباعد هو ما عبّر عنه سيد قطب بعبارة أكثر قوة إذ يعلل أن نظام الرق جاء الإسلام ووجده مستقراً كبنية عالمية على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، فعمد إلى تضييق مداخله لأن إلغاءه يومئذ دفعة واحدة ربما أدى إلى هزة لا ضرورة لها، ولكنه يعود فيقول: "فأما تكاثر الرقيق في المجتمع الإسلامي بعد ذلك، فقد نشأ من الانحراف عن المنهج الإسلامي شيئاً فشيئاً، ولكن مبادئ الإسلام ليست هي المسؤولة عنه"[٣٣]. ولعل هذا الانحراف عن المباديء الإسلامية هو ما أدى إلى تشويش صورة الرؤية القرآنية المستندة على تلازم منظومة القيم طالما أنها جميعها تنتهي إلى الحق عز وجل.

الخاتمة

تظل قضية الحرية الإنسانية شأنها شأن تلك القضايا التي سجلت حضوراً ظاهراً بل طاغياً في تاريخ الفكر الإنساني، وما يزال البحث عن حقيقتها وتجلياتها حتى الآن، مما يجعلها تلج في نطاق طائفة من الموضوعات الفلسفية الحية والمعاشة، والتي ربما يراد لها أن تظل كذلك ما دام الوجود الإنساني.

أشارت الدراسة إلى مستويين تكاد تنتهي إليهما التصورات والأفكار حول قضية الحرية الإنسانية كافة؛ المستوى الأول ويمثل المنحى الأعمق وظل منتهى الدرس الفلسفي حيث يتأسس فيه النظر لقضية الحرية انطلاقاً من الوجود الإنساني؛ وجود الإنسان بوصفه موجوداً ذا كينونة في هذا الوجود، بينما المستوى الثاني يعبر فيه عن قضية الحرية وفق سياق يُنظر فيه إلى الإنسان بحسبانه عضواً وفرداً في مجتمع وجماعة؛ ويعبر عن هذا المستوى من خلال طائفة من الحريات.

أشارت الدراسة إلى أن التصورات والأفكار حول قضية الحرية -في تجليها في سياق العلاقات الناشئة بين الفرد ومجتمعه- لم تكن أبداً مجرد تصورات تنتمي إلى هذا المبحث أو ذاك من مباحث الفلسفة فحسب، فليس الجدل حول قضية الحرية هو محض جدل في فلسفة السياسة؛ بل إن الجدال الفلسفي في هذه الأخيرة ما هو إلا صدى لمباحث ممتدة على أصعدة متعددة مباحث فلسفية متعددة كالأخلاق والاجتماع والدين.

ولقد قامت عبر أزمان الفلسفة بين سائر هذه المستويات أطروحات فكرية تداخلت فيها حدود ما هو أخلاقي وديني واجتماعي سياسي، حيث إننا نلحظ هنا الأبعاد الدينية والأخلاقية والسياسية حيال قضية الحرية بجوانبها المختلفة تكون أكثر تداخلاً واختلاطاً، ولهذا السبب نجد أن فك خيوط الاشتباك عند

٣٣- سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ١/٢٣٠- ٢٣١.

تناولها تبدو جد عسيرة.

اعتمدت الورقة على رؤية الكلية ترى في الإيمان بأن القرآن الكريم ذو طبيعة ورسالة قيمية تنشد رقيّ الإنسان وسموه أخلاقياً واجتماعياً، وذلك من منطلق أن غاية الرسالة المحمدية هي تمام الخلق الإنساني، وذلك مصداق قوله عليه الصلاة والسلام: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[٣٤].

خلص البحث إلى أن سائر قضايا القيم الإنسانية وقضية الحرية على وجه أخص تتأسس في سياق الرؤية القرآنية على ثلاثة معالم أساسية هي:

- تلازم الدين والقيم
- الكرامة الإنسانية
- منظومة القيم المتلازمة

٣٤- سبق تخريجه.





سلسلة حوارات التنوير رقم (٨)

إعتقاد علماء المسلمين

مناهج المتكلمين المسلمين في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية وطرق الدفاع عنها

د. عبد الله ابراهيم الشكري

أحد إصدارات مركز التنوير المعرفي

التنوير والحرية



د.حمد عمر حاوي(*)

مقدمة:

الحديث عن التنوير حديث نظري ولكن له أهميته في المرحلة الراهنة، ذلك لأن تاريخ البشرية يشهد تقدّماً وتطوّراً فيما هو عملي، وتأخراً فيما هو فكري ونظري. فالعلوم التطبيقية والتكنولوجيا في تطوّر مطرد، بينما العلوم النظرية (الإنسانية والاجتماعية) في تأخُّر، حتى أن تاريخها يظهر في شكل هرم مقلوب: قمته عند سقراط وأفلاطون وابن رشد والكندي والفارابي وابن سينا وقاعدته عند مفكرينا المعاصرين -ونحن جزء منهم-. فالفكر بدأ قمةً سامقة عند المفكرين السابقين، لكنه تذبذب صعوداً وهبوطاً، وعاش فترات تدهور وتوهان وتشعبات لا تجتمع على شيء، على العكس من ذلك نجد تاريخ التكنولوجيا الذي يمثل الهرم في شكله الصحيح، حيث بدأت التكنولوجيا بدائية متخلفة لكنها وصلت الآن إلى القمة؛ ولكن، ومع ذلك، يظل هذا التقدّم العملي والتكنولوجي بحاجة إلى الهداية الفكرية والنظرية[1].

هذه الملاحظة مهمة لنا مسلمين وعربا وسودانيين إذا أردنا أن نحقق نهضة، حتى لا نسعى وراء نهضة عملية وتطوّر في العمران والصناعة والإنتاج ونؤخر قضية التطوّر الفكري والعقلي -الأساس الضروري لأي نهضة عملية- وإلا أصبحت نهضةً بلا عقل، كما هي الحال الغالب في دول الخليج.

التنوير: المصطلح، المفهوم، الدلالة والدور

مصطلح التنوير:

١- معنى التنوير في اللغة العربية والإسلام

جاء في لسان العرب لابن منظور أن التنوير هو وقت إسفار الصبح، يُقال: نوَّر الصبح تنويراً، فالتنوير هو الإنارة والإسفار. وفي المعجم الوسيط، استنار: أضاء، والاستنارة تعني الوعي، ويُقال استنار الشعب أي صار واعياً ومثقفاً، بالتالي فالاستنارة تعني المعرفة والدراية، ونوَّر اللّه قلبه: هداه إلى الحق والخير. ويطلق اسم النور على الهداية «يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (البقرة: ٢٥٧)، «أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا» (الأنعام: ١٢٢) أي هداية. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ» (النور: ٣٥) أي هادي أهلهما. وفي كتاب الكليات للكفوي: النور بخلاف الظلمة، وفي معجم ألفاظ القرآن الكريم، النور: المعارف والحقائق والدلائل التي تجلو الشك وتجلب اليقين في العقائد، وتنفي البلبلة والوسوسة وعقائد الضلال.

هذه التعريفات اللغوية تحمل دلالات فكرية وثقافية واضحة يمكن ربطها بمصطلح التنوير (لغةً) واستخداماته، كما أنها تحمل دلالات دينية (إسلامية) يمكن استنباطها من آيات كثيرة في القرآن منها:

١. «قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ» المائدة: ١٥.

(*) أستاذ مساعد- شعبة العلوم السياسية -جامعة جوبا

١- انظر خير الدين حسيب: حصيلة العقلانية والتنوير في العالم العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥، ص١٢.

٢. «إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ» المائدة: ٤٤.
٣. "وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ" الأعراف: ١٥٧.
٤. "كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ" إبراهيم: ١.
٥. "أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ" الزمر: ٢٢.
٦. "يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ" الصف: ٨.
٧. "جَاؤُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ" آل عمران١٨٤.

وقد لاحظ وائل أحمد خليل من الآيات السابقة أن النور/ التنوير:

١) ملحق بالله تعالى وبالقرآن.
٢) مقترن بالهدى.
٣) يتضمن الفعل الإجرائي الراشد في الإخراج من الظلمات والضلال.
٤) الارتباط بمفهوم البرهان.
٥) الاشتقاق من الإنارة وهي فاعلية الإيضاح والإظهار.[٢]

فالإسلام شجع على النشاط المعرفي العقلاني، وقد أبدع الأولون ألواناً من التفكير العقلاني (علم الكلام، أصول الفقه، الفلسفة الإسلامية، أصول التفسير... الخ)، كما دعا في الوقت ذاته إلى إلغاء التفكير الأسطوري، والتفكير الأسطوري هو نشاط أو فاعلية معرفية لاعقلانية، أو أن خصائصه مناقضة لخصائص التفكير العقلاني. ومن خصائص المنهج الأسطوري وفقاً لصبري محمد خليل نجد:

١. اللاعقلانية، أي عدم استخدام العقل كوسيلة للمعرفة، بل استخدام وسائل أخرى كالخيال والوجدان والحدس استخداماً يلغي العقل.

٢. اللامنطقية، أي عدم استناد التفكير إلى القوانين التي تضبط حركة الفكر، وأهمها قانون عدم التناقض.

٣. القبول والرفض المطلقين، إذ إن التفكير العقلاني يتصف بالروح النقدية، لا قبول تسليمي مطلق، ولا رفض مطلق[٣].

ومن أنماط التفكير الأسطوري الكهانة والتنجيم وادعاء الغيب وغيرها. والتنوير يقوم على المواجهة مع أنماط التفكير السائدة هذه بدلاً عن الإنكار أو التجاهل.

وقد نهض الدين الإسلامي وكتابه القرآن ورسوله محمد (صلى الله عليه وسلم) وأتباعه بدور تنويري كبير ظهر في نقل مجتمعات الجزيرة العربية أولاً من حالة الطيرة والكهانة والإيمان بالخرافات إلى حالة "وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً" (الإسراء: ٣٦)، ومن اتباع سنن الأولين، إلى الاعتبار بها لحاضرهم ومستقبلهم، ومن عبادة التماثيل التي يصنعونها بأيديهم إلى التفكر والتدبر وإعمال العقل في النواميس الكونية وصولاً إلى الخالق الحق، ومن حالة التدابر والتقاتل إلى التعاون لإعمار الأرض، ومن حياة السلب والنهب والقتل إلى حياة العمل والاعتماد على النفس ونبذ الظلم وأخذ حق الغير، ثم انداح الإسلام خارج الجزيرة العربية معلياً لقيمة الإنسان

٢- د.وائل أحمد خليل، نحو قواعد منهجية للتنوير المعاصر (تصور في منطق المسألة العلمية بالقرآن الكريم)، مجلة التنوير، العدد الأول، ص١٤٥-١٤٧.

٣- د.صبري محمد خليل، نحو إعادة بناء مفهوم الفلسفة (رؤية تأصيلية): سلسلة حوارات التنوير (٢) مركز التنوير المعرفي، ص ١٣، ١٤.

والعقل ومخاطباً عقول الناس بمبادئ وأسس تصلح لأن يؤسسوا عليها اجتماعهم في الأرض ولخير آخرتهم، وقد أبدع الأولون ألواناً من التفكير العقلاني مثل (علم الكلام، علم أصول الفقه، الفلسفة الإسلامية، أصول التفسير... إلخ)، والتفصيل في ذلك يطول وهو ما يحتاج إلى مبحث منفصل.

وقد مر على المسلمين زمان تدهور فيه نشاطهم العقلي وغلب فيه التقليد والروح السلبية والقدرية على روح الاجتهاد، وغلبتهم فيه الأمم استعماراً واضطهاداً، فاضمحلت حضارتهم واضمحل دورهم في إنتاج الفكر والنظم التي تقود البشرية وتهديها. وسار فيه الواقع ومستجداته بعيداً عن ما عندهم من فقه ونظريات متجاوزاً لهم في الكثير من الأحيان خصوصاً في الجوانب العملية، وبدوا وكأنهم متأخرون فكرياً وعاجزون عن استيعاب الحاضر، فظهرت حضارة أوروبية متحفزة ومنطلقة تحاول أن تتخلص من عقالها وقيودها والكثير من الركام الذي أقعد نهضتها، فظهر كتّاب ومفكرون وفلاسفة تبنوا ذات الدلالة التنوير (Enlightenment).

٢/ التنوير الأوروبي

ظهر مصطلح التنوير Enlightenment في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر تعبيراً عن الفكر الليبرالي البرجوازي ذي النزعة الإنسانية العقلية والعلمية والتجريبية. وهو اتجاه ثقافي ساد أوروبا في القرن الثامن عشر بتأثير طبقة من المثقفين من أمثال: فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨م) وديدرو (١٧١٣ ـ ١٧٨٤م) وكوندورسيه (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤م) وبارون دي هولباخ (١٧٣٣ ـ ١٧٨٩م)، الذين أخذوا عن الفلاسفة العقليين رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م) وباروخ سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) وغوتفريد لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦م) وجون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م) الذين طبعوا القرنين السابع عشر والثامن عشر بطابعهم الثقافي.

ويتضمن هذا الفكر نزعة مادية واضحة بعد إقصاء اللاهوت، وذلك بإحلال الطبيعة والعقل بدلاً عن الفكر الغيبي الثيولوجي والخرافي في تفسير ظواهر العالم ووضع قوانينه. وقد سار التنوير الأوروبي في اتجاه مادي وعادى الكنيسة والسلطة المطلقة والإقطاع، وعادى الخرافة والجهل والفقر، وغالى التنويريون في دعوتهم للعودة بالإنسان إلى الطبيعة، كما دعوا إلى إعادة صياغة الحياة على أساس من النظر العقلي. وقد انتهى التنوير الأوروبي إلى إقامة نظام علماني في موقفه من الدين، وفردي في موقفه من المجتمع، ورأسمالي في موقفه من الاقتصاد، وليبرالي في موقفه من الدولة[٤].

وعموماً فإن صراع التنويريين الأوروبيين المحتدم مع رجال الدين انتهى بانتصار العلماء التنويريين، وتم إبعاد الدين وكل تفكير ديني عن مضمار المعرفة، واتسم هذا التيار الجديد بالآتي:

١. العداء للدين والسلطة الدينية.

٢. الإيمان بأن العالم الطبيعي هو العالم الذي يسعد فيه الإنسان ويحقق حاجاته المادية والروحية.

٤- د.صبري محمد خليل: مفهوم التنوير بين الفكر الإسلامي والفلسفة الغربية، مجلة التنوير المعرفي، العدد الأول، ص١٢٣.

٣. الإيمان بأن الإنسان هو مركز الثقل في العالم.
٤. قدرة العقل البشري على السيطرة على العالم وتسخيره.
٥. قصر المعرفة على المعرفة البشرية المحصورة في الواقع المشاهد[٥].

وبسبب من هيمنة الحضارة الأوروبية على العقول في الوقت الراهن، فإن أول ما يطلق مصطلح تنوير Enlightenment فإن العقول تنصرف إلى التنوير الأوروبي بدلالاته السابقة، وهي دلالات يرفضها المفكرون المسلمون رغم أن للمصطلح دلالته العامة السابقة على اتخاذ الفكر الأوروبي له كعلامة دلالية تعبّر عن خصوصية فكرية تاريخية اجتماعية، ومع أن المصطلح يدل على وظيفة فكرية ليست حكراً على تيار فكري بعينه.

التنوير كوظيفة وفاعلية

التنوير كمفهوم مجرد تشترك في فهمه غالبية الفلسفات والمناهج، ومضمونه أن يتحرر عقل الإنسان من القيود التي تعوق فعاليته كوسيلة للمعرفة، وهو أحد شروط نقل أي مجتمع من التخلف الحضاري إلى التقدم[٦] ومن بعد ذلك يمكن أن يكتسب التنوير دلالات خاصة في كل بيئة، بالتالي يمكن الحديث عن تنوير إسلامي وتنوير غربي (أو حتى تنوير سوداني).

وهناك مصطلحات أخرى قريبة من مصطلح التنوير أو أنها تشترك معه في الكثير من جوانبها أو أنها تتكامل معه مثل العلم والعقلانية. وتستخدم العقلانية أحياناً كمرادف لمصطلح العلم، أي عدم التسليم بالخرافات والآراء المسبقة، بل استخدام العقل للوصول إلى حقيقة الأشياء. ويرى رضوان السيد أن العقلانية تستخدم في الفكر العربي لتشير إلى ثلاث معانٍ:

١) باعتبارها مرادفاً للعلم.

٢) اللجوء إلى المشاهدات والوقائع في النظر إلى قضايا المجتمع والدولة، والابتعاد في الفكر والعمل عن الميتافيزيقيات والموروثات.

٣) اللجوء إلى ربط الأسباب بالمسببات والإصغاء إلى العملي والواقعي في المسائل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية[٧].

وما يُقال عن العقلانية يمكن أن يُقال عن التنوير باعتبارهما من سلالة مفهومية واحدة، لكن العقلانية تشير إلى فاعلية منهجية هي فاعلية الإدراك العقلي، بينما التنوير وظيفة ثقافية واجتماعية.

ويرى عبد الإله بلقزيز أن العقلانية والتنوير ارتبطا في الاستعمال والتداول إلى حد تداخلا فيه في المعنى على ما بينهما من تمايز في الدلالة. فالعقلانية إذ تحيل إلى رؤية فكرية للعالم قائمة على منظومة من المقولات تشير إلى فاعلية منهجية هي: فاعلية الإدراك العقلي أو الإدراك المعرفي للأشياء ببديهيات العقل ومسلماته وفرضياته، فإن مفهوم التنوير، يحيل إلى وظيفة ثقافية أو اجتماعية تقوم بها منظومة الأفكار: تلك هي تبرير الغوامض والملتبسات، أو تبرير ما أظلم وعميت في ظلمائه الأبصار عن الإبصار[٨].

٥- د.جمال الدين عبد العزيز الشريف، ومحمد بابكر، مفهوم التنوير المعرفي؛ خصائصه ومستوياته ودواعيه، مجلة التنوير، العدد الأول، ص٩٩، ١٠٠.
٦- د.صبري محمد خليل: مفهوم التنوير، مصدر سابق، ص١٢١.
٧- رضوان السيد، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي،: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٥، ص٧١-٧٢.
٨- عبد الإله بلقزيز، حصيلة العقلانية والتنوير، المصدر السابق، ص٢٨٢.

هذا يعني أن التنوير ليس مجرد العقل والعقلانية، بل استخدام هذه الأفكار لأداء وظائف اجتماعية. فإذا كان النور عَلَم (noun) يعني الضوء، نجد أن الإنارة فاعلية هي استخدام النور لأداء وظيفة هي كشف الأشياء وإيضاحها أو إجلاء الغموض والظلام. بالتالي فإن مفهوم التنوير ينطوي على شحنة كثيفة في دلالته لا نجد ما يقابلها في مفهوم العقلانية. فالتنوير تعبير عن وظيفة فكرية هي مقاومة آثار حقبة الانحطاط في الوعي ومقارعة التيارات الفكرية المتشبثة بمنظومات الماضي الثقافية ومواجهة القوى الظلامية[٩]. فالتنوير لا يعني مجرد العقل النظري الخالص، بل هو العقل الاجتماعي والسياسي والثقافي والأدبي، أي الرؤية العقلية لجوانب الحياة العامة من أجل تأسيس مجتمع عقلاني رشيد.

والتنوير لا يعني مجرد نقل المعارف والعلوم، بل هو نقل هادف، كما أنه ليس نقلاً لكل العلوم بل تلك التي تبيِّن للناس أوجه عدم فاعليتهم وتزمتهم أو تسطيحهم؛ فعبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢م) في كتابه (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) يشير إلى التناقض بين الاستبداد والعلم، لأن المستبد لا يريد أن تنور الرعية، لكنه لا يخشى كل العلوم، بل فقط تلك التي تُعرِّف الإنسان بحقوقه[١٠] فالتنوير يكون حركة تبصير للناس بواقعهم وكيفية التعامل معه؛ أو هو حركة الإصلاح العقلي التي تحاول استنهاض الأمة من خلال بيان أوجه الضعف أو الجوانب اللاعقلية واللاعلمية في ثقافتها واقتراح البدائل، وهو سعي لتحقيق صفاء العقول من حجب الخرافات والأوهام والنوستالجيا لأنها جميعاً تمثل حُجُباً بين العقل والواقع.

فالتنوير ينبني على العقلانية ولكنه يتجاوزها، يكتب كمال عبد اللطيف، أستاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس، أن الدلالة العامة للتنوير ترتبط بالمنزع العقلاني الإرادي المقر بكفاءة وفاعلية الإنسان في مواجهة مصيره، وذلك استناداً إلى رؤية فكرية تسلم بقيمة العقل والإنسان والتاريخ[١١].

وعموماً فالتنوير لا يفارق العقلانية، بل هو لحظة متقدمة في مراحل تطورها، فالتنوير هو العقلانية حال انتقالها إلى فاعلية مجتمعية، أو استخدام العقلانية كأداة لإحداث تغيير في الاتجاه العقلي العلمي.

وصفاء العقول وتطهيرها من الأوهام هو ما بنى عليه الإسلام رسالته. لهذا قامت عقائد الأمة الإسلامية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة، اعتماداً على العقل الذي تطهر من الظن والوهم. الوهم والجبن من المعطلات الأساسية لفاعلية العقل، بالتالي فإن معكوسهما (صفاء الذهن والحرية) شرطان ضروريان لفاعلية العقل وللتنوير، إذ لا بد من مساحة حرية بالإضافة إلى الجرأة العقلية أي انتفاء التهيُّب والتردُّد. وأسباب التهيب والتردد كثيرة:

سياسية: مثل خوف الاعتقال أو الإعدام،

اجتماعية: مثل خوف العزل أو النبذ.

اقتصادية: خشية المضايقة في الرزق.

أو ثقافية مثل الإرهاب الفكري أو التكفير... إلخ.

٩- المصدر نفسه، ص٢٨٢.

١٠- عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد.

١١- كمال عبد اللطيف، حصيلة العقلانية والتنوير، المصدر السابق، ص١٨٠.

أما صفاء الذهن فيحجبه الجهل أو الأوهام أو المعرفة الناقصة أو الجزئية أو....

مشكلات التنوير الأوروبي

كما سبق، فإن التنوير الأوروبي تبنّى قيم العقل والطبيعة، بالتالي فإن المنهج التجريبي الذي تبناه في مجال العلوم الطبيعية قد حقق الطفرة التكنولوجية في كل المجالات (التصنيع، أجهزة الاتصال، السلاح، الطب... إلخ)، وحقق السيطرة للإنسان على الطبيعة، لكنه فشل في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية. فتيار التنوير الأوروبي اعتبر أن المنهج العلمي التجريبي والعلوم الطبيعية هي المعيار الذي تقاس عليه العلوم الإنسانية والاجتماعية، لهذا وسعياً نحو المطابقة مع العلوم التطبيقية استبعدت العوامل الروحية والقيم من العلوم الاجتماعية Value- Free Science على اعتبار أن هذا يعطيها الحرية العلمية، وأصبح يطلب للعلوم الاجتماعية الحياد التام إزاء الحق/الباطل، الخير/الشر، الواجب/غير الواجب...إلخ[١٢] مما قاد إلى تأسيس علوم ليبرالية متحررة وعلمانية وأُغفلت جوانب النفس والروح والمجتمع، وهي جوانب ضرورية لتحقيق توازن النفس وتماسكها. يقول صبري محمد خليل: إن التنوير علّم الأوروبيين كيف يتحررون، ولكنه لم يعلمهم ماذا يفعلون بالحرية[١٣]، وقد تصدى عدد من الفلاسفة الأوروبيين للتنوير الغربي ذاته بالنقد من زوايا مختلفة منهم هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م) وماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م) ونيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠م) وفوكو (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤م).

وإذا كان التنوير الأوروبي -بوصفه السابق- قد تعرض للانتقادات حتى في بيئته، فمن البديهي أن يكون محل انتقاد في البيئات الأخرى، خصوصاً البيئة الإسلامية، إذ لا يمكن نقل تجارب الأمم إلى أمم أخرى مختلفة في خواصها وطبائعها وثقافاتها وقيمها. كما لا يمكن القفز فوق الواقع ومحاولة قطف الثمار، وعيش تجربة الرقيّ دون التعرّض لمعاناة وآلام المخاض الذاتي، كما أن الصلة بين الدين والسياسة في المجال المسيحي الوسيط الذي أنتج الإصلاح الديني وأنتج العلمانية لم تكن هي عينها الصلة بين الدين والسياسة في المجال الإسلامي الوسيط، حيث يوجد فارق في التجربة التاريخية بين المجالين، لذلك لا نستطيع أن نستنسخ المثال الأوروبي باسم التنوير، بالتالي فالتنوير ليس وصفة جاهزة تؤخذ وتنفذ.

التنوير الأوروبي والتنوير الإسلامي

إذا كان التنوير ببعده ودلالته الأوروبية غير ملائم للمجتمعات الإسلامية، إلا أنه لا يعني رفض التنوير بالإطلاق، فالإسلام لا يتناقض مع الدلالة العامة المشتركة للتنوير التي سبق وصفها، لأن الإسلام يتبنّى موقفاً إيجابياً من العلم والعقلانية. فالإسلام يلتقي مع المنهج الليبرالي التنويري في تحرير عقل الإنسان من القيود أمثال السحر والخرافة والتنجيم، ويلتقي معه في ضرورة استخدام

١٢- د. جمال الدين عبد العزيز الشريف، محمد بابكر العوض، مفهوم التنوير المعرفي، مصدر سابق، ص١٠١.

١٣- د. صبري محمد خليل، مفهوم التنوير المعرفي، مصدر سابق، ص١٢٤.

العقل (ما عدا غيبياته الواضحة المفهومة والمستدل عليها).

يرى عبد الإله بلقزيز أنه قد يكون من سوء حظ المفهوم أنه ارتبط بالتيارات الليبرالية العلمانية (حديثاً) مع أنه يدل على وظيفة فكرية ليست حكراً على ذاك التيار، فإذا كان معناه ينصرف إلى الإفادة بتبديد حالة الجهل بحقائق العالم والمجتمع والطبيعة، ومقارعة الأفكار التي تدافع عنها، فلا شك أن العقل الإسلامي هو تنويري بهذا المعنى، لأنه خاض أشد الحروب الفكرية ضد الخرافة والتقليد وفتح وعي المسلمين على حقائق العالم الجديدة، وصالح وعيهم وإيمانهم الديني مع العلم[١٤].

فالإسلام -خصوصاً بنظر العلماء التجديديين- يقوم على النظر العقلي وتوجيه النظر إلى الكون واستعمال القياس الصحيح، ويطلق العقل البشري الفطري للتفكير دون قيد في السماوات والأرض. يقول رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣م): «إن الدين والعقل صنوان؛ الإيمان تصديق العقل، والعقل برهان الإيمان. لا يوجد في الدين ما يعارض العقل، ولا يوجد في العقل السليم ما يناقض الدين. وما أكثر الآيات التي تحث على التعقل والتفكير وطلب البرهان. ولا فرق بين علوم (الأنا) وعلوم (الآخر) إذا ما قام كلاهما على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. إذ يميز العقل الراجح الصحيح النظر الخالي من الموانع بين الحق والباطل، ويؤيد رسالة الأنبياء، وتستند الأحكام الطبيعية قبل التشريع إلى العقل. فلا فرق بين نظام الوحي ونظام العقل ونظام الطبيعة»[١٥] .

ووفقاً لخير الدين التونسي (١٨٢٠ ـ ١٨٩٠م) «إن ما حدث من تقدّم في البلاد الأوروبية موافق لنصوص الشريعة، ولا ضير أن يوافق المسلم غير المسلم في الأفعال المستحسنة، وكيف يسوغ للعاقل حرمان نفسه مما هو مستحسن في ذاته ويمتنع عما به قوام نفسه»[١٦].

ولكن مع ذلك، وفي محاولة للتماهي مع النموذج الأوروبي وما أحدثه فكر التنوير هناك من قطيعة مع التراث القروسطي، ظهرت في بيئة المسلمين دعوات للقطيعة مع التراث باسم التنوير، وهذا لن يكون تنويراً، بل تغريباً (westernization). فإذا كان التاريخ الأوروبي الوسيط ظلامياً، وهو ما اقتضى القول بالتنوير، فإن التراث العربي الإسلامي لا يصل إلى تلك المرحلة من الظلامية، فقد يكون بحاجة إلى قطيعة مع بعض المفاهيم الغريبة على الإسلام والتي أضيفت إليه كمفارقة لروحه فأصبحت تعيق تطوّره وتجدده بأكثر منها حاجة للقطيعة مع الإسلام ذاته. مفاهيم مثل قفل باب الاجتهاد، والمستبد العادل، وعدم جواز الخروج على الحاكم، وأن الإنسان مسيَّر بلا إرادة و(كل عام ترذلون)، و(ما ترك السابقون شيئاً للاحقين) وغيرها تحتاج أن يُعاد النظر فيها باسم التنوير.

كما أنه يمكن لنا أن نتعرف على أسباب النهوض الذاتي لدى الغرب ثم نعود بها إلى جذورنا لنرتقي بها. هكذا حدث التقدّم في الغرب نفسه، وذلك بنزع جذور التخلّف من الذهن وتصحيح مسار العقل من العقل المدرسي إلى العقل

١٤- عبد الإله بلقزيز، حصيلة العقلانية والتنوير، مصدر سابق، ص٢٨٣.

١٥- رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ص٢٨٤- ٢٨٨.

١٦- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق معن زيادة،، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت (د.ت)، ج٢، ص١٤٥.

الحديث، ومن العقل الناقل الحافظ إلى العقل الفاهم المستدل[١٧] لا أن نقطع الناس عن جذورهم، فالحكمة أن تحفظ للأمة عوائدها الكلية المقررة في عقول أفرادها ثم نطلب بعض التحسينات عليها، لا أن نبتعد عنها كلياً، فإذا قبلها الناس وهضموها واعتادوها طلبنا ما هو أرقى بالتدرج حتى يتخلصوا من أفكارهم وعاداتهم السابقة وينقلبوا إلى ما هو أرقى[١٨]، وهذا يشجع على التدرج.

لقد استعاض التنوير الفرنسي عن دين الكنيسة بدين (طبيعي)، أما التنوير في ألمانيا فقد حاول التوفيق بين الدين والعقل، أو أن يكون الدين في حدود العقل. أما في الواقع العربي والإسلامي، حيث تقع المجتمعات ضحية للضغط الأجنبي، فإن الدين يمثل مصدراً للهوية الجماعية الدفاعية، وأن أقصى ما يمكن أن يصل إليه التنوير الإسلامي هو تخليص الدين من الوسائط (سلطة الفقهاء) والخرافات والأفهام الغيبية وسلطة الشروح المكرسة لخدمة واقع معين، إذ لا بد من تجاوزها وصولاً إلى الدين الأصل النقي، دين الفطرة. فالدين الإسلامي هو دين الفطرة، وإذا ما تخلّصت النفوس من ركام المصالح والأنانية والجهل والتقليد فإنها ستصل إلى الفطرة، وما الدين الإسلامي إلا الحق المجرد عن الهوى والمصالح.

فالتنوير الإسلامي بهذا لا يكون تجاوزاً للدين، بل هو محاولة للنهوض ومواجهة واقع الانحطاط والتأخر والتقوقع وأسبابه سواء أكانت أفهاماً للدين أو غيرها. والتنوير الإسلامي هو إضافة العلم القرآني القاطع إلى المعرفة الإنسانية الطبيعية الظنية، وهو أيضاً تنوير للعقل والخبرة البشرية بالوحي، وبهذا تكتسب المعرفة البشرية مصدراً مهماً تم إبعاده في التنوير الغربي[١٩]، وبهذا يتحقق التكامل للمعرفة الإنسانية.

إذن فالتنوير يقوم على الوحي، العقل، الطبيعة والواقع، الوجدان، المصالح. يقول محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م): «ويتعاون العقل مع الوجدان على التأمل والنظر والإدراك المباشر والبداهة. العقل للخارج والوجدان للداخل. العقل لظواهر الطبيعة والوجدان لظواهر النفس»[٢٠]، ولذلك يرى تلميذه محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م): «أن رسالة التوحيد موجهة على العقل والوجدان لا مجرد تقرير وجيز للبرهان».

ومن مبادئ التنوير أيضاً الاعتبار بسنن الله في الخلق، فالعقل والطبيعة نظام واحد، كما لا بد أن يقوم التنوير على الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.

التنوير والإيمان: التحرر والمسؤولية

هناك من يتعجل الحديث عن أن التنوير والإيمان متنافران، أي أن التنوير يعني التحررية المطلقة، بينما الإيمان يعني الالتزام المطلق، والاتجاهان متطرفان، إذ إن هذه القضية قد حسمت منذ أن واءم ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨م/ ٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ) بين الإيمان والعلم، وفي الصدر الأول للإسلام تمت

١٧- د. حسن حنفي، حصيلة العقلانية والتنوير، مصدر سابق، ص٣٢.
١٨- محمد عبده، الأعمال الكاملة، الكتابات السياسية، ج١ ص٢٩٨.
١٩- د. جمال الدين عبد العزيز الشريف، الأستاذ محمد بابكر العوض: مفهوم التنوير المعرفي وخصائصه ومستوياته ودواعيه) مجلة التنوير، العدد الأول ص٩٦.
٢٠- محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ص١٦٧.

المزاوجة بين المعارف والعلوم والمبادئ الأخلاقية. القضية تكمن فقط في فهم العلم وفي فهم الإيمان. هناك فهم للإيمان إقصائي للعلم، وهو فهم غير تنويري، وهناك علم إقصائي للإيمان وهو علم غير تنويري. أقصد هنا أن بين ظهرانينا تيارات سلفية منغلقة وتيارات علمانية متغربة، كل ذلك داخل ملة الإسلام.

الصدمة الاستعمارية بشقيها القديم والحديث، الآن تغذي النزعة السلفية كوسيلة للاعتزاز بالنفس وبالموروث، كما غذت نزعة الانبهار بالتقدم الغربي كتيار مناقض.[٢١] فالجانبان بهما مقومات إيجابية ولكن الأخذ بأحدهما دون الآخر يؤدي إلى حالة مرضية (سلفية بلا تقدم، أو تقدم بلا مبادئ)، وبعبارات سعدون حمادي، أنه يمكن لنا فهم التيارين في سياقهما الصحيح وتجاوز واقعهما المأزوم. فاليوم عندنا من يرفض عملياً الانفتاح على العالم ويتمسك بمبدأ الثبات ولا يقر بالتطوّر، وهناك من يتبنى مبدأ الذوبان في الحضارة الغربية والتخلّي عن المبادئ الروحية الإسلامية. الإسلام به مبادئ روحية أخلاقية تؤكد على العدل والحرية والأسرة والاستقامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعدالة الاجتماعية والجهاد في سبيل إعلاء الحق، هذه المبادئ يجب التمسك بها وهي تشكل في نفس الوقت أساس النهوض والتقدّم.[٢٢]

التنوير موقف متوازن يؤمن بأن المجتمع لا بد أن يتطور، ويرفض حالة الركود، ولكنه في الوقت نفسه يقيم النهضة على أساس مبادئ أخلاقية.

التنوير والحرية

لا يمكن أن يوجد تنوير بلا حرية، أو على الأقل قدر من التحرر، وليس بالضرورة التحرر الكامل، لأن التحررية الكاملة التي تنفي المسؤولية لا تكون تنويراً، أو يمكن أن تكون هي أحد الفروق بين التنوير الغربي والتنوير الإسلامي، لهذا، ووفقاً للتنوير الإسلامي لا بد من قدر من المسؤولية، عليه يمكننا القول إن التنوير الإسلامي هو التحرر المسؤول. مسؤول عن ماذا؟ مسؤول عن الالتزام للتراث، للإسلام وقيمه، للقيم العالمية، للمجتمع، ولحقوق الغير، فإذا اختل أي منها لا يكون تنويراً.

التنوير ودعاوى الخصوصية

يفتعل كثيرون مواجهات مع التنوير الأوروبي وتوابعه من حقوق إنسان وحكم راشد ويقولون إنها مناقضة للإسلام، أو إن الإسلام يكفي ولا حاجة لنا بها، كل ذلك لتبرير التنصُّل عنها. ولكن يلاحظ أن ما تنص عليه المواثيق الدولية حول حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية لا يناقض الإسلام، وأنها قيم تتفق حولها كل الأديان والثقافات، فلا ينبغي أن تكون دعوى الخصوصية تنصلاً عن هذه المبادئ أو خصماً عليها؛ بالتالي فلا يمكن الانتقاص من هذه الحقوق باسم الخصوصيات.

٢١- سعدون حمادي، حصيلة العقلانية، مصدر سابق، ص١٦.
٢٢- سعدون حمادي، المصدر نفسه، ص١٦.

دواعي التنوير في البيئة العربية والإسلامية

التنوير هو محاولة لإعادة التوازن في حياة المجتمعات المسلمة، وهو حل لحالة الفصام في الفكر الإسلامي بين علم دنيا فقط وعلم آخرة فقط، وهو محاولة لتوجيه العلوم وضبطها بالقيم، فهو تنوير من ناحيتين: تنوير متجه نحو الذات وتنوير متجه نحو الآخر، فهو:

١) تنوير للأفهام الإسلامية التقليدية الجامدة.

٢) وهو تنوير للأفهام المادية الدنيوية الفردانية التحررية بإضافة القيم والروح الجماعية لها.

إذ نجد في البيئة الإسلامية أناساً تخصصوا في العلم الشرعي فقط (الفقه الديني) واعتبروا أنهم امتلكوا ناصية العلوم، رغم أن العلم الطبيعي والتجريبي قد سبقهم، وعندما افتضح أمرهم أصبحوا كلما رأوا اكتشافاً جديداً قالوا إن القرآن يحتويه، وما كانوا ليصلوا إليه لولا أن العلم الغربي قد اكتشفه. وهناك حالة من الركون للشروح والتقليد والاجترار والانجرار وراء مسائل فقهية عقدية مع تجاهل للقضايا الأساسية الملحة التي تواجه المسلمين اليوم، وهناك حالة من عدم الانفتاح على الآخر وعلى التجربة الإنسانية رغم أنها تعد رافداً معرفياً مهماً، فقد توقف ذلك منذ عصر العباسيين الثاني. وهناك من درسوا علوم الدنيا -من المسلمين- واعتبروا أنها كل شيء، أما زادهم في الفقه والأصول والمقاصد فضعيف، وأصبحوا يزدرون الدين.

فالاستنارة تأتي في كل هذه الجوانب، والفقيه المستنير هو المطّلع على الدين وأحكامه، والواقع والعلم الحديث، بعكس الفقيه غير المستنير الذي يتمسك بالنصوص فقط وفق فهم جامد ويصدر فتاوي منبتة عن الواقع. والفقيه المستنير هو الذي يقبل الرأي الآخر والجدال والحوار معه بالحجة والحسنى، أما غير المستنير فهو الذي لا يقبل الانتقاد ويتمسك برأيه كحقيقة مطلقة، وهو ما يسمى بالمتشدد أو (الدوغماتيك)، والاستنارة تأتي في سلوك الشخص واحترامه للآخرين ومراعاته لحقوقهم ومشاعرهم وفي أدائه لواجبه واحترامه للوقت... إلخ. والاستنارة تأتي في طريقة الحصول على الحقائق والمعلومات وذلك بإعطاء دور أكبر للعقل، والمستنير هو الذي يسير على بصيرة، وهو واسع الاطلاع الذي يبني آراءه وتصرفاته على دراية وعلى مخطط علمي وعقلي رصينين، وهكذا دون حصر.

والتنوير هو اطلاع الشخص على شيء بكل جوانبه المختلفة، بالتالي فالتنوير يعني الإحاطة بالشيء أو الإلمام بكل جوانبه. والتنوير قد يشير إلى نوع المعرفة ذاته ونوع الفهم، فهو يعني المعرفة المتفتحة، وفهم مستنير أي فهم متقدم، وهنا نجد دلالات مستقبلية. فالتنوير به حس الحراك والتجديد، وهو يلتقي مع التجديد ويفترق عنه، ويلتقي مع الإحياء والنهضة ولكنه يزيد عليهما بأنه يصف المنهج، منهج التجديد، ومنهج الإحياء والنهوض، فهو التجديد والإحياء على

هدى وبيِّنة، والتنوير عكس الجمود والتعصب، وهو يعني الانفتاح والمرونة في التعامل مع الواقع، والقدرة على الاستجابة للمتغيرات والمستجدات، وهو يعلي من أهمية الحجة والعقل.

كل تلك الخصائص تفتقدها بيئتنا الإسلامية والعربية والسودانية، أو أنها ضعيفة في أحسن الأحوال، حيث ينتقد حسن حنفي الفكر العربي ويصفه بالبعد عن الواقع، والإنشاء، والتكرار، واللاإبداع، والتجميع لا التحليل، ومن حيث المنهج يعنى بالغيبيات لا الوقائع، وبالمقدسات التي ليست موضوعات للبحث، وبالمنهج النازل لا الصاعد، والرجوع إلى الماضي كهدف لا كوسيلة، وتثبيت الحاضر لا تحريكه، والسبق نحو المستقبل دون الإعداد له[٢٣].

ومن المصادر اللاعقلانية في فكرنا والتي تستدعي التنوير، نجد النظرة الضيقة للذات وقيمتها ودورها، وهذه مصدرها الفقهاء والمثقفون وقادة المجتمع. فالفقهاء يروجون لنظرة ضيقة لقدرات الإنسان ودوره في الحياة مثل فقه الطاعة، والتسليم بالواقع، والقدرية وفقه (كلٍ عام ترذلون) (وما في الدنيا من خير يرجى) و(ما ترك السابقون للاحقين شيئاً). أما المثقفون فعلّتهم أنهم يمارسون الانتهازية الفكرية واللامبدئية، ويخدمون مصالحهم أو السلطة دون المجتمع. أما قادة المجتمع من طوائف وإدارة أهلية وزعماء تقليديين وقبليين ودينيين ووجهاء المجتمع، فهؤلاء من مصلحتهم ألا يستنير المجتمع لأن ذلك سيكون خصماً على مكانتهم.

ومن دواعي التنوير النظرة المنغلقة للآخر، إذ إن الكثير من كتابنا ومفكرينا اعتبروا أن الانتصار للذات وتزكية النفس لا يتم إلا بالهجوم على الآخر واستعدائه والانتقاص منه وهدمه سواء أكان الآخر غرباً أو شرقاً، أو حتى مجرد المغاير فكرياً داخل الملة الواحدة، يتم كل ذلك دونما موضوعية أو اعتراف بالجوانب المضيئة عند الآخر، ودونما انتقاد للذات وما بها من جوانب نقص وقصور بهدف تطويرها، وهؤلاء يحرمون أنفسهم من الاستفادة مما عند الآخرين ومن تجاربهم. فالتنوير عكس ما اصطلح على تسميته بالأصولية (التزمت وإنكار الآخر)، بل مواجهة حقيقية مع الذات ومع الآخر وهو عكس مناهج التوفيق أو الترقيع أو جمع المتناقضات أو التبرير أو الاعتذار، وكلها مناهج سنفصل فيها لاحقاً. والتنوير يقوم على الشك المنهجي وعدم القبول والتسليم بما هو كائن (ما وجدنا عليه آباءنا) لكن لا يصل إلى الشك المرضي (الريب) «أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا»[٢٤].

ومن مصادر اللاعقلانية أيضاً –لدى رضوان السيد– الدولة والجهاز السياسي في الوطن العربي العاجز أو غير الراغب في تقديم المصلحة الوطنية أو القومية، وعن تحسين حياة الناس، والممتنع عن إشراك العامة في تقرير شؤونهم. فالدولة التي تمارس الوصاية على الشعب أو تمارس القمع أو التجهيل، أو تغييب وعي الناس، أو ممارسة التضليل عليهم أو الإخفاء المتعمد للحقائق والمعلومات لا شك أنها تقود إلى الظلامية[٢٥]، ومن هنا تأتي الحاجة للتنوير، وللحرية.

٢٣- حسن حنفي، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢- ١٩٨١م، ج١، ص ٧٣-٩٥.
٢٤- النور: ٣٥
٢٥- رضوان السيد، حصيلة العقلانية والتنوير، مصدر سابق، ص ٧١-٧٢.

ومن دواعي التنوير -وفقاً لجمال الدين عبد العزيز الشريف- الرغبة في تحقيق الانسجام المعرفي والثقافي لدى المسلمين، حيث يرى أنه «عندما ضعف ارتباط المسلمين بأصولهم المعرفية تبعاً لعوامل تاريخية وحضارية معينة، وتزامن ذلك مع تعرضهم لموجات من التدخل الغربي الذي جسّدته الحالة الاستعمارية تولّد واقع جديد أصبح المسلم فيه متنازعاً بين الدين الحاكم على حياته الشخصية التعبدية وبين الدنيوية المتحكمة سياسياً واقتصادياً وثقافياً على مؤسسات الحكم والمال والتعليم، وتخلق في رحم هذه الملابسات واقع من الإزدواجية والفصام بين عقائد الأمة ونظمها الحياتية»[٢٦]، فالتنوير هو محاولة لتحقيق الاتساق بين البعدين الدنيوي والأخروي في النفس الإنسانية، حيث لا يغفل الإنسان احتياجاته وضعفه، ولكنه لا يقف عندهما بل يتجاوزهما إلى ما هو أسمى، ويسخر احتياجاته وطاقاته لتحقيق أهداف تجعل من حياته ذات قيمة له وللآخرين، مستخدماً ومستعيناً بكل ما وهبه اللّه من عقل وطاقات روحية ونفسية.

والتنوير الإسلامي بهذا الفهم ليس شيئاً جديداً حيث يمتدح الكثير من الكتاب الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر (التنوير الإصلاحي) لأنها -برأي عبد الإله بلقزيز- لم تتقوقع على مدونتها الإسلامية التقليدية، كما أنها لم تشعر بالهزيمة التاريخية أمام ثقافة مدنية جديدة هي المدنية الغربية كما تفعل الإحيائية الإسلامية اليوم، وإنما فتحت نفسها والباب أمام تيارات الفكر الكوني ناهلة منه ما شاء لها أن تنهل غير آبهة باحتجاجات القوى المحافظة المتمركزة في (الأزهر) و(الزيتونة) و(القرويين) و(النجف) وفي الدوائر الدينية المحيطة بالسلطان السياسي، وكان حاملها على اختيارها ذاك إدراكها بأن المسلمين في مسيس حاجة إلى الأخذ بالأسباب التي كانت أساس تقدّم أوروبا، ولم تكن مستعدة لأن تُحدث قطيعة نهائية مع موروثها الإسلامي كما تفعل الليبرالية الحداثية الآن، رغم أنها سارت من بعد ذلك في عد عكسي انتهى إلى إجهاض مشروعها قبل أن يكتمل في نهاية القرن التاسع عشر[٢٧].

كما لاحظنا أيضاً بوادر نهضة وتنوير آخر في أواخر القرن العشرين في إيران وتركيا والأردن والجزائر والسودان والمغرب وفي المعهد العالمي للفكر الإسلامي وحركة الدعاة والمفكرين الإسلاميين المستنيرين وحركة الكتاب الإسلامي والجمعيات الخيرية الإسلامية وغيرها، إلا أن هذه الحركة سرعان ما تراجعت في أفغانستان والجزائر والمغرب والأردن وبلغت قمة تراجعها بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، حيث وصلت الآن إلى أسوأ حالاتها -ما عدا تركيا- من حيث العقلانية ومن حيث التنوير ومن حيث الدور العملي في كل المجالات، حيث أصبحت منزوية مطاردة ومتهمة ويتحالف العالم ضدها، ويتوقع أن يستمر تقهقرها واضمحلالها هذا إلى فترات طويلة قادمة قبل أن تكون لها قدرة على المبادرة وأن تبني لها ثقة بنفسها وتنتج لها فكراً تنويرياً يوجهها ويقنع الآخرين، فهي الآن متهمة ومحاصرة ويائسة إلا من بعض الأعمال التفجيرية التي تقوم بها التيارات السلفية والجهادية

٢٦- د. جمال الدين عبد العزيز الشريف ومحمد بابكر العوض، فمهوم التنوير المعرفي، مصدر سابق، ص ١٠٩، ١١٠.
٢٧- عبد الإله بلقزيز، حصيلة العقلانية والتنوير، مصدر سابق، ص٢٨٢.

(الأصوليات) هنا وهناك. فهذا هو أسوأ وقت يمكن الحديث فيه عن تنوير إسلامي، ولكنه من جانب آخر هو أنسب وقت بمقاييس أخرى.

مشكلات التنوير

١/ فوبيا الغرب:

يمكننا القول بأنه لولا أننا على اتصال بالغرب لما نشأ همّ العقلانية عندنا، ولما بحثنا عن جذورها في تراثنا القديم عند المعتزلة وابن رشد، بل ولما استخرجنا آيات العقل في القرآن الكريم للدفاع عن أنفسنا ضد اتهامنا باللاعقلانية أو لتأسيس حاجتنا المعاصرة إلى العقلانية[٢٨]. ولكن لا يزال موقفنا من الغرب فصامياً، يرى عبد الغني عماد أن العرب قد دشنوا يقظتهم بإشكال حضاري لا يزال يفرض نفسه حتى اليوم وإن كان بكيفية مختلفة. فالذهنية المعرفية للمسلمين العرب ما برحت تستحضر الغرب كخصم وعدو، وفي الوقت نفسه كمثال ونموذج. إنه الآخر الذي تشعر (الأنا) أنه يلغيها، ولكنه (المثال) الذي لا نستطيع أن نفكر في مستقبلنا من دون الارتباط به[٢٩]. النموذج الإسلامي يعبِّر عن (الأنا) أو الهوية والذاتية فيدغدغ الأحلام وربما يشكِّل الحماس لكنه في الواقع ينوء بحمل عقود طويلة من الركود والانحطاط. حاول رواد النهضة أن يفلتوا من هذا التناقض الذي مزق الوعي النهضوي، فاستخدموا تشكيلة متعددة من المناهج والمقاربات حيث نجد في إنتاجهم تداخلاً معقداً بين الشعور بالذات والشعور بالآخر، بين الانفتاح والاقتباس والتكيّف وإعادة التأويل والتفسير والاجتهاد الإبداعي. ولأنها اشتغلت على النصوص لا على الواقع، وقعت جهودهم في بعض الإشكالات من الازدواجية وتعدُّد المرجعيات والتأرجُح بين هذا وذاك،فأنتجت أفكاراً مجردة أو غير منسجمة مع حركة الواقع، مما أفضى إلى نوع من الفصام الثقافي والانشطار الوجداني أورث أصحابه قلقاً مدمراً جعلهم أسرى -لما أسماه عبد الغني عماد- ثقافة الخوف والرغبة: الخوف من الغرب، والرغبة في امتلاك علومه ومنهجه[٣٠]. فالتوفيق يقود إلى إشكالية إن لم يكن جزءاً من مخاض بناء النموذج الذاتي. بمعنى أن التوفيق ليس بالأمر القبيح على إطلاقه، خصوصاً أنه يشكِّل الحل الوحيد المتاح لنا الآن. فالذين ينتقدون التوفيقية الآن هم من دعاة التسليم بأحد النموذجين المأزومين أصلاً. أيضاً لا يمكن الاستمرار في التوفيق كمنهج مستمر بل يستخدم لتدشين عناصر نهضة جديدة تستنبط نموذجها وحداثتها الخاصة والتي تخرج بها من إشكالية التضاد.

يرى عبد الغني عماد أننا لا نزل نحمل الإشكالات النهضوية الأولى نفسها، فالسلفي المعاصر أخفق في عصرنة التراث، والليبرالي المعاصر فشل في تأصيل الحداثة، وبقيا مهجوسين بإشكالية المرجع. سلفي اليوم لا ينتج العلم بقدر ما يتحدث عنه، أما ليبرالي اليوم فأصبح أكثر جرأة في البراغماتية المفضية للتبعية والتقليد، وكلاهما يريان أن النهضة في القفز على الواقع

٢٨- حسن حنفي: في قضايا العقلانية والتنوير، ص٦٨.
٢٩- عبد الغني حماد: حصيلة العقلانية والتنوير، مصدر سابق، ص٨٣.
٣٠- نفسه، ص٨٣.

والتاريخ لا صنعهما[٣١].

لقد تجاوز الآخرون إشكالية الأصالة والمعاصرة وصدام المرجعيات بعد تعدد النماذج وتعولم العالم، وأن الحداثة أصبحت أكثر انفصالاً واستقلالاً عن الغرب وتوطنت في مناطق أخرى خارج مركزية الغرب، الكثير من الشعوب صنعت طريقها في الحداثة في جنوب شرق آسيا وآخرها تخلّي الرهبان البوذيين عن الانغلاق في المعابد والخروج لمناصرة قضايا مجتمعهم، وأمريكا الجنوبية مع لاهوت التحرر، وشرق أوروبا مع قيم الحرية وثقافة السوق، إلا العالم الإسلامي الذي لا يزال تشلّه دوامة صراع التحرر وكسر القيود مع قيم الالتزام والمسؤولية على كل المستويات (الشخصي، الرسمي والمجتمعي)، وإذا كان البديلان مطلوبين ولا استغناء عن أحدهما لصالح الآخر فإن طريق (التحرر المسؤول): التنوير لم يستبن بعد.

الرفض والممانعة وتأكيد الخصوصية من المواقف الطبيعية لبناء دفاعات حضارية فعّالة، لكنها وحدها غير كافية لأنها تعيق التجدد وتفضي إلى التقوقع والتكلس، كما أن التحرر الاندياحي يفضي إلى المسخ التام. والانبهار بثقافة الغالب في الوقت نفسه والرفض والهجس بالدفاع والممانعة لا تقود إلى مستقبل، بالتالي لا بد من التكامل العقلاني الموضوعي النقدي بين الوافد الثقافي والتكنولوجي، كما التراث والذات والواقع وهو طريق التنوير.

٢/ تنوير بلا مقومات:

هنالك بعض الأفكار التنويرية ولكنها مجرد بصيص، والعتمة أكبر منها بكثير، كلمة تنوير نفسها الآن لا يمكنك أن تنطقها بملء فيك، بل تحاصرها مفاهيم أخرى (تراث، أصالة، سلف، تأصيل، أسلمة)، كلها تستفزه وتحاول أن تجعل منه (قطيعة معرفية). فالتنوير ليس فكراً محضاً، بل له امتدادات اجتماعية ترفده بالقوة والاستمرارية. فالثورة الفرنسية قامت في مجتمع انتشرت فيه أفكار التنوير وهيأته لها، إضافة إلى عوامل أخرى ثقافية وسياسية واقتصادية، الأمر الذي يجعل من تنويرنا تنويراً بلا مقومات، أو تنويراً بلا أنوار، وفي بعض الأحيان –وحتى لا نبرئ أنفسنا ونتهم المجتمع– أنواراً بلا تنوير. أين التنوير في مجتمعنا الحالي؟ وأين الأنوار؟ فالمرحلة الحالية أقرب للظلامية في المجتمع وفي النخبة. هكذا يختلط عندنا التنوير والظلامية حيث التنوير والظلامية يصبحان مفهومين متقاربين جداً ومتداخلين، فمن البديهي أن تجد في واقعنا من يمارس الظلامية باسم التنوير، فهناك من يسمي الثورة (فتنة) وهناك من يسمي الفتنة ثورة إصلاحية «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ» (البقرة: ١١). في مثل هذه البيئة الفكرية الملوثة يصعب الحديث عن طريق تنوير يتفق عليه الجميع، فما هو تنوير عند هذا هو ظلامية عند ذاك.

ومن أين يبدأ الناس؟ هل بالثورة على السلطان؟ أم بالثورة على المجتمع؟ فالجمود والتقليد والتخلّف هو الذي يحمي استبداد السلاطين، واستبداد السلاطين هو الذي يكرس للتخلّف، وهكذا في جدلية بلا بداية أو نهاية

٣١– نفسه، ص٨٤.

واضحة.

لا زالت البيئة تتحسس وتعترض على التنوير، فهي قد تتقبل العقلانية لكنها تتحسس من التنوير لأن له دلالات كثيفة وأعمق من العقلانية، كما ورد.

٣/ التنظير بلا عمل:

وصف طارق البشري مقالاً لأحد الكتّاب من دعاة الحداثة يصف فيه عملية إنشاء جسر تابعه عن كثب، ورأى ما اقتضته عملية التشييد من حسابات دقيقة للحمولة وتقدير الارتفاعات وحساب اتجاهات السير وتعيين مراكز تشييد الدعامات وغيرها وهتف بأنها هي (الحداثة) وكأنه يراها لأول مرة مع أنه ظل يدعو لها لسنين عديدة[٣٢]. أحد إشكالات التنوير هو أن الحديث والكتابة النظرية عنه موجودة بكثافة، لكنه مجرد حديث فلسفي غير قابل للترجمة إلى واقع حياة الناس العملية، فمناهج التدريس في الجامعات والبحوث تُجرى عن النهضة والحداثة والتنوير بينما الواقع كما هو ويسير بآليات أخرى. لم يدرس أحد منا الواقع؛ واقع المجتمع والطرق الصوفية والمعاهد الدينية والإدارة الأهلية... إلخ، بالتالي قبل الدعوة للتنوير لا بد من ممارسته. نحن لم ندرس مناهج التربية في المنازل، المشكلات الحياتية اليومية، نظم العلاقات الاجتماعية، ومن أين يستقي المجتمع ثقافته وأحكامه وقيمه... إلخ، لكننا نفزع مباشرة إلى فولتير وهيجل وإلى علماء الكلام والمعتزلة في أحسن الأحوال، كما نفزع إلى الكتب والمدونات قبل الواقع.

حياة الناس تأثرت بالأعراف والتقاليد والفتاوي التقليدية بأكثر مما تأثرت بتيارات الفكر القديم أو الحديث، وحتى إن بدأنا بجوانب نظرية لا بد أن نحمل في ذهننا كيفيات العمل، ولا بد من مواصلة المشوار إلى تحويل الفكرة إلى واقع وما يقتضيه ذلك من خلق الآليات والممكنات المساعدة. فممارسة الفكر خير من الدعوة له. كما لا بد أن نسأل: ما هي مؤسسات وهيئات التنوير التي يمكن أن تحمل الفكرة؟ أين المؤسسات، الهيئات، الأحزاب، النقابات، الأندية، الروابط، الجمعيات التدريب، المبشرين، الوسائل، المحفزات حتى لا يكون تنويراً بل إنارة؟.

ويقول طارق البشري عن حالة مصر إن الأثر الثقافي للتكوينات المؤسسية التي شكّلها وأدارها علي مبارك (١٨٢٤ ـ ١٨٩٣م) -وهو شخص لم يسمع به الناس كثيراً- يكاد يكون أعمق من آثار الطهطاوي. فالطهطاوي كتب الكتب مثل تلخيص الإبريز، ومناهج الألباب، بينما أسس علي مبارك دار العلوم، إذ يكفي أن ننظر لخريجيها ودورها في المجتمع.

وما دام أن التنوير ليس فكراً مجرداً بل هو إلى ذلك عملي وواقعي، فبهذا الفهم يمكننا القول بأن التنوير ليس حكراً على المنظّرين أو المثقفين أو حتى تيار معيّن، فهو نسبي يساهم فيه المفكرون والعاملون والمؤسسات والأفراد... إلخ، بالتالي يجب ألا نهرب من المسؤولية تعللاً بالتحليل النظري الخالص. والسؤال هو كيف يمكن التحوّل من العقل كاسم إلى العقل كفعل، ومن العقل النظري

٣٢- طارق البشرى، حصيلة التنوير والعقلانية، مصدر سابق.

إلى الفعل العملي حتى نتخلّص من العقل النصي الفقهي الكلامي العقدي ومن الموروثات اللاعقلية في العقل.

صحيح أن الورقة تتناول موضوعاً فكرياً نظرياً، لكن لا يزال ما هو نظري مهم لاستبانة الطريق، وأن كل ما هو عملي يبدأ ثم يتحول إلى واقع وممارسة، حتى الآن رغم تقدّم العالم في مجال الصناعات والتكنولوجيا إلا أننا لا زلنا بحاجة إلى قيم الحرية ومثاليات أفلاطون وعالمه من القيم والمثل ونزعات ابن رشد التوفيقية بين العقل والإيمان ونزعات الاجتهاد المعتزلية وغيرها، ولا غنى لأي محاولة نهوض أو تنمية عن محاولة تنظير فكري يقودها.

٤/ الاستعجال

التنوير عملية طويلة متدرجة يساهم فيها كل جيل بقدر. يقول علي أومليل إن مشكل كل إصلاحي ومشكلة المثقف عموماً حين يكون البون واسعاً بين أفكاره وما عليه الواقع، يريد أن تتحقق أفكاره في مدى عمره. بالتالي فإنه قد يستعجل وسيلة التغيير بالقوة فيدعو -كما فعل بعض مصلحينا الأوائل- إلى مستبد عادل ينقذ البلاد والعباد ويصلح الأحوال أو يعوِّل على ثورة أو انقلاب، خصوصاً إذا رأى أن الشعب راكد مستسلم فينفض يده منه ويعول على زعيم أو طليعة ثورية لإنجاز التغيير الجذري معتبراً أن الشعب قاصر، والنتيجة كارثية ومجيء استبداد جديد.

ويرى أومليل أن دعاة التغيير عندنا لم يعولوا لعقود طويلة على الوسيلة الديمقراطية لأن طريقها طويل وصعب، ولأن النظام السلطوي يحتل كل المجال العام ويحتكر وسائل الإعلام ومناهج التعليم والتنظيم السياسي والأجهزة القمعية[٣٣] ولكن التنوير لا بد أن يقوم على شرعية التعدد في السياسة والثقافة والمصالح وعلى مرجعية الحقوق الإنسانية والكرامة الإنسانية والحريات الأساسية.

ينبغي أن يسلك التنوير هذا الطريق ويصبر عليه رغم صعوبته وطوله، يحرر العقول ثم مؤسسات التربية والتعليم...إلخ.

فالمعيار الحقيقي للحكم على أي نظام هو وضعية الإنسان داخله وما إذا كانت كرامته وحقوقه الأساسية مصونة. كل الأنظمة التي انبنت على غير ذلك انهارت منذ عهد الأمبراطوريات القديمة.

التنوير في واقعنا المعاصر

عندما نتحدث عن التنوير، فإننا على الأقل نفترض وجود جوانب مظلمة في واقعنا الفكري. فما هي هذه الجوانب المظلمة؟

الكثيرون الآن يصفوننا كمسلمين، ببعض الصفات مثل الظلامية والكسل والتواكلية والدوغمائية (التعصب) والانغلاق أو الحماقة أو الحماسة الزائدة وغيرها. صحيح أنه لا يمكن لنا أن نتحرك بمجرد رد الفعل، ولكننا أيضاً لا يمكن أن نمارس أسلوب النعامة في التجاهل والتغافل. كما أنه ولزمن ليس بالقصير تحدث كثير من الكتّاب والمفكرون من داخل العالم الإسلامي والوطن العربي عن

٣٣- علي أومليل، حصيلة الحرية والتنوير، مصدر سابق، ص١٥٥.

الانغلاق والتزمت ورفض الآخر أو رفض الاستفادة من الآخرين، عدم الانفتاح على ما يجري في العالم حولنا، والانكفاء على ما عندنا من تراث والتمسك به بشكل حرفي، وتحدثوا عن التواكل السلبي والفهم القدري أو الجبري للأمور.

على العكس من ذلك كله يطرح مفهوم التنوير والاستنارة بمعنى التحرر من كل تلك الخصائص المقيّدة والأفهام السلبية وإطلاق عقل الإنسان للتفكير. كما انتقد عصر النهضة عندنا كمسلمين وكعرب بأنه كان محاولة لابتعاث أمجاد الماضي واستثارة حماس الجمهور بالمثل العليا دون واقعية ودون إعداد مطلوبات ذلك واقعياً، أو استثارة حماس الناس وتعبئتهم ولكن دون تقديم خطط عملية تفصيلية واقعية. هذا تنوير ولكنه ليس معرفياً، بل تنوير نوستالجي، والنوستالجي هو الذي يصور الأشياء كما يحب أن يراها، وليس كما هي في حقيقتها. وتحدث آخرون عن أن هناك تنويراً حماسياً ينبني على خطب حماسية للحشد والتعبئة، وبعبارات رنانة ولكنها جوفاء، هذه المنهجية، كنقيض للإبستيمولوجيا Epistemology أسماها أحدهم بـ(الكوراكولوجيا Coracology) وهذا يعد تنويراً ولكنه غير معرفي. التنوير المعرفي، خلاف ذلك، هو التنوير الذي يخاطب عقول الناس ويعترف بالواقع كما هو ويواجهه، ويعترف بالآخر ويتحاور معه عقلياً.

بالتالي يمكن التمييز بين تنوير معرفي وتنوير غير معرفي، ومعرفة تنويرية ومعرفة غير تنويرية، أي أنها معرفة تغيب وعي الناس أو أنها لا تسمعهم إلا ما تريد. شهدت المرحلة السابقة تراجعاً لخطاب العقل والتنوير في العالم الإسلامي عموماً، وفي السودان على وجه الخصوص، وشهدنا صور خطابات الحماسة والحشد والتعبئة، وهذا ما يبرر الدعوة لخطاب تنويري، وهو خطاب مواز لخطاب العقل، ومناقض للخطاب التعبوي فارغ المحتوى، وهو خطاب مقابلٌ لخطاب الانعزال والانكفاء والتقوقع.

قد يقول قائل إننا لسنا على استعداد فكري ونفسي كاملين لفتح ملف العلاقة مع العصر الحديث، أو الحديث عن تنوير حقيقي، حيث لا يزال بيننا المتخوّف والمأزوم والمتهيب المتردد الذي يخشى انفلات الأمر بين يديه، ولكننا نتحدث عن تنوير أو عقلانية داخل حدودنا الفكرية والقيمية.

التمسك بالمصطلحات واللافتات التي تثير الجدل ليس تنويراً والإصرار على التميز عن العامة بمصطلحات أو مظهر ما لا يعد تنويراً. والتنوير هو الموضوعية ومخاطبة عقول الناس والسعي لإقناعهم لا تجييشهم أو حشدهم، والتنوير يعني إثارة الأسئلة، والمحاولة لمعرفة وفهم الحقيقة والواقع بخلاف الجهات التي تعتبر أنها امتلكت الحقيقة وأنها لا تحتاج إلى إثارة أسئلة أو إدارة حوار مع الآخرين (الضالين)، وهناك جهات ترى أن لا فائدة من الحوار مع الآخر أو أنها لا تحتاج للحوار معه لأنها تمتلك القوة أو جهاز الدولة.

والتنوير يقوم على مبدأ النقد الذاتي، أي أن تستنير أنت لمصلحة نفسك، ولا يعني بالضرورة أن شخصاً أو جهة تمتلك ناصية الحكمة وتريد أن تنوِّر غيرها، بل إن التنوير قبل كل شيء هو جهد متجه نحو الذات، فلا بد أن تنتقد ذاتك

وبضاعتك واختبارها وتزكيتها، وهذا جهد تنويري كبير.

والتنوير المعرفي هو الإصلاح العقلاني الذي يحاول فهم الدين فهماً عقلانياً، وتأصيل ذلك الفهم في التيارات العقلانية في التراث الإسلامي عند المعتزلة وابن رشد (علم الكلام الاعتزالي وعلم المنطق والفلسفة) فهو خطاب موازٍ لخطاب العقل ومخالفٍ للخطاب القدري أو الجبري، وبعبارات بلقزيز هو تنويرٌ عقلاني أخلاقي تجاوزاً للتقليد والجمود والنزعات النصية، وتفعيلاً لآلية العقل في التعامل مع النص والواقع[٣٤]، وهو ليس مساوياً للتنوير العقلاني الليبرالي الذي قام على قيم فكرية جديدة ليست لها مقدمات معلومة في تراثنا، ولكن تلتقي الدعوتان؛ التنوير الإسلامي والتنوير الغربي، في الدفاع عن بعض القيم المشتركة كقيمة العقل والحرية وغيرهما كما سبق. بالتالي يدعو عبد الإله بلقزيز إلى ما أسماه بالعقلانية النقدية وهي عقلانية جدلية تصغي للعقل الكوني وتجادله، وهي أكثر تفهماً للعقل الإسلامي مع استعداد لبيان أوجه قصوره، فهي تستوعب العقلين الإسلامي والغربي.[٣٥]

٣٤- بلقزيز، حصيلة العقلانية والتنوير، مصدر سابق، ص٨.
٣٥- المصدر نفسه، ص٢٨٢.

الحريات الشخصية في إطار الحريات العامة

د/ بشير عبد العالي شمام(*)

مقــدمة

الحمد للّه الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم.وأخرج من شاء من عباده من ظلمات الجهل والضلال والهوى والطغيان، إلى نور العلم والهداية والتقوى والاستقامة. وأنار بضيائه الأبصار وبوحيه العقول والبصائر، وحفظ المصالح العامة والخاصة، وصلى اللّه وسلم وبارك وأنعم على خير من ولدت النساء، محمد وعلى آله وصحبه الكرام. صفوة خلق اللّه الذي يخلق ما يشاء ويختار،خلق ما يدب على الأرض فاختار منهم بني الإنسان، واختار من الناس الأنبياء والرسل، واختار من هؤلاء أولي العزم، واختار من أولي العزم محمداً، فجعله خاتم رسالاته، وواضع اللبنة التي اكتمل بها البناء. ومبلغ آخر وحي بين اللّه وعباده.

أما بعد:

فإن قضية الحرية لهي قضية محورية في الفكر الإسلامي المعاصر، ولها جذورها الضاربة في أعماق التاريخ الإسلامي، بل وفي مصادره الرئيسة؛ فالإسلام دين انحاز منذ ظهوره إلى الحرية ضد جميع أشكال الاستبداد .. انحيازاً لا يخالطه تردد ولا غموض.. بل هو جازم، واضح لا يشكك فيه إلا مرتاب.فكان الإسلام في عقيدته وفي حركته السياسية وفي نظامه الاقتصادي والاجتماعي يمثل مشروعاً تحررياً وثورة ضد كل أشكال العبودية لغير الخالق عز وجل.

وكما كانت الحرية الشخصية هي الهم الشاغل لهذا الدين كذلك كانت المصلحة العامة لا تنحط عنها درجة ولا تقل عنها أهمية.

والسؤال: كيف وازن الإسلام بين الحريات الشخصية والمصالح العامة بحيث لم يصادر حريات الأفراد باسم المصلحة العامة، ولا أهدر المصلحة العامة باسم صيانة حريات الأفراد؟ هذا ما يسعى هذا البحث للإجابة عليه وذلك وفق الخطة التالية:

المبحث الأول: **حول مفاهيم الحرية والأسس التي تقوم عليها وتحته ثلاثة مطالب:**

المطلب الأول: الحرية في المعاجم اللغوية.

المطب الثاني: حول مفاهيم الحرية وأسسها في الغرب.

المطلب الثالث: حول مفهوم الحرية وأسسها في الإسلام.

المبحث الثاني: **الموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة**.

وتحته ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: الموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة في مجال الاعتقاد.

المطلب الثاني الموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة في المجال الاقتصادي.

المطلب الثالث الموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة في المجال الاجتماعي.

(*) أستاذ مشارك-كلية الشريعة والدراسات الاسلامية- جامعة إفريقيا العالمية -الخرطوم

المطلب الأول: الحرية في المعاجم اللغوية:

يقول الرازي في معجم مقاييس اللغة الحاء والراء في المضاعف له أصلان: الأول ما خالف العبودية والثاني خلاف البرد، والذي يعنينا الأول ما خالف العبودية وبرئ من العيب والنقص، يقال: هو حرّ بيّن الحرورية والحرية. ويقال طين: حرّ لا رمل فيه، وحر الدار: وسطها، ويقال حرّ الرجل يحر من الحرية[١].

وجاء في لسان العرب: حرّره: أعتقه، والمحرّر الذي جعل من العبيد معتقاً. يقال حرّ العبد يحر حرارة أي صار حراً.

وتحرير الولد أن يفرده لطاعة الله عز وجل وخدمة المسجد. وقوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً﴾[٢] قال الزجاج: هذا قول امرأة آل عمران ومعناه جعلته خادماً يخدم في متعبدك[٣].

وجاء في مفردات الراغب: الحر خلاف العبد، فقال حر بين الحرورية والحرورة، والحرية ضربان: الأول: ما لم يجر عليه حكم الشيء، والثاني من لم تتملكه الصفات الذميمة من الحرص والشره على المقتنيات الدنيوية. فمن الأول ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[٤] ومن الثاني ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّك أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[٥] أي معتقاً من أمر الدنيا. وحرّ الوجه ما لم تسترقه الحاجة[٦].

وفي المعجم الفلسفي: الحرّ ضد العبد، والحرّ: الكريم والخالص من الشوائب، والحرّ في الأشياء أفضلها، والحرّ من الأقوال والأفعال: أحسنها، والحرية: الخلوص من الشوائب أو الرق أو اللؤم[٧].

وجاء في المعجم الفني والنقدي للفلسفة:» الإنسان الحرّ من لم يكن عبداً أو سجيناً، والحرية هي حالة من يفعل ما يريد لا ما يريد غيره، وهي غياب التحكم الخارجي[٨].

فكلمة ﴿حرية﴾ بسائر تصاريفها تدور في اللسان العربي حول معانٍ ترجع إلى الخلوص من العيب والنقص، والنقاء من الشوائب، فيؤول معنى الحرّ إلى الكريم والنفيس والأصيل من كل شيء.

المطلب الثاني: حول مفاهيم الحرية في الغرب:

يتعذّر علينا في هذه العجالة أن نعود إلى الأسس والجذور الفكرية والملابسات التي احتفت بمصطلح الحرية في الغرب، لذلك آثرنا التركيز على مفهوم الحرية في المقاربة الحداثية.

وقد تبلورت مسألة الحرية وتفرعت دلالاتها في التاريخ الأوربي الحديث لاسيما في القرنين الثامن عشر: (قرن الأنوار والثورة الفرنسية)، والتاسع عشر: (قرن عنفوان المنظومة الفكرية الليبرالية) أو (مذهب الحرية) (Liberalisme).

ولا يزال المنطلق الليبرالي، الذي ركّز على الطابع الفردي لمفهوم الحرية، هو السائد وصاحب الصوت المدوّي خاصة في المجال السياسي المعاصر[٩]. وذلك بعد تراجع المنطلق الاشتراكي، وأهم ما يميّز مفهوم الحرية عند الليبراليين

١- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، تاريخ النشر ١٣٣٥هـ ١٩٧٩م بيروت، ٦/٢.

٢- سورة آل عمران، الآية:٣٥.

٣- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط١، (بدون ت) ص:١٧٧.

٤- سورة المجادلة الآية:٣.

٥- سورة آل عمران: الآية: ٣٥.

٦- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، المكتبة التوفيقية، مصر، بدون رقم للطبع ولا تاريخ للنشر، ص: ١١٨. ١١٩.

٧- صليبا: جميل، المعجم الفلسفي: ، دار الكتاب اللبناني بيروت. بدون رقم للطبع ولا تاريخ للنشر، ٤٦١/٢.

٨- لاروس، المعجم الفني والنقدي للفلسفة، باريس،١٩٧٤، بدون تاريخ للنشر. ص٥٥٨ ٥٥٩.

٩- مسألة الحرية في مدونة ابن عاشور دراويل: جمال الدين، دارالهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م. ص: ١٤٢.

تأكيدها على النزعة الفردية وإزاحة القيود والمعوقات من أمام الفرد، ولا يزال كتاب جون ستيورات ميل (J. Stuart mill) (في الحرية) منبع الفكر الليبرالي.

وقد تمحور كتاب ميل حول الدفاع عن الفرد ضد الدولة والمجتمع، بحسبان أن حرية الفرد هي المنطلق وهي الغاية، وأن نشاطه الحرّ الذي تتعدم فيه القيود والضغوط هو عماد التحضّر والتقدّم إيماناً بأنّ للفرد سلطاناً مطلقاً على نفسه وجسمه وفكره[١٠].

وهكذا شاعت النزعة الفردية للحرية على ألسنة أقطاب الفكر الليبرالي فهذا برتراد راسل يعرف الحرية بأنها غياب الحواجز أمام تحقيق الرغبات[١١].

ويرى جون وليام لابيار أن الدولة ما هي سوى شركة أنشأها الأفراد لصيانة الحقوق والحريات [١٢].

ويمكن تناول الحرية في المقاربة الحداثية من ثلاثة مستويات:

المستوى اللغوي: وتفهم الحرية في هذا المستوى على أنها انعدام القيود القمعية والزجرية من حياة الفرد مما يجعل فعله نابعاً من إرادته الذاتية وخالياً من كل ضغط وإكراه، وهنا ترتبط الحرية بالإرادة والقدرة على اتخاذ القرار[١٣]، وهو ما يمكن لحظهُ من تعريف توكفيل أحد أقطاب الليبرالية في القرن التاسع عشر حيث يقول: يفترض من كل إنسان أنه خلق عاقلاً يستطيع حسن التصرف، ويملك حقاً لا يقبل التفويت في أن يعيش مستقلاً عن الآخرين في كل ما يتعلق بذاته، وأن ينظم كما يشاء حياته الشخصية[١٤].

المستوى السياسي: لا يبحث عن الحرية في هذا المستوى على أنها صفة تميز الأفعال التي تتحقق فيها عن الأفعال التي لا تتحقق فيها، بل تبحث الحرية بوصفها قيماً وحقوقاً وواجبات لها وجود في الواقع، وهو ما يجعل التفكير فيها يتجه إلى التفكير في شروط تحقيقها وكيفيته في الحياة على صعيد المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع. وبعبارة مختصرة نقول يصبح الحديث عن الحرية في هذا المستوى حديثاً عن مشكلة واقعية تتعلّق بحريات معينة في زمان معين وفي مكان معين وليس حديثاً عن الحرية في طابعها المطلق .

وباعتبار الحرية نسبية التحقق داخل حيّز اجتماعي فسيح تتاح فيه الفرصة للإنسان كي يختار من البدائل المتوفرة ما يناسبه، فإن الفرد ينطلق من الواقع لتحقيق أكبر مقدار من الحرية.

وما من شك أن تلك الانطلاقة محكومة في قوتها أو ضعفها بنواميس الصراع السياسي والاقتصادي والاجتماعي: فكلما توسعت السلطة في نفوذها وتحكمها في شؤون الفرد والمجتمع، ضاق مجال الاختيار وضاق تبعاً له مجال الحرية.

ويلاحظ أن هذا المستوى من الحرية ظل هو الأكثر تداولاً في الفكر السياسي المعاصر وبهذا المفهوم العملي للحرية طفحت إعلانات حقوق الإنسان والدساتير

١٠- جون ستيوارت ميل، هارموند زورت، في الحرية، ١٩٧٤ .بدون رقم للطبع.ص: ٦٩.

١١- عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩، ٢٤٤. بدون رقم للطبع، ص: ٢٤٤.

١٢- جوب وليام لابار:: ترجمة إلياس حنا إلياس، السلطة السياسية، لابار، ط٣، بيروت، منشورات عويدات ١٩٨٣. ص١٠٤.

١٣- مسألة الحرية في مدونة ابن عاشور، ص: ١٤٣.

١٤- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، دار التنوير، بيروت، ط٣، ١٩٨٤م، ص: ٤٤.

لدى حديثها عن نشأة الدولة، وعن جملة الحقوق والخدمات التي عليها توفيرها وضمانها للمواطن ليحقق شخصيته، ويكون له دور في إدارة الشؤون العامة، ويعبر عن مواقفه بلا إكراه من خلال امتلاكه لجملة من الإمكانات أو الحقوق مثل حق التفكير، وحق الاعتقاد، وحق التعبير، وحق الاجتماع، وحق العمل، وحق التنقل، وحق العبادة، وحق التملك، مما طفحت به إعلانات حقوق الإنسان من القرن الثامن عشَر وحتى هذا القرن حيث غدت الوثيقة المنعوتة بالعالمية تمثل إنجيل الحريات العامة التي تنهل من ينبوعها وتحلّي بها دساتيرها دول العالم قاطبة، شهادة على انتمائها إلى عالم الحريات والديمقراطية[١٥].

المستوى الفلسفي المحض: الفلسفات الغربية التي بحثت الحرية بحثاً عقلياً مجرداً بالتركيز على الحالات الوجدانية والأفعال الحرة سيطرت على أبحاثها الروح العدمية حيث صورت الإنسان كائناً معزولاً قلقاً محطماً، لا يرى سبيلاً إلى حريته غير تحطيم كل الروابط والقيم التي تشده إلى غيره مما لم يبق معه معنى لوجوده الحر غير الانتحار والعبث[١٦].

نخلص من خلال هذه المقاربة الحداثية لمسألة الحرية إلى القول بأن مسألة الحرية في الغرب الليبرالي تجاوزت حدود التنظير الفلسفي وانتهت إلى أن الحرية عبارة عن ممارسات واقعية خاصة في المجال السياسي، ولأن هذه الحرية والحقوق هي صنعة نظام سياسي معين فإنها تعكس إلى مدى بعيد القيم السائدة في ذلك النظام، وشكل العلاقات فيه، وكيفية توزيع القوى بين مكوناته، ومن ثم فهي متغيرة كمًّا ومفهوماً بتغير الموازنات[١٧].

وينبني على هذا أن الحرية في الغرب يحدد مفهومها أصحاب القوة والسلطة والمال الذين يمارسون إكراهاً خفياً قد يتخذ صوراً تبلغ من الدقة والخفاء درجة لا يشعر بها الضحية عند ممارسة عمله، وهو ما يحصل فعلاً في المجتمعات الديمقراطية حيث تسيطر الدولة والمؤسسات الرأسمالية على أدوات الاتصال والتعليم والتثقيف مما يجعل لها نفوذاً عظيماً على عقول الجماهير، وتكييف أذواقها مما يكفل إدارة اللعبة السياسية في الإطار المحدد لها[١٨]، وبالإضافة إلى هذا العامل الخارجي الذي يحد من الحرية الشخصية المقدسة لدى الغرب يوجد عامل داخلي –ولعله الأهم– سواءً أكان عائداً إلى سيطرة الاندفاعات والنزوات، أو إلى غياب الوعي ونقص المعرفة[١٩].

وإذا ما تجاوزنا الغرب الليبرالي وحاولنا الإطلال على الغرب الماركسي - الذي صار تاريخاً - نجد أن الماركسية قد تركز نقدها للحريات الشخصية على شكلياتها بسبب عريها عن ضمانات التحقق، وهي أساساً في نظره احتياز الثروة في يد الرأسماليين، وأنه لا سبيل إلى الحريات السياسية طالما لم تنزع الملكية الخاصة، وتنتقل إلى الجماعة فتسقط تلقائيا كل أسباب الاستعباد، بل وتتلاشى الدولة ذاتها لانعدام مبرر وجودها.

ولكن الذي تحقق أن السلطة لم تتلاش بل عظمت وتضخمت وأحاطت بالفرد من كل جانب واحتكرت وسائل البطش والإغواء: (النفوذ والثروة والثقافة)

١٥- الغنوشي: راشد، الحريات العامة للدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط١، ١٩٩٩٣، ص: ٣٢.

١٦- تمثل الوجودية الملحدة مع سارتر وكامو غير نموذج لهذه الحرية العدمية انظر. الحريات العامة للدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، ٣١، مصدر سابق.

١٧- مسألة الحرية في مدونة ابن عاشور، ص: ١٤٨، مصدر سابق.

١٨- الحريات العامة، ص: ٣٣، مصدر سابق.

١٩- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

دون منازع الأمر الذي هيأ لها المجال فسيحاً لفرض نظريتها في الحرية[٢٠].

نخلص في النهاية إلى أن مفهوم الحرية في الغرب الليبرالي والاشتراكي تحدده موازين القوى ... وذلك هو معبود الغرب ومصدر قيمه، وعبثاً يحاول المستضعفون إقناع الغرب بالقيم الإنسانية بل وحتى بالمواثيق الدولية ... ولكن يظل كل ذلك محض انخداع ويظل المنطق الوحيد الذي يفقهه الغرب هو موازين القوى فما العدل إلا إذا تعادلت القوى[٢١].

المطلب الثالث: حول مفاهيم الحرية في الإسلام:

يقتضي الحديث عن مفهوم الحرية في الإسلام الحديث عنها في مصادره الرئيسة: القرآن والسنة، ثم رصد المسألة في التراث الإسلامي في مختلف مراحله.

أولاً: الحرية في المصدرين الرئيسين: «القرآن والسنة».

(١) الحرية في القرآن الكريم:

القرآن الكريم يمثل وثيقة جوهرها وروحها تحرير الإنسان: بالمعنى الكامل والواسع والعميق للكلمة.

(أ) فعلى المستوى الفكري العقدي جاء القرآن ليشن حملة لا هوادة فيها على عقائد الكهانة ﴿اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَـهاً وَاحِداً لاَّ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[٢٢] فلا واسطة بين العبد وربه ولو كان نبياً مرسلاً أو ملكاً مقرباً: ﴿وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلاَئِكَةَ وَالنِّبِيِّيْنَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[٢٣].

كما رفض القرآن صراحة أن يُكره إنسانٌ على اعتقاد ما، قال تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[٢٤] أورد الطبري أن الآية نزلت في قومٍ من الأنصار كان لهم أولاد قد هودوهم، فلما جاء الإسلام أرادوا إكراههم عليه فنهاهم الله عن ذلك حتى يكونوا هم الذين يختارون الدخول في الإسلام[٢٥].

فليس لبشر أن يكره بشراً على الإيمان ولو كان رسول الله (ﷺ) قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴾[٢٦] يقول الزمخشري في تفسير الآية الكريمة: (يعني إنما يقدر على إكراههم واضطرارهم إلى الإيمان هو لا أنت لأنه هو القادر على أن يفعل في قلوبهم ما يضطرون عنده إلى الإيمان، وذلك غير مستطاع للبشر)[٢٧]. وقد تكرر هذا المعنى وهو حصر وظيفة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في البلاغ ولا شأن له في إكراه الناس على شيء أكثر من عشر مرات في القرآن الكريم، أما الآيات الدالة على أن الله هو الفعّال لما يريد، الهادي لمن يشاء المضل لمن يشاء بعلمه وحكمته وعدله فقد تكررت بما لا يحصي عداً.

وليس - في المنهج القرآني - لأحد أن يمثل الواسطة بين الله وعباده، فالقلوب منطقة حرام ليس لأحد السيطرة عليها إلا باريها، لذلك لم يقبل القرآن اعتذار الضعفاء بأنهم أطاعوا السادة والكبراء أو أنهم كانوا مستضعفين في الأرض

٢٠- المصدر نفسه ص: ٣٣/٣٤.
٢١- راجع المصدر السابق ص: ٣٤، وما بعدها.
٢٢- سورة التوبة، الآية: ٣١.
٢٣- سورة أل عمران الآية ٨٠.
٢٤- سورة البقرة الآية:٢٥٦.
٢٥- الطبري: محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن الكريم، تحقيق أحمد شاكر، تفسير الآية: ٢٥٦ من سورة البقرة، ، مؤسسة الرسالة ط١، ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠ م.
٢٦- سورة يونس: الآية:٩٩.
٢٧- جار الله. أبو القاسم محمود بن عمرو بن مصدر، الكشاف عن فنون الاقاويل، تفسير الآية ٩٩ من سورة يونس، الزمخشري، الكتاب : موقع التفاسير، http://www.altafsir.com

وفي هذا المعنى يقول تعالى: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾[٢٨] ويصور القرآن ذلك الحوار الرائع بين التابعين والمتبوعين: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن نُّؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَن نَّكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَندَاداً وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٢٩] ويصور لنا القرآن حجاجاً آخر بين أهل النار (الضعفاء والذين استكبروا) فيقول عزّ من قائل ﴿إِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاء لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا نَصِيباً مِّنَ النَّارِ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ﴾[٣٠] وهكذا وبهذا الوضوح والإسهاب دافع القرآن بكل قوة وصرامة عن حرية اختيار المعتقد دون إكراه من أحد، بل جعل ذلك الإكراه غير مقدور لأحد إلا لله لو أراده عز وجل، من أجل ذلك لم تكن نهاية الاستضعاف بأحسن حالاً من نهاية الاستكبار فهما وجهان لعملة واحدة.

أما الطاعة التي يفرضها القرآن للحكام والعلماء فهي متقيدة بطاعة اللّه تعالى، فقد جاء في تفسير الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَـهاً وَاحِداً لاَّ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[٣١] إنهم ربما وجدوا في كتاب اللّه تعالى ما يخالف أقوال الأحبار والرهبان فكانوا يأخذون بأقوالهم وما كانوا يقبلون حكم اللّه[٣٢]، والخلاصة أن لا واسطة بين العبد وربه، ولا سلطان لبشر على بشر ولو كان رسولاً: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[٣٣].

(ب) الدعوة إلى التفكر والتعقل والتدبر ومخاطبة أولي الألباب، وردت مادة (عقل) ومشتقاتها في القرآن الكريم نحو خمسين مرة، وردت منها عبارة (أفلا تعقلون) اثنتي عشرة مرة[٣٤]، وهي عبارة إنكار وتوبيخ على ترك مدركات العقول، يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾[٣٥] توبيخ عظيم بمعنى: أفلا تفطنون لقبح ما أقدمتم عليه حتى يصدكم استقباحه عن ارتكابه، وكأنكم في ذلك مسلوبو العقول، لأن العقول تأباه وتدفعه[٣٦].

ووردت مادة (دبر) ومشتقاتها مما له علاقة بالتدبر[٣٧]، أربع مرات[٣٨]، كلها متعلقة بالنظر في القرآن والتفكر في معانيه، وهذا يعني أن القرآن لم يفرض نفسه على الناس إلا من خلال إقناع العقول.

ووردت مادة (فكر) ومشتقاتها ثماني عشرةَ مرة: منها خمس مرات ارتبط فيها التفكر بالآيات المتلوة[٣٩]، وتسع مرات ارتبط فيها التفكر بالخلق الجامد والمتحرك[٤٠]، وثلاث مرات ارتبط فيها التفكر بشخص الرسول (صلى اللّه عليه

٢٨- سورة الأحزاب الآية:٦٧.
٢٩- سورة سبأ: الآية:٣١ . ٣٣.
٣٠- سورة غافر: الآية: ٤٧، ٤٨.
٣١- سورة التوبة: الآية:٣١
٣٢- مفاتيح الغيب، تفسير الآية ٢٧٢ من سورة البقرة.الرازي: محمد بن عمر، المطبعة الخيرية، ط١، ص: ١٣٠.
٣٣- سورة البقرة: الآية:٢٧٢
٣٤- وهي البقرة: (٤٤) ، (٧٦)، آل عمران: (٦٥)، الأنعام: (٣٢)، الأعراف: (١٦٩)، يونس: (١٦) هود: (٥١)، يوسف: (١٥٩)، الأنبياء: (١٥) ، (٦٧) ، المؤمنون: (٨٠)، القصص: (٦٥)، الصافات: (١٣٨).
٣٥- سورة البقرة الآية:٤٤.
٣٦- الزمخشري ، الكشاف، تفسير الآية ٤٤ من سورة البقرة، مصدر سابق.
٣٧- أي بعد حذف ما كان في معنى الدبر أو الأدبار.
٣٨- هي النساء: (٨)، المؤمنون: (٦٨)، ص: (٢٩)، محمد: (٢٤).
٣٩- وهي البقرة: (٢١٩) ، (٢٦٦)، الأعراف: (١٧٦)، النحل: (٤٤)، الحشر: (٢١)..
٤٠- وهي آل عمران: (١٩١)، يونس: (٢٤)، الرعد: (٣)، النحل: (١١) ، (٦٩)، الروم: (٨) (٢١)، الزمر: (٤٢)، الجاثية: (١٣).

وسلم) وما دعا إليه[٤١]، ومرة واحدة عرّض فيها القرآن بالتفكير غير النزيه عند أعدائه وكيف آل إلى نتائج عكسية[٤٢].

وجاء الحديث عن التذكر في نحو خمسين موضعاً مقترناً مرة بضرب الأمثال، ومرة بقصص الماضين، ومرة بالخلق، ومرة بالمقارنة ما بين منهجين، ومرة بآيات اللّه المتلوة، ومرة بدعوة الرسول (صلى اللّه عليه وسلم) وشخصه ... إلى غير ذلك من الموضوعات مما يضيق المقام بتفصيله.

وخاطب أولي الألباب في ستة عشر موضعاً مقترناً بموضوعات مختلفة قريباً مما تقدم.

(ج) وفي المقابل شن القرآن حملة قوية في عشرين موضعاً على التمسك بموروثات الآباء والارتهان إليها دون نظر في مضمونها ولا تأمل فيما يوجه إليها من نقد أو يقدم عنها من بديل، ونوّع أسلوبه في ذلك فمرة يحكي إجابتهم إذا دعوا إلى اتباع ما أنزل اللّه وهي التمسك بما كان عليه الآباء[٤٣]، ويعقب أحياناً على تلكم الإجابة بالتساؤل أو لو كان ما جاء به القرآن أهدى مما وجدوا عليه الآباء[٤٤]، وأحياناً يحكي اعتذارهم عن فعل الفاحشة بأنهم وجدوا عليها الآباء[٤٥]، وأحياناً يحكي شدة إنكارهم أن يعبدوا اللّه وحده ويتركوا معبودات الآباء[٤٦]، وأحياناً يحكي اتهامهم للرسل بأنهم يريدون صرفهم عن معبودات الآباء لتحقيق مكاسب سياسية[٤٧]، ومرة يصور تعجبهم من دعوة الرسل المخالفة لما كان عليه الآباء وأنهم كانوا يتوقعون منهم خيراً، ليخلصوا إلى الشك في أهداف الدعوة[٤٨]، ومرة يدعو الرسول إلى عدم التردد في بطلان ما عليه المشركون من عقائد إذ لا مستند لهم إلا فعل الآباء[٤٩]، ومرة يصور شكهم في صحة ما جاء به الرسل لا لشيء إلا لأنهم لم يسمعوا به في آبائهم الأولين[٥٠]، ومرة يتحدث عن تعبئتهم الناس ضد دعوة الرسل بأنهم يريدون صدهم عما كان يعبد الآباء[٥١]، ومرة يخبرنا بأنهم استحقوا العذاب يوم القيامة لجريهم وراء موروثات الآباء دون تعقّل ولا تدبرّ[٥٢]، وقد يدعوهم أحياناً من خلال تمسكهم بمنهج الآباء إلى الإيمان باللّه ربهم ورب آبائهم الأولين[٥٣]، ويخبرنا أحياناً أن منهج المشركين في التمسك بتراث الأولين في مواجهة كل جديد سنة مطردة وليست بدعة من قوم الرسول (صلى اللّه عليه وسلم)[٥٤].

وهكذا ومن خلال هذا العرض السريع المقتضب لمنهج القرآن في تحرير الإنسان يتضّح بوضوح لكل منصف وذي بصيرة ما قررنا في مستهل حديثنا عن هذا المنهج بأن القرآن حقاً وثيقة جوهرها وروحها تحرير الإنسان بالمعنى العميق والدقيق للكلمة.

ثانياً: الحرية في السنة النبوية المطهرة:

مثّل الرسول (صلى اللّه عليه وسلم) بأقواله وأفعاله البيان التطبيقي للقرآن الكريم، إذ لم يخرج ما جاء به في روحه ومضمونه عما جاء في القرآن إلا أننا طلباً لتنويع وإثراء البحث لن نكرر ذات الموضوعات التي أوردناها للتدليل على عمق تحرير القرآن للإنسان، بل نسعى إن شاء اللّه إلى بيان منهج السنة في

٤١- وهي الأنعام: (٥٠)، الأعراف: (٨٤)، سبأ: (٤١).
٤٢- وهي الآية: (١٨) من سورة المدثر.
٤٣- انظرالبقرة (١٧٠) والمائدة: (١٠٤) والأنبياء: (٥٣) والشعراء: (٧٤)والزخرف (٢٢) ولقمان: (٢١).
٤٤- انظر مثلاً البقرة: (١٧٠)، والمائدة: (١٠٤)، والزخرف: (٢٤).
٤٥- انظر مثلاً الأعراف: (٢٨).
٤٦- انظر مثلاً الأعراف: (٧٠).
٤٧- انظر مثلاً يونس: (٧٨).
٤٨- انظر مثلاً هود: (٦٢).
٤٩- انظر مثلاً هود: (١٠٩).
٥٠- انظر مثلاً المؤمنون: (٢٤) والقصص: (٣٦).
٥١- انظر مثلاً سبأ: (٤٣).
٥٢- انظر مثلاً الصافات: (٦٩).
٥٣- انظر مثلاً الصافات: (١٢٦)، والدخان: (٨).
٥٤- انظر مثلاً الزخرف: (٢٣).

تحرير الإنسان من خلال ثلاثة محاور أخرى لا تخرج هي بدورها عما جاء في القرآن:

أولاً: تأكيد الرسول (صلى اللّه عليه وسلم) على بشريته: إن ما امتاز به الرسول (صلى اللّه عليه وسلم) من خلق نبيل، وروح عالية، وشخصية قوية قد يغري البعض برفعه فوق منزلة البشر، لذلك لم يترك الرسول (صلى اللّه عليه وسلم) ميلاً نحو هذا الاتجاه إلا قوّمه ومن ذلك:

(١) ما رواه ابن عباس أنه سمع عمر بن الخطاب (رضي اللّه عنه) يقول: سمعت رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) يقول: (لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، فإنما أنا عبد اللّه ورسوله) [٥٥].

(٢) وعن ابن مالك أن رجلاً قال يا سيدنا وابن سيدنا، ويا خيرنا ابن خيرنا .. فقال رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) (يا أيها الناس عليكم بتقواكم ولا يستهوينكم الشيطان، أنا محمد بن عبدِ اللّه عبدُ اللّه ورسوله، واللّه ما أحب أن ترفعوني فوق منزلتي التي أنزلني اللّه عز وجل[٥٦].

وعن عبد اللّه بن الشخير العامري قال: انطلقت في وفد بني عامر إلى رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم): فقلنا: أنت سيدنا ... فقال السيد اللّه تبارك وتعالى[٥٧].

ومن لوازم هذه البشرية النقص عن درك الكمال في كل شيء لذلك كان الرسول (صلى اللّه عليه وسلم) يستشير أصحابه في ما لم ينزل فيه وحي من أمور الحرب والسلم من ذلك أنه لما اشتد حصار الأحزاب على مدينته (صلى اللّه عليه وسلم) أرسل إلى عيينة بن حصن بن بدر الفزاري. وهو يومئذ رأس المشركين من غطفان. وهو مع أبي سفيان: أرأيت إن جعلت لك ثلث ثمر الأنصار أترجع بمن معك من غطفان؟ وتخل بين الأحزاب فأرسل عيينة: إن جعلت لي الشطر فعلت، فأرسل رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) إلى سعد بن معاذ وهو سيد الأوس وسعد بن عبادة وهو سيد الخزرج فأخبرهما ما كان من عيينة، فقالا: يا رسول اللّه إن كنت أمرت بشيء فامض لأمر اللّه، فقال رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم): لو كنت أمرت بشيء لم استأمركما، ولكن هذا رأي أعرضه عليكما، قالا: فإنا لا نرى أن نعطيه إلا السيف، فقال: فنعم إذاً[٥٨]. ووقائع مشورته كثيرة. وكل ذلك يشيع أجواء من الحرية والأمن في إبداء الرأي تقصر عنه جداً ما تدعيه الديمقراطيات الحديثة التي تشحن الأجواء بظلال من مهابة الدولة وهيبة الزعيم تحد إلى أمد بعيد من الحرية في التعبير والمشاركة في الهم العام.

ثانياً: اجتماعية الرسول (صلى اللّه عليه وسلم) ونعني باجتماعية الرسول (صلى اللّه عليه وسلم) أنه عليه الصلاة والسلام كان ابن المجتمع الذي بعث فيه وفرداً من أفراده، لا يتميّز عنهم في مأكل ولا ملبس، ويشاركهم أفراحهم وأتراحهم، ويعيش معهم السراء والضراء، فقد أتى (صلى اللّه عليه وسلم) برجل ترعد فرائضه فقال: هوّن عليك، فإنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد

٥٥- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، حديث برقم: ٣٤٤٥، ، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٣هـ ٢٠٠٠م.

٥٦- أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق أحمد محمد شاكر، برقم: ١٢١٤١. دار المعارف، مصر، ، ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م، بدون رقم للطبع. ، وصححه الألباني في (غاية المرام) برقم: ١٢٣. وغاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام للألباني: محمد ناصر الدين، الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥هـ.

٥٧- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب كراهة التمادح، حديث رقم: ٤٨٠٦، أنظر السنن لأبي داود: سليمان بن الأشعث، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،١٤١٥هـ ١٩٩٥م، بدون رقم للطبع. وصححه الألباني في (غاية المرام) رقم: ١٢٧. مرجع سابق .

٥٨- أخرجه عبد الرزاق في مصنفه برقم: ٩٧٣٧. انظر المصنف لعبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني: المكتب الإسلامي – بيروت الطبعة الثانية ، ١٤٠٣ هـ تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

في هذه البطحاء[٥٩]، كان رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) يعود المريض، وشيّع الجنائز، ويجيب دعوة المملوك، ويركب الحمار[٦٠]. وكان يقول: اللّهم أحيني مسكيناً وأمتني مسكيناً واحشرني مع زمرة المساكين[٦١].

وجاء عن هدية في ملابسه أن يلبس ما تيسر من اللباس من الصوف تارة، ومن القطن تارة، والكتان تارة ، وجاء من هديه (صلى اللّه عليه وسلم) في الطعام أنه لا يرد موجوداً ولا يتكلف مفقوداً، فما قرب إليه شيء من الطيبات إلا أكله، إلا أن تعافه نفسه فيتركه من غير تحريم، وما عاب طعام قط إن اشتماه أكله وإلا تركه[٦٢]. وقال عمر بن الخطاب ﴿دخلت على رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) فإذا هو مضطجع على رمل حصير ليس بينه وبينه فراش، قد أثر الرمال بجنبه، متكئ على وسادة من أدم حشوها ليف﴾[٦٣]. وكانت الأمة تأخذ بيده (صلى اللّه عليه وسلم) فتنطلق به حيث شاءت[٦٤]. وكانت فاطمة أحب الناس إلى رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) ورغم ذلك جرّت بالرحي حتى أثرت بيدها، واستقت بالقربة حتى أثرت في نحرها، وقمّت البيت حتى أغبرت ثيابها، وأوقدت القدر حتى دكنت ثيابها وأصابها من ذلك ضر، فشكت أمرها لأبيها فلم يجبها إلى خادم يتحمّل عنها بعض ذلك العبء[٦٥].

ثانياً: مبدأ المساواة أمام القانون:

من مظاهر الحرية أن يشعر الفرد أنه ليس أقل من غيره ولا هو أفضل من غيره، كائناً ما كان مركزه رفعة أو دناءة، لأن ذلك الشعور يعني الانتقاص من حرية التعبير عند من يشعر بالدون وتجاوز حريات الغير ومصادرتها عند من يشعر بالرفعة فإذا كان الأمر كذلك فلنقدم أمثلة من السنة لتوضيح هذا المبدأ واقعاً معيشاً لا مجرد شعار يرفع.

(١) أخرج البخاري في صحيحه عن عائشة أم المؤمنين رضي اللّه عنها أن قريشاً أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا ومن يكلم فيها رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) ومن يجترئ إلا أسامة بن زيد حِبّ رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) فكلمه أسامة فقال رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) أتشفع في حد من حدود اللّه، ثم قام فاختطب، ثم قال: إنما أهلك الذين قبلكم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم اللّه لو أن فاطمة ابنة محمد سرقت لقطعت يدها[٦٦]، وفي رواية: ﴿ فلما كلّمه أسامة تلوّن وجه رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) حتى قال أسامة: استغفر لي يا رسول اللّه[٦٧].

(٢) ولما أحس بدنو أجله (صلى اللّه عليه وسلم) دعا الناس إلى الصلاة جامعة ثم صعد المنبر فقال: من شتمت له عرضاً فهذا عرضي فليستقد منه، ومن ضربت له ظهراً فهذا ظهري فليستقد منه، ومن أخذت له مالاً فهذا مالي فليأخذ منه، ولا يقولن أحدكم إني أتخوف الشحناء من رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) ألا وإنها ليست من طبيعتي، ولا من خلقي، وإن أحبكم إلى من أخذ حقاً إن كان له، أو حلّ لي فلقيت ربي وأنا طيب النفس، فقام رجل فقال: أنا

٥٩- أخرجه الحاكم في المستدرك الحاكم: انظر المستدرك على الصحيحين لأبي عبد الله النيسابوري، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، بدون رقم للطبع ولا تاريخ للنشر.

٦٠- أخرجه ابن ماجة في السنن انظر السنن لابن ماجة: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة عيسى البابي الحلبي، بدون رقم للطبع ولا تاريخ للنشر.

٦١- أخرجه الترمذي في جامعه برقم ٢٥٢٦، وقال هذا حديث غريب. انظر سنن الترمذى لمحمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، مصدر الكتاب : موقع وزارة الأوقاف المصرية. http://www.islamic-council.com. وليس المقصود بالمسكنة الفقر فقد استعاذ (صلى الله عليه وسلم) منه، ولا المذلة فقد استعاذ أيضاً من أن يذِل أو يُذل وإنما المقصود. والله أعلم. التواضع وعدم التكبر.

٦٢- أخرجه البخاري برقم: ٣٥٦٣. مصدر سابق.

٦٣- المصدر السابق برقم ٢٤٦٨.

٦٤- المصدر السابق برقم٦٠٧٢.

٦٥- أخرجه أبو داود ٥٠٦٢. مصدر سابق.

٦٦- أخرجه البخاري في صحيحه برقم: ٣٤٧٥. مصدر سابق.

٦٧- المصدر السابق

أسألك ثلاثة دراهم، فقال: من أين؟ قال أسلفتكم يوم كذا وكذا، فأمر الفضل بن عباس أن يقضيها إياه[٦٨].

(٣) ويعلن رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) العفو العام بعد فتح مكة إلا أربعة نفر وامرأتين منهم عبد اللّه ابن أبي السرح، ويأتي به عثمان بن عفان إلى رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم))دون سابق أمان حتى يوقفه على رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) ويمد عبد اللّه يده بالمبايعة، فيأبى عليه ﴿ثلاثاً﴾ ثم بايعه(صلى اللّه عليه وسلم) بعد ذلك، ثم أقبل على أصحابه فقال: أما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حيث رآني كففت يدي عن بيعته فيقتله ... فقالوا ما ندري يا رسول اللّه ما في نفسك، ألا أومأت إلينا بعينك قال: ﴿إنه لا ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين﴾[٦٩]، فهذا رجل مهدر الدم ويأتي إلى رسول(صلى اللّه عليه وسلم) دون استئمان وتميل نفس رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) إلى قتله، ولكن يأبى أن يسلك طريقاً ملتوية لتحقيق رغبته.

والخلاصة أن الرسول (صلى اللّه عليه وسلم) بخلقه وسلوكه أمّن الناس من طغيان السلطة وتجبرها فكان لا يدع مناسبة إلا أكد فيها على أنه بشر مثلهم ومنهم، وكان يشاركهم أفراحهم وأتراحهم، وكان ينزل نفسه منزلة أحدهم فلا يتميّز عنهم بشيء من المال أو النفوذ، كما أمّنهم من المخادعة والوقيعة والكيد والخيانة هذه الآفات الذميمة التي أضحت اليوم من مستلزمات النظم السياسية إلا ما ندر وراح ضحيتها مئات الأحرار.

ثالثاً: الحرية في التراث الإسلامي:

سار الأمر في عصر الخلفاء على ما كان عليه الشأن زمن الرسول (صلى اللّه عليه وسلم) ، فكان أول ما يعلنه الخليفة الراشد الأول أبو بكر الصديق أن قال: ﴿ يا أيها الناس فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة، والضعيف منكم قوي عندي حتى أزيح علته إن شاء اللّه، والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه إن شاء اللّه، أطيعوني ما أطعت اللّه ورسوله، فإذا عصيت اللّه ورسوله فلا طاعة لي عليكم[٧٠].

ولما ولي عمر بن الخطاب لقيه سعد بن عبادة ذات يوم. وكان معارضا لبيعته وبيعة الصديق. فقال له عمر: إيه[٧١]، يا سعد فقال سعد: إيه يا عمر!! فقال عمر: أنت صاحب ما أنت صاحبه؟ قال: نعم، وقد أفضى إليك الأمر، وكان واللّه صاحبك أحب إلينا منك، وقد واللّه أصبحت كارهاً لجوارك. فما كان من عمر إلا أن قال: من كره جوار جاره تحول عنه. فقال سعد: أما إني غير مستتر بذلك، وأنا متحول إلى جوار من هو خير منك. فلم يلبث أن خرج مهاجراً إلى الشام فمات بحوران[٧٢].

واستمر الأمر برهة من خلافة عثمان على ما كان عليه زمن رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) وصاحبيه ثم تجاسر عليه الناس. بعد أن كبر سنه. فتكالب عليه أهل الريب من الداخل والخارج، ويصور لنا الحوار التالي مدى جرأتهم على أمير

برقم: ٤٣٠٤.
٦٨- أخرجه عبد الرزاق في المصنف برقم: ١٨٠٤٣. مصدر سابق.
٦٩- أخرجه أبو داود في سننه برقم: ٢٦٨٥. مصدر سابق.
٧٠- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، بدون رقم للطبع ولا تاريخ للنشر. ٢٤٨/٥.
٧١- إيه وإيها للزجر، وإيه وإيه للاستزادة، انظر ابن منظور، محمد بن مكر، لسان العرب ٤٧٣/١٣ . مصدر سابق.
٧٢- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، دار الكتاب العربي، بيروت ط١، ١٤٠٧ هـ ، ص٦٧٣ - ٧٤٨.

المؤمنين، فقد أرسل عثمان إلى الأشتر - الذي تولى كبر الخروج على عثمان - فقال له:

- يا أشتر، ما يريد الناس مني؟
- قال: ثلاثاً ليس من إحداهن بد.
- قال: ما هن؟
- قال: يخيرونك بين أن تخلع لهم، فتقول: هذا أمركم فاختاروا له من شئتم، وبين أن تقص من نفسك، فإن أبيت هاتين فإن القوم قاتلوك.
- قال: أما من إحداهن بد؟
- قال: ما من إحداهن بد.
- قال: أما أن أخلع لهم أمرهم واللّه لأن أقدم فتضرب عنقي أحب إلي من أن أخلع قميصاً قمّصنيه اللّه وأترك أمة محمد (صلى اللّه عليه وسلم) يعدو بعضها على بعض، وأما أن أقص من نفسي فواللّه لقد عملت أن صاحبي بين يدي قد كان يعاقبان، وما يقوم بدني بالقصاص، وأما أن تقتلوني، فواللّه لئن قتلتموني لا تتحابون بعدي أبدا، ولا تصلون جميعاً بعدي أبداً، ولا تقاتلون بعدي عدواً جميعاً أبداً[٧٣].

ويتحقق ما تنبأ به عثمان رضي اللّه عنه، فتسود الفوضى بعد مقتله، ويشوه ذلك الوجه الناصع الذي رسمه الإسلام للعلاقة بين الحاكم والمحكوم.

كما شوهت العديد من المفاهيم الإسلامية بسبب دخول بعض العقائد القديمة مثل عقيدة القدر التي أوّلت من أجلها النصوص وإن كانت لها جذور في عصر الصحابة إلا أنها كانت تواجه وتصحح أولاً بأول، كما جاء في صحيح البخاري عن طاعون عمواس وأن عمر قرر الرجوع بالناس خشية الوباء الذي حل بها فقال له أبو عبيدة بن الجراحَ أفراراً من قدر اللّه؟ فقال عمر لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم نفر من قدر اللّه إلى قدر اللّه، أرأيت لو كان إبل هبطت بها وادياً له عدوتان، إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر اللّه، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر اللّه؟[٧٤].

إلا أن الأمر خرج عن إمكان التوجيه بعد الخلافة الراشدة، وقد واجه من بقي من الصحابة ذلك بصرامة كما في قصة ابن عمر حين أخبر أن أناساً يزعمون أن لا قدر وأن الأمر أنف فقال للمخبر: إذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم وأنهم براء مني، والذي حلف به عبد اللّه بن عمر لو أن لأحدهم مثل أحد ذهبَاً فأنفقه ما قبل اللّه منه حتى يؤمن بالقدر[٧٥].

وهذا يدل على أن التاريخ الإسلامي عرف بدايات مبكرة لمشكلة الحرية الإنسانية كان من أهم أسبابها ما يلي:

(أ) الفهم الخاطئ لنصوص القرآن والسنة بإزاء عقيدة القدر بحيث فهم البعض أن معنى مشيئة اللّه المطلقة جبر الإنسان على أفعاله وأن لا إرادة له، وبالتالي الاستسلام للأوضاع السائدة على انحرافها بحسبانها تمثل إرادة اللّه،

٧٣- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بدون رقم للطبع ولا تاريخ للنشر ، ج/٤٨٦.

٧٤- أخرجه البخاري برقم: ٥٧٢٩. مصدرسابق.

٧٥- أخرجه ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد، في صحيحه برقم: ١٦٨. انظر: صحيح ابن حبان، ترتيب علاء الدين الفارسي، تحقيق أحمد شاكر، دار المعارف، ١٣٧٢هـ ١٩٧٩ بيروت، بدون رقم للطبع.

وقد تقدم كيف أجاب عمر أبا عبيدة في هذا الأمر.

(ب) الوضع السياسي غير المستقر وما شهده من تقلبات تشهد عليها ظاهرة الاغتيالات التي بدأت باغتيال الخليفة الراشد الثالث عثمان رضي الله عنه[٧٦].

(ج) مرة أخرى الفهم الخاطيء لنصوص القرآن والسنة ولكن بإزاء النهي عن إثارة الفتن والحث على وجوب اعتزالها والسعي قدر الطاقة إلى إخمادها، وكان لهذا الفهم الدور الكبير في صعود الدولة الأموية التي حوّلت الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض.

ولعل النقطة الثانية تبدو نشازاً بين النقطتين الأولى والثالثة إذ النظرة العجلى في الأسباب التي ذكرتها تقول بأن الفهم الخاطيء لعقيدة القدر على النحو الذي صورته، وكذلك الفهم الخاطئ في فهم النصوص المحذرة من الفتنة والواصفة لها بأنها أشد وأكبر من القتل يؤدي إلى استقرار الوضع السياسي لا إلى تقلبه. والحق أن هذه النظرة.وإن وصفتها بأنها عجلى إلا أنها لا تخلو من منطقية غير أن المتأمل في تقلب الوضع السياسي يجد وراءه عوامل إثارة قوية غلبت عوامل التهدئة، وهي عوامل ذاتية تتمثّل في حب الزعامة والتنفذ وعوامل خارجية تتمثّل في سعي اليهود والنصارى الحثيث في تأجيج نار الفتنة، ولعل مقتل عثمان، وحادثة الجمل خير دليل على ذلك.

وظل العاملان (التهدئة والتأجيج) يصطرعان في تاريخ الأمة ويفرزان إما خنوعاً وخضوعاً وتسليماً بالموجود، وإما ثورات وتقلبات لا قرار لها.

رابعاً: الحرية في التراث الفكري الإسلامي:

أشرت إلى أن التاريخ الإسلامي شهد بدايات مبكرة لمشكلة الحرية، وحق له أن يشهد، كيف وقد تضمن النص المؤسس «القرآن والسنة» احتفاء منقطع النظير بهذا الموضوع، إلا أن لبساً وسوء فهم حصل للجيل التالي لجيل الصحابة نستصحب هذا ونقول:-

شهد التاريخ الإسلامي التالي لجيل الصحابة سجالاً فكرياً محموماً حول مسألة الحرية تبلور تحت مصطلح الجبر والاختيار بسبب عوامل أهمها:

■ العامل العقلي: الراجع إلى تطلع الإنسان -بحكم طبيعته- إلى التساؤل عن دوره في هذه الحياة، ومدى حريته في أداء ذلكم الدور، ومدى قضاء الإرادة الإلهية عليه.

■ العامل النقلي: الراجع إلى تلقف النصوص الدالة على عموم قدرة الله وإرادته وعلمه، وأخذها على عجل وتأويلها تأويلات تتراوح من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال.

■ العامل السياسي الراجع إلى ما تشيعه السلطة من فكر يصب في إسباغ الشرعية على وجودها وذلك بتبنى القول بالجبر غالباً، ويقابل انتصار المناهضين لها بإشاعة القول بالاختيار .

■ العامل الثقافي الراجع إلى انفتاح المسلمين على المجتمعات الأخرى وما تحمله من عقائد، إلى جانب حركة الترجمة خاصة في العصر العباسي[٧٧].

٧٦- لم أذكر عمر لأن اغتيال عمر حالة فردية معزولة لم تنبعث من السياق العام بل جاءت معاكسة له.

٧٧- انظر: مسألة الحرية في مدونة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، جمال الدين دراويل: ص: ٤٧، ٤٨. مصدر سابق.

ونرصد فيما يلي ـ بإيجاز ـ آراء أبرز الفرق الكلامية وهم الجبرية والمعتزلة والأشاعرة.

(١) **الجبرية**:

الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافة إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف.

الجبرية الخالصة: وهي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً.

الجبرية المتوسطة: وهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً.

أما من أثبت للقدرة أثراً ما في الفعل، وسمى ذلك كسباً، فليس بجبريّ[٧٨].

وأول من مثل الجبرية الخالصة الجهم بن صفوان الترمذي (ت ١٢٨هـ) وقد استند إلى شبه نقلية لا تدل إلا على عموم إرادة اللّه وقدرته فحملها على ظاهرها، وأخذها على سبيل الإطلاق، وقطع النظر عما يفسرها من النصوص الأخرى، ويتلخص مذهبه في الآتي:

(أ) أن أفعال العباد كلها مخلوقة للّه مباشرة، وأنها بقضائه؛ وبمقتضى ذلك فالإنسان مجبور على أفعاله ولا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما يخلق اللّه تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات: كما يقال: أثمرت الأشجار، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت[٧٩].

(ب) والثواب والعقاب عنده جبر، كما أن الأفعال كلها جبر، قال وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً جبر[٨٠].

ويتضح مما تقدم أن جبرية الجهم أشبه بالجبرية الطبيعية الشاملة المطلقة حيث جعل نسبة الفعل إلى الإنسان شبيهة بنسبة الأفعال إلى الجمادات[٨١].

ويمكن تلخيص مآلات هذا المذهب في الآتي:

(أ) أنه مذهب يؤول إلى تقويض مبدأ التكليف ومسئولية الإنسان عن أفعاله.

(ب) يؤول إلى الازدراء بالعقل الإنساني حيث يتعامل مع الإنسان كما يتعامل مع الجمادات.

(ج) وإذا انهدمت إنسانية الإنسان من قواعدها، وهدمت الشرائع من أساسها تبعاً لنسف التكليف والمسئولية، فإن ذلك سيكون له أعمق الأثر في شيوع روح الزهد السلبي، والتخلي عن الفعل الحضاري، والخضوع لقوى الظلم والخنوع لمختلف تقلبات الحياة، والقعود عن عبء مواجهة الباطل وتغيير الأوضاع السائدة.

(٢) **المعتزلة**:

المعتزلة تقابل الجبرية تقابل التضاد، ويسمى المعتزلة بأصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية والعدلية، والمعتزلة طوائف شتى إلا أنهم متفقون

٧٨- الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م. ١/ ٩٠.
٧٩- المصدر السابق ١/ ٩١.
٨٠- المصدر السابق ١/ ٩٢.
٨١- انظر مسألة الحرية في مدونة ابن عاشور ٤٩. مصدر سابق.

على الآتي:

(أ) العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحقاً على ما يفعله ثواباً أو عقاباً.

(ب) قالوا: والرب منزه أن يضاف إليه شر أو ظلم، إذ لو خلق الظلم لكان ظالماً.

(ج) واتفقوا على أن اللّه لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب عليه من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح ففي وجوبه خلاف عندهم ... وسموا هذا النمط عدلاً.[٨٢]

فالمعتزلة على الصعيد الفكري تبنوا بقوة مسألة حرية الإرادة الإنسانية التي سبقهم بها معبد الجهني (ت ٨١هـ) يقول الشهرستاني وإنما سلكوا في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي[٨٣].

وهذا المهذب الفكري ينطوي على موقف سياسي يشاركهم فيه غيرهم من الأئمة؛ فقد ورد أنه قيل للحسن البصري يا أبا سعيد هؤلاء الملوك ﴿بنو أمية﴾ يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر اللّه، فأجابه الحسن: كذب أعداء اللّه[٨٤].

وعلى منهج معبد الجهني سار تلميذه غيلان الدمشقي الذي يقول عنه صاحب الملل والنحل (كان يقول بالقدر خيره وشره من العبد، وفي الإمامة إنها تصلح في غير قريش، وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها)[٨٥]. فإذا لا يخفى الباطن السياسي لهذا الظاهر الفكري.

والمعتزلة وإن بدوا أنهم يعتدون بالعقل ويعطونه منزلة كبيرة في إدراك الخير والشر والحسن والقبيح فهو عندهم يملك الإرادة الحرة التي تهديه إلى اختيار ما يشاء، كما يملك القدرة المؤثرة التي تمكنه من إحداث الفعل وقت ما يشاء. وإن لعبوا دوراً بارزاً في الرد على المنهج الجبري الفكري المتمثل في غلق باب الاجتهاد، والجبري السياسي المتمثل بالرضي بالقائم كيفما كان. رغم ما كانت لهم من إيجابيات على المستوى التنظيري فإنهم ناقضوا طرحهم ذلك على المستوى العملي التطبيقي حيث نكلوا بخصومهم واستعدوا عليهم السلطان وسلبوهم حرياتهم وزجوا بهم في غياهب السجون مما كان له الأثر البين في إعراض الناس عنهم.

(٣) **الأشاعرة**:

ينسب الأشاعرة إلى المذهب الأشعري، الذي أسسه أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المنتسب بدوره إلى أبي موسى الأشعري الصحابي الجليل (رضي اللّه عنه).

تخرج الأشعري على المعتزلة في علم الكلام، وتتلمذ على شيخهم أبي علي الجبائي، غير أنه وجد في نفسه ما يبعده عن المعتزلة، فعكف مدة يوازن بين الجبرية والقدرية ثم خرج على الناس بمذهب سعى فيه جهده أن

٨٢- الملل والنحل ٤/١. مصدر سابق. هذا مما له علاقة بموضوعنا، ونكف عما سوى ذلك.
٨٣- الشهرستاني، الملل والنحل ٣/١. مصدر سابق.
٨٤- النشار: علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر ط٨، ١٩٨١. ص: ٣١٨.
٨٥- الملل والنحل: ١٤٠/١. مصدر سابق.

يتوسط بين الفرقتين[٨٦].

ولا يسعنا في هذا المقام تتبع مواطن التوسط في فكر الأشعري، لكن بحسبنا أن نوضح ما له علاقة بموضوعنا وهي مسألة القدرة والإرادة.

يرى الأشعري أن اللّه تعالى خالق لأعمال العباد خيرها وشرها حسنها وقبحها، والعبد مكتسب لها، فأثبت تأثيراً للقدرة الحادثة وسمي ذلك كسباً[٨٧]، فهو بهذا حاول أن يتوسط بين المعتزلة الذين قالوا إن العبد هو الذي يخلق أفعاله بقوة أودعها اللّه إياه، والجبرية الذين قالوا إن الإنسان لا يستطيع إحداث شيء ولا كسب شيء بل هو كالريشة في مهب الريح، فقال الأشعري إن الإنسان لا يستطيع إحداث شيء ولكن يقدر على الكسب[٨٨]، وهو السعي المفضي إلى اجتلاب نفع، أو دفع ضرر[٨٩]، ولكن ليس معناه دخول شيء من الأعراض بقدرة العبد من العدم إلى الوجود، بل القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تأثير، بل القدرة والمقدور حصلا بخلق اللّه، ومتعلق القدرة الحادثة. وهو الكسب حصل بخلق اللّه أيضاً[٩٠].

فأنت ترى رغم محاولته التوسطية غير أنه آل إلى موافقة الجبرية ولم يخالفهم إلاّ في تطويل الطريق. لذلك جاء أبو بكر الباقلاني فحاول تقديم تفسير آخر للكسب فقال: إن ذات الفعل توجد بقدرة اللّه تعالى ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة أو معصية بالقدرة الحادثة، أي بالكسب[٩١]. فآل الكسب إلى نية المكلف، فالفعل هو هو والإنسان بإرادته ونيته بجعله قربة أو معصية.

أما الإسفرائيني فأعطى للقدرة الحادثة نصيباً من التأثير إلى جنب القدرة القديمة فعنده أن القدرة الحادثة والقدرة القديمة إذا تعلقتا بمقدور واحد وقع المقدور بها، لكن فعل العبد وقع بإعانة اللّه لا استقلالاً[٩٢].

وذهب إمام الحرمين إلى أن اللّه هو الخالق لكل شيء، بمعنى أن اللّه سبحانه وتعالى هو الذي وضع الأسباب المؤدية إلى دخول هذه الأفعال في الوجود، والعبد هو المكتسب[٩٣].

وهكذا تدرج الأشاعرة في مسالة القدرة والاختيار من قريب من مذهب الجبرية إلى قريب من مذهب القدرية (أي المعتزلة) ولعل السجال القائم بينهم وبين خصومهم هو الذي ألجأهم إلى ذلك.

والذي أخلص إليه أن فكرة الكسب عند الأشاعرة غامضة، بل هي مقحمة على تفسير الأشعري، ولعلها أقرب إلى القبول على تفسير إمام الحرمين الذي اعترف بمبدأ السببية، وبالتالي اعترف بتأثير القدرة الإنسانية في الفعل.

وعلى ضوء ما سبق يتبين أن مسألة الحرية في التراث الإسلامي طرقت بقوة وتراوحت فيها وجهات النظر، ولعل أقربها إلى روح العصر الطرح الاعتزالي لولا ما عليه من مؤاخذات شرعية حقيقة وجديرة بالاعتبار على مستوى التنظير، ومن تجاوز على مستوى التطبيق.

٨٦- أبو زهرة: محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون (ت ولا ط). ص ١٥٠ وما بعدها.
٨٧- الملل والنحل: ٧٨/١ مصدر سابق.
٨٨- أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص: ١٥٧ مصدر سابق.
٨٩- الجرجاني: أبو الحسن علي بن محمد بن علي، التعريفات، دار الشئون الثقافية العامة العراق، بدون رقم للطبع ولا تاريخ للنشر ٥٩/١.
٩٠- الرازي، التفسير الكبير، تفسير الآية، ١٣٤ من سورة البقرة. مصدر سابق.
٩١- المصدر السابق / نفس الإحالة.
٩٢- المصدر السابق.
٩٣- المصدر السابق، ويرجع إلى النظامية للجويني.

المبحث الثاني: الموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة.

المطلب الأول: الموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة في مجال الاعتقاد:

الإنسان في العقيدة الإسلامية عبد لله، والمصلحة في الفقه الإسلامي هي حقوق اللّه تعالى، وهكذا وبكل يسر يمكن التوفيق بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة إذ كل حق للفرد مندرج ضمن حق اللّه تعالى، فالمصالح العامة هي الإطار العام الذي تمارس فيه الحريات الخاصة.

فللفرد في الإسلام مطلق الحرية في تصرفه ضمن حقوقه طالما لم يخل بالمصلحة العامة التي اعتبرتها الشريعة الإسلامية[٩٤]

وفي هذا السياق نسعى إلى مقاربة في الموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة في الإسلام ، تطبيقا على المجالات التالية : حرية المعتقد، والحرية الاقتصادية، والحرية الاجتماعية.

أولا :حرية المعتقد : ونقصد بها حق كل فرد في اعتقاد ما يراه صوابا بعيدا عن كل إكراه ظاهراً وخفياً، ولقد ضمن الإسلام للإنسان هذه الحرية ومنع كل وسائل الإكراه (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ)[٩٥] (أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ)[٩٦].

وفي الجهة المقابلة أكد الإسلام على واجب إظهار الحق وأناط بالأفراد والجماعة مسؤولية الدفاع عن العقيدة، ومنع كل ما يشوش على معتنقيها ولو أدى الأمر إلى استعمال القوة المادية، واتخاذ التدابير اللازمة كما في تبصرة الحكام: يستتاب أهل الأهواء مثل القدرية وغيرهم، فإن تابوا وإلا قتلوا. قال الباجي: هذا حكمهم إذا دعوا إلى ما هم عليه وإلا فلا تعرض لهم[٩٧]، وقال: لا يصلى خلف أهل البدع ردعا لهم ، وقيل لفساد عقيدتهم[٩٨]

وليس هذا من الإكراه على الدين في شيء، إذ محل الإيمان القلب ، والقلب منطقة حرام لا سلطان لغير اللّه عليها ، فلا يتصور وقوع الإكراه أصلا ، فضلا على أن يقره الإسلام أو يأذن فيه، وكيف يقره واللّه قادر عليه لو شاء ولم يفعله يقول عز من قائل: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّن السَّمَاء آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ)[٩٩]ويقول : (لَوْ شَاء اللّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ)[١٠٠] ويقول: (قُلْ فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ)[١٠١] والآيات في هذا المعنى كثيرة. ولم يكرههم اللّه على الإيمان لأنه يناقض مبدأ التكليف وينافي أي معنى للعقاب والثواب.

ولا يناقض ما قلته مبدأ وجوب الجهاد، فإنما شرع الجهاد لحماية الحرية قال تعالى وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ)[١٠٢] قال الرازي (والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم، فلا تقعوا في الشرك)[١٠٣]. وبنحوه قال طائفة من أهل التفسير.

٩٤- نديم الحسن، فلسفة الحرية في الإسلام ص:٣١٣ نقلا عن الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص: ٤٣ مصدر سابق.

٩٥- سورة البقرة الآية: ٢٥٦.

٩٦- سورة يونس الآية: ٩٩.

٩٧- القرافي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مصدر الكتاب : موقع الإسلام http:// www.al-islam.com٣، /٣٦١.

٩٨- المصدر السابق:٤/٤٠١.

٩٩- سورة الشعراء الآية: ٤.

١٠٠- سورة الأنعام الآية: ٤.

١٠١- سورة الأنعام الآية: ١٤٩.

١٠٢- سورة البقرة الآية: ١٩٣.

١٠٣- الرازي، التفسير الكبير، تفسير الآية ١٩٣ من سورة البقرة، مصدر سابق.

وقال سيد قطب – رحمه اللّه: (شواهد التاريخ بعد أدلة العقل والنقل متضافرة على أن أهم غايات الجهاد الإسلامي كسر شوكة الطواغيت وبطشهم وترك الناس بعد ذلك وما يدينون)(١٠٤) وهكذا لا نرى أي مبرر لجعل آيات القتال أو السيف في مقابلة الآيات الناهية عن الإكراه حتى نتكلف لها النسخ، بل الراجح إن شاء اللّه أن آيات منع الإكراه محكمة بل وتعبر عن قاعدة كبرى من قواعد الإسلام يقوم عليها أصل التكليف والابتلاء، وآيات القتال تعالج حالات استثنائية لمنع الفتنة واضطهاد المستضعفين من الناس من أجل ردهم عن دينهم يقول المولى عز وجل: (وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَـذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيراً)(١٠٥) ولقد قامت علاقات مسالمة بين النبي صلى اللّه عليه وسلم وبين طوائف من أهل الديانات الأخرى مثل اليهود والنصارى، بل وحتى مشركي العرب حيث كانت خزاعة عيناً لرسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم مؤمنهم وكافرهم(١٠٦)

وكانت دولة المدينة تقوم على أساس المواطنة والمساواة بين الجميع ولا ترد الإستثناءات إلا في حدود ضيقة هي من مقتضيات النظام العام أو هوية المجتمع ونوع القيم التي تسود فيه (١٠٧)

وكما كفل الإسلام حرية المعتقد كفل كافة مقتضياتها:

■ فكفل لأهل كل عقيدة حق إقامة المعابد وإقامة الشعائر بها في حدود رعاية الرأي العام، والذوق العام للأغلبية(١٠٨)

■ كما كفل لأهل كل معتقد إذاعة قيمهم في وسطهم الخاص، أو في الوسط العام بشرط عدم انتهاك الشعور العام للأغلبية(١٠٩)

■ كما كفل لصاحب كل عقيدة حق الدفاع عن عقيدته بالحسنى، ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)(١١٠) (قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ)(١١١) وسارت على هذا الهدى الحياة الفكرية في عهد الصحابة والتابعين، وفي عصور الإسلام الزاهرة حيث كانت تتم المناظرات داخل الفرق الإسلامية أو بين المسلمين وأتباع الديانات الأخرى، بمن فيهم الزنادقة: في بلاط الملوك أو حتى في المساجد، لا سلطان لغير الحجة(١١٢) إلا نادرا وتجاوزا للمبدأ لا تمثلا به.

وفي هذا الصدد يقول أبو الأعلى المودودي: "سيكون لغير المسلمين في الدولة الإسلامية من حرية الخطابة والكتابة والرأي والتفكير والاجتماع ما هو للمسلمين سواء بسواء، وسيكون عليهم من القيود والالتزامات في هذا الباب ما على المسلمين أنفسهم(...) سيكون لهم الحق في انتقاد الدين الإسلامي مثل ما للمسلمين الحق في نقد مذاهبهم ونحلهم. ويجب على المسلمين أن يلتزموا حدود القانون في نقدهم هذا كوجوب ذلك على غير المسلمين،

١٠٤– قطب:سيد، في ظلال القرآن، تفسير الآية ١٩٣ من سورة البقرة، دار الشروق، بيروت، ط:٢٣، ١٩٩٤م.
١٠٥– سورة النساء الآية: ٧٥.
١٠٦– علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم، جوامع السيرة، دار المعارف، مصر، ط١ ١٩٠٠م ص: ٢٢٣.
١٠٧– الغنوشي: راشد، انظر حقوق المواطنة، دار الصحوة، ١٩٨٨، بدون رقم للطبع.
١٠٨– راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص: ٤٧ مرجع سابق.
١٠٩– إسماعيل الفاروقي، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، المسلم المعاصر، العدد: ٢٦.
١١٠– سورة العنكبوت الآية:٤٦.
١١١– سورة الكهف الآية: ٣٤.
١١٢– أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، بيروت ـ دمشق، دار الفكر،١٩٦٤، بدون رقم للطبع.

وسيكون لهم الحرية كاملة في مدح نحلهم(...) ولن يكره غير المسلمين في الدولة الإسلامية على عقيدة أو عمل يخالف ضميرهم ، وسيكون لهم أن يأتوا كل ما يوافق ضميرهم من أعمال ما دام لا يصطدم بقانون الدولة" .

أما الردة وهي رجوع المكلف طوعا عن الإسلام إما بتصريح بالكفر، وإما بلفظ يقتضيه، أو بفعل يتضمنه[١١٣]، فقد نص القرآن الكريم على ذم هذه الفعلة، وتوعد مقترفها بأشد العذاب الأخروي، دون نص على عقوبة دنيوية.

أما السنة النبوية المطهرة فقد ورد في الصحيح أن الرسول صلى اللّه عليه وسلم قال: (من بدل دينه فاقتلوه)[١١٤] وهو حديث وإن كان صحيحا من حيث السند إلا أنه ظني من حيث المتن لأنه من باب العام الذي خصص، حيث لم يحمل أهل العلم الحديث على عمومه وإنما خصوه بمن بدل دين الإسلام ، أما من كان على غير دين الإسلام ثم تحول عنه إلى الإسلام أو غيره فلا يقتل إجماعا.

إلا أن هذه الظنية صادفت اتجاها غالبا لدى جمهور أهل العلم بوجوب قتل المرتد دون أن يبلغ درجة الإجماع .

وسبب الخلاف هل الردة جريمة سياسية تتمثل في الخروج عن نظام الدولة فيترك للإمام سلطة تقديرية في معالجتها بما يناسبها وفق ملابسات الزمان والمكان والحيثيات، أم جريمة عقدية فتدخل ضمن جرائم الحدود التي هي حق لله لا خيار للإمام في إيقاع الحد عليها.[١١٥]

وإن شئت قل سبب الخلاف هل حرية الاعتقاد التي كفلها الإسلام ابتداء لغير المسلم تبقى له بعد دخوله فلا يؤخذ بارتداده، أم تزول بالإسلام فلا يملك بعد أن يسلم أن يرتد[١١٦]

وحجة أصحاب الرأي الأول التمسك بظواهر النصوص الثابتة من قول النبي صلى اللّه عليه وسلم ومن أقوال الصحابة وأفعالهم، ومن جاء من بعدهم من التابعين و الأئمة، هذا من جهة النقل، أما من جهة العقل فإن الردة تشكل خطراً بالغاً على المجتمع خاصة إذا اتخذت ذريعة للتشكيك في الدين أو العبث أو التآمر وحجة أصحاب الرأي الثاني ما ثبت من فعل النبي صلى اللّه عليه وسلم حيث عفا عن عبد اللّه بن أبي السرح بعد فتح مكة وكان قد ارتد[١١٧] والذي أميل إليه بعد الموازنة بين أدلة الفريقين أن الردة جريمة لا علاقة لها بمسألة حرية العقيدة، وإنما هي مسألة سياسية قصد منها حماية المسلمين من مؤامرات أعدائهم وهو المشار إليه في قوله تعالى: (وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُواْ بِالَّذِيَ أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُواْ آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)[١١٨]. أخرج الطبري عن مجاهد (مكرا منهم ليروا الناس أن قد بدت منه الضلالة بعد أن كانوا اتبعوه[١١٩] ولعل في هذا السياق قال صلى اللّه عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه إبطالا لكيدهم وتدبيرا لاتقاء مكرهم.

١١٣- ابن جزي: أبو القاسم محمد بن أحمد، القوانين الفقهية، تحقيق عبد الله المنشاوي، دار الحديث، القاهرة:١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م بدون رقم للطبع ص: ٢٩٣.

١١٤- أخرجه البخاري في صحيحه برقم٣٠١٧، ورقم: ٦٩٢٢ ، مصدر سابق.

١١٥- الحريات العامة في الدولة الإسلامية: ص٤٨، مصدر سابق.

١١٦- محمد سليم غزوري، الحريات العامة في الإسلام نقلا عن الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص٤٨، المصدر السابق.

١١٧- رواه أبو داود برقم:٢٦٨٥.

١١٨- سورة آل عمران الآية:٧٢.

١١٩- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تفسير الآية:٧٢ من سورة آل عمران، مصدر سابق.

المطلب الثاني الموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة في المجال الاقتصادي:

أهم موضوع دار حول الجدل في المجال الاقتصادي مما له علاقة مباشرة بالحرية الشخصية والمصلحة العامة، وانقسم العالم بسبب تفاوت وجهات النظر فيه إلى معسكرين كبيرين ذلكم هو موضوع الملكية.

والإسلام ينطلق في شأن الملكية من أن الملك كله لله ، وأن الإنسان مستخلف في ذلك قال تعالى: (وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ)[١٢٠]

وينبني على هذا أن تصرف الإنسان في ملكه ليس مطلقا بل هو مقيد بألاّ يتجاوز فيه ما أباح اللّه، وألا يستعمله في ما يضر الآخرين يقول الرازي في تفسير آية الحديد (الأموال التي في أيديكم إنما هي أموال اللّه بخلقه وإنشائه لها، ثم إنه تعالى جعلها تحت يد المكلف ، وتحت تصرفه لينتفع بها على وفق إذن الشرع، فالمكلف في تصرفه في هذه الأموال بمنزلة الوكيل والنائب والخليفة)[١٢١].

وتحقيقا للموازنة بين الحرية الشخصية في الملكية والمصلحة العامة تقررت في الشريعة الإسلامية المبادئ التالية :

المبدأ الأول: إتاحة الفرصة لأن يختص المالك الواحد أو المتعدد بما يملك وأن ينتفع به كما شاء، في حدود المشروع .

المبدأ الثاني: لا ينازع مالك في ملكه، إلا لحق تقره الشريعة، أو لمصلحة عامة.

المبدأ الثالث: صاحب الملك حر التصرف فيما يملك، لكن شرط ألا يضر بغيره، ولا يتعدى ما أحلته الشريعة، ولا يمنع حق اللّه فيه[١٢٢].

فملكية الإنسان ثمرة لاستخلافه، فليس التصرف في العين إلا وفق إرادة مالكها، فإذا أساء التصرف انتزعت منه[١٢٣].

من هنا اختلف النموذج الإسلامي عن النماذج السائدة في الغرب، سواءً أكانت اشتراكية تستهدف تجريد الأفراد من الثروة واحتجازها في يد الدولة، أو رأسمالية تتجه إلى احتجاز الثروة في يد القلة. على حين يتجه النموذج الإسلامي إلى توزيع الثروة على أكبر عدد ممكن، على نحو يغدو الجميع مالكين ،وبالتالي مشاركين في السلطة، مما يجعل لحريتهم وقيامهم بواجب الرقابة على السلطة وعلى المجتمع أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر سندا قويا[١٢٤]

ولما كانت ملكية المال هي محور النشاط الاقتصادي في كل أمة كان طبيعيا أن تمتد تعاليم الإسلام إلى تنظيم المال بتنظيم وسائل كسبه وتنميته وإنفاقه.

وفي سبيل ذلك تقررت جملة من المبادئ منها:

- المبدأ الأول: أن المال مال اللّه ومنّة منه، سخّره للإنسان لمنفعته، والإنسان مستخلف فيه، فيتقيد تصرفه بتعاليم المستخلف.
- المبدأ الثاني: تجريد الأموال من الامتيازات المعنوية التي اقترنت بوجودها

١٢٠- سورة الحديد الآية:٧.
١٢١- الرازي، التفسير الكبير، تفسير الآية:٧ من سورة الحديد، مصدر سابق.
١٢٢- د/ بشير شمام محاضرات في فقه المعاملات ص٧ غير منشور.
١٢٣- الحريات العامة في الدولة الإسلامية ص:٥٥ مصدر سابق.
١٢٤- المصدر السابق: ص:٥٦،٥٧.

في مختلف الأنظمة الاقتصادية (وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُم بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَى إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً فَأُوْلَئِكَ لَهُمْ جَزَاء الضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ)[١٢٥].

المبدأ الثالث: محاربة الغائية المالية، أي أن المال ليس غاية في ذاته، بل هو وسيلة لتحقيق مصالح الدنيا والآخرة[١٢٦].

وفي سبيل الموازنة بين المصلحة الشخصية والمصلحة العامة سعت الشريعة الإسلامية إلى حفظ المال بوصفه مال للأمة وبوصفه مال للأفراد.

أما بالوصف الأول (وهو كونه مال للأمة) فإنه لما كان مجموعيا فإن حصول حفظه يكون بضبط أساليب إدارة المال العام، دون غض النظر عن مال الأفراد إذ حفظ المال الخاص يؤول إلى حفظ مال الأمة، لأن منفعة المال الخاص عائدة إلى المنفعة العامة، ولكن دون ملاحظة الجانب الخصوصي فيه.

أما بالوصف الثاني: (وهو كونه مملوكا لأفراد أو طوائف أو جماعات معينة) فإن الشريعة أعطت الأولوية للأفراد . بموجب الجبلة . أن يحفظوا أموالهم ولا تتدخل الجماعة إلا في حالات استثنائية تقتضيها المصلحة العامة.

وبهذا المسلك المتوازن أعاد الإسلام المال إلى وضعه الطبيعي ونأى به عن الانحراف عن مقاصده الأصلية وحقق عدة أهداف منها:

أ . في إضافة ملكية المال إلى الخالق جل وعلا فيه ضمان وجداني لتوجيه المال إلى النفع العام. وفي إضافة ملكية المال إلى البشر ضمان في توجيه المالك إلى الانتفاع بما يملك في الحدود التي رسمها اللّه بما يضمن حسن تنميته وحسن حفظه وصيانته

ب- لتكون مسؤولية حفظ المال مسؤولية تضامنية ينتهض إليها الجميع أضيفت ملكية المال إلى اللّه، وحتى لا تكون مسؤولية شائعة غير محددة عمد الشارع إلى إقرار الملكية الخاصة ليسأل كل فرد عن الحصة التي بين يديه .

ج- تلبية لفطرة الإنسان التواقة إلى التملك قضى الإسلام بربط بعض المال بآحاد الناس حتى تنطلق غريزتهم من كبت الحرمان ويندفع نشاطهم إلى استثمار المال وتنميته. كما أن في إقرار الملكية الشخصية تحقيق للعدالة بين الجهد والجزاء.

وبهذا المنهج المتوازن قضى الإسلام على شح الرأسمالية وأحقاد الشيوعية وطهر النفوس من هذا وذاك[١٢٧].

وخلاصة القول أن الإسلام وفق في الموازنة بين الحرية الشخصية بأن يختص المالك بما يملك وأن يكون أولى به من غيره ومنع أن ينازعه فيه أحد ووفر له الحماية الكاملة من اعتداء الغير عليه، وأعطاه حق الدفاع عن ماله

١٢٥- سورة سبأ الآية:٣٧.

١٢٦- العالم: يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م . ص: ٤٨٤ وما بعدها.

١٢٧- المصدر السابق / ٤٨٨،٤٨٩.

ولو سبب ذلك قتل المعتدي، وعده شهيدا إن قتل دون ماله، وإذا أرادت الدولة التدخل لمصلحة الجماعة بنزع الملكية الخاصة فعليها أن تعوضه ما لم تحتم الظروف والأوضاع خلاف ذلك.

وفي المقابل لم يبح للأفراد أن يتصرفوا في أموالهم دون ضوابط وبلا قيود،إلا أن العلماء اختلفوا في تلكم القيود ما بين موسع ومضيق فظل موضوع تدخل السلطان بين السياسات و إصدار الأحكام المنظمة والملزمة يتراوح بين اتجاهين:

- اتجاه يضيق من تدخل السلطان في الشأن المالي العام.
- واتجاه يوسع من نطاق ذلكم التدخل إلى مدى بعيد.

ويدخل في الاختلاف في القيود الاختلاف في صلاحيات السلطات لسن الضرائب للإنفاق على الحاجات الضرورية للدولة، والاختلاف في مدى تدخل السلطان بالأحكام والسياسات لضبط الأسواق وتنظيم التجارة، والاختلاف في مدى صلاحيات الحاكم في الأرض بأخذها، أو إقطاعها، أو إحيائها، أو جعلها حمى أو صيانة مياهها أو التصرف بركا زها ومعادنها(١٢٨).

فمثلا يرى إمام الحرمين جواز سن الضريبة إذا وطئ الكفار ديار المسلمين واحتاج الإمام إلى المال لمدافعهم أو إذا اجمع المسلمون على وجود مضيعين فقراء مملقين فيتعين السعي لكفايتهم من مال الأغنياء(١٢٩).

والراجح في هذا الباب- إن شاء اللّه – أن تصرف الإمام بأموال الأفراد مقيدة بشروط منها:

- اتخاذ ما يلزم من سياسات للخروج من حالة الفقر و العوز
- أن يكون الفقر بقدر ما يسد الحاجة الأساسية وبدون توسع لأنه بمثابة الضرورة التي ينبغي أن تقدر بقدرها
- أن يشمل اقتطاع المال جميع الأغنياء دون محاباة أو استثناء

وعلى كل حال لا بد أن نقدر مسألة التصرّف في الأملاك الخاصّة تقديرا دقيقا حتى لا تتخذ ذريعة للاعتداء على حقوق الأفراد دون مسوغ.

وأمّا ما يقع الآن من تجاوز وانتهاك الحريات الشخصية في التصرّفات المالية فإن وزره يقع على مقترفيه ودين اللّه براء منه أو يرجع إلى خطأ في التطبيق أو التقدير، أو يرجع إلى اختلاف وتفاوت الأنظار.

إلاّ أن هذا التفاوت في النظر لا ينبغي أن يتخذ هو الآخر ذريعة لانتهاك الحريات الشخصية، فلا يجوز للإمام أن يتعدى على الحق الخاص بغير مسوّغ سوى الانتقام الشخصي، كما لا يجوز له استخدام الموارد العامة لاسترضاء فئات خاصة، أو جلب منفعة لطائفة مخصوصة تعصباً أو تحزباً، ولا يقبل التذرع باختلاف التقديرات بل يجب أن يكون كل تصرف مسبوق بحيثيات موضوعية تؤكد أرجحية المصلحة العامة في هذا التصرف، كما لا تقبل التبريرات العائمة مثل الإضرار بالمصلحة العامة، أو بالاقتصاد الوطني..بل يجب أن يبن وجه ذلك الإضرار بشكل دقيق(١٣٠).

١٢٨- عمر، أمين حسن، أصول السياسات، دراسة موضوعية في أصول فقه السياسات العامة في الدولة الإسلامية المعاصرة ، هيئة الأعمال الفكرية السودان ٢٠٠٤ بدون رقم للطبع. ص ٣٦.

١٢٩- الجويني : عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم في التياث الظلم، مكتبة إمام الجويني ط :٣، ١٤٠١ هـ ص٢٦٠.

١٣٠- أمين حسن عمر، أصول السياسات، ص: ٢٢٨، مصدر سابق.

المطلب الثالث : الموازنة بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة في المجال الاجتماعي:

نقصد بالمجال الاجتماعي الإطار التطبيقي للنظرية، وهو المحك الحقيقي لها، فكم من شعارات رفعت ولكنها فشلت في تقديم نمط من العلاقات الاجتماعية يحقق العدالة في الحياة اليومية للناس.

وموضوعات المجال الاجتماعي كثيرة فنكتفي بتقديم نماذج منها لإبراز مدى الموازنة التي حققها الإسلام بين الحريات الشخصية والمصلحة العامة وذلك في المجالين التاليين:

أ. في مجال العلاقة بين الحاكم والمحكوم:

من القواعد المقررة شرعا أن تصرف الإمام منوط بالمصلحة، لذلك جوز فقهاء الشريعة تدخل السلطان تحقيقا للمصلحة المنوطة به.

من ذلك تدخله لتحقيق العدل بين الناس وحفظ التوازن في المجتمع ومنع استغلال بعض الطوائف لبعض، وحماية الأطراف الضعيفة؛ لكن هذا التدخل قد يتحول إلى ظلم إلى الطرف الآخر، أو إلى مصادرة بعض الحريات الشخصية مثل بيع الأموال المحتكرة جبرا على أصحابها أو الحجر على مال المدين، أو فرض التسعير في الأسواق... وذلك إذا لم تراعَ بعض الضوابط، والقاعدة أن الناس يجب أن يكونوا أحراراً فيما يأخذون ويدعون ما لم يسببوا أذى أو ينتهكوا حقاً خاصاً أو عاماً، وهو الذي يعبر عنه في الشريعة بقاعدة الأصل في الأشياء الحل، وفي الأفعال الإباحة، وفي الذمم البراءة[١٣١] إن واجب الدولة دفع الأذى المادي والمعنوي عن الأفراد والجماعات،وحماية المجتمع من الجرائم والتجاوزات وحفظ أمن الجميع مما قد ينجر عنه الانتقاص من بعض الحريات، أو الحجر على بعض الأفراد أو المؤسسات، وهنا تطرح تساؤلات حول مدى حق الدولة في التدخل لحماية الحريات أو بزعم حمايتها خاصة إذا كان ذلك يتصل بعقائد بعض الفئات أو ثقافتهم أو أعرافهم[١٣٢]

ب- في مجال علاقة الناس بعضهم ببعض

يمنع الإسلام أن تتسلط فئة على أخرى، أو أن يذل شخص لآخر فكل طاعة يفرضها الإسلام لغير اللّه هي مقيدة ومؤطرة بطاعة اللّه تعالى.

فعلاقة الرجل بالمرأة علاقة تكامل من أجل صلاح الإنسان أما اختلاف الجنس فليس له أدنى اعتبار في شريعة اللّه تعالى: (فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ)[١٣٣] وليست آية القوامة بمنتقصة من حرية المرأة قيد شعرة لأنها قضية إدارية وقد عللت الآية سبب إسناد إدارة البيت إلى الرجال دون النساء بقوله تعالى: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ)[١٣٤] وقيام الرجال على النساء هو قيام الحفظ والدفاع، وقيام الاكتساب والإنتاج المالي لذلك قال المولى عز وجل:(بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) فقد

١٣١- أمين حسن عمر، أصول السياسات، ص: ٢٣٣، مصدر سابق.
١٣٢- راجع المصدر السابق نفس الصفحة.
١٣٣- سورة آل عمران،الآية: ١٩٥.
١٣٤- سورة النساء، الآية:٣٤.

اختص الرجال بمؤهلات لذلك، واختصت النساء بمؤهلات تناسب وظيفتهن الأساسية.

فلم يشرع اللّه تبعية المرأة للرجل فنصوص الوحي من القرآن والسنة تؤكد أن المرأة مخاطبة مباشرة – وليس بواسطة الرجل – بتكاليف الدين وأعبائه: (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْض يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)[١٣٥].

فالمرأة مسؤولة مسؤولية دينية ومدنية كاملة عن وجودها ومصيرها، وعن معتقداتها وسلوكها، سواء تعلقت تلك المسؤولية بمسائل شخصية كالزواج والطلاق واكتساب المال والتصرف فيه، أو تعلقت بالشؤون العامة كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو الأصل العظيم لمسؤولية الفرد المسلم رجلاً كان أو امرأة[١٣٦].

وعلاقة العامل برب المال علاقة مدنية محضة ليس فيها ما يزري بقيمة العامل ولا ما يرفع من مقام رب المال ويلخص العقاد منهج الإسلام بجملة قصيرة فيقول:"الإسلام يبطل حق الاستغلال ويقدس حق العمل"[١٣٧].

إن نموذج العلاقات الاجتماعية الذي يسعى الإسلام لإرسائه يتمثل في أن يكون كل إنسان حراً فيما يأتي ويذر لا سلطان عليه إلا من ضميره، ولا يخضع إلا لما لا يخدش كرامته ما هو ضروري لسير الحياة مثل خضوع الأجير لسلطة رب المال في حدود العقد الذي بينهما، وفي ما لا يزري بالكرامة الإنسانية. وإن كان الأصل في الإسلام أن يكون كل إنسان عاملاً في ملكه لا أجيراً في ملك غيره[١٣٨]

ومن الشبهات القوية التي تثار في المجال الاجتماعي استمرار نظام الرق وعدم تصدي الإسلام له بالإبطال.

والجواب أن الشريعة الإسلامية متشوقة للحرية، وذلك مأخوذ من استقراء تصرفات الشرع التي دلت على أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية؛ لكن شأن الشريعة في رعي المصالح العامة وقف بها دون إبطال نظام العبودية بشكل انقلابي، ذلك أنه كان هو النظام السائد في مختلف الأقطار وقت ذاك، فكان العبيد هم العملة في الحقول، والخدمة في البيوت، ورعاة الأنعام.. أي أن الرقيق عمود النظام الاجتماعي والاقتصادي لدى أمم الأرض حين طرقتهم دعوة الإسلام، فلو رام الإسلام قلب ذلك النظام رأسا على عقب لانفرط الأمر من يديه[١٣٩].

وبدل هذا المسلك الانقلابي سلكت الشريعة مسلكا متوازنا يمكن تلخيصه في النقاط التالية:

أ . قررت أن الحرية أمر فطري وهو الأصل قال عمر (بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا)[١٤٠].

ب . جففت جميع منابع الاسترقاق مثل استرقاق المدين وخطف الأحرار وبيعهم، أو التقاط الضال وفي هذا السياق جاء قوله (صلى اللّه عليه وسلم)

١٣٥– سورة التوبة، الآية: ٧١ .
١٣٦– راشد الغنوشي، راجع: المرأة المسلمة في تونس بين توجيهات القرآن وواقع المجتمع التونسي، دار القلم للنشر والتوزيع الكويت ط٢، ١٤١٣–ص: ١٥١ .
١٣٧– عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، القاهرة، دار المعارف ، ١٩٧١ ص:٦٢ .
١٣٨– راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص:٥٩ مصدر سابق .
١٣٩– ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، ط١، ١٩٧٨، ص: ١٣١.
١٤٠– المصدر السابق، نفس الصفحة .

ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة...فذكر منهم رجلا باع حرا وأكل ثمنه[١٤١]. ولم يبق للرق من سبيل إلا الأسر في الحرب؛ وذلك اقتضاه مبدأ المعاملة بالمثل وردع الخصوم الذين لم يكونوا يبالون بشيء مبالاتهم أن يسترق رجالهم وتسبى نساؤهم.

ج . سعى الإسلام إلى علاج الوضعية الموجودة والتخفيف من الآثار السالبة للنظام السائد، فقيد من تصرف المالكين فلم يتركه على ما كان عليه من إطلاق يضاهي التصرف في الحيوان، فقال (صلى اللّه عليه وسلم): (إخوانكم خولكم[١٤٢] جعلهم اللّه تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم ما يغلبهم فأعينوهم عليه)[١٤٣]. فأي مكانة هذه وأي احترام لا يحلم به الآن الخدم تحت مسمى الحرية، إنه أخو مالكه: يأكل مما يأكل، ويلبس مما يلبس لا يتميز عليه بشيء بل ينزل السيد من عليائه ليعين الخادم إذا كان العمل يشق عليه. ماذا يقول المخدومون اليوم؟ أتراهم يقبلون بهذا ؟

هذا شأنهم مع أسيادهم، أما عن شأنهم في المجتمع فهم أعضاء فيه وكان رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) يجالسهم حتى تبرم بذلك كبراء قريش وطلبوا من رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) أن يخصهم بمجلس لا يزاحمهم فيه هؤلاء الضعفاء فنزل قوله تعالى: (وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ)[١٤٤].

د . الترغيب في عتق العبيد قال تعالى: (فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ)[١٤٥]. ثم ترجم هذا الحث إلى عمل في الواقع فجعل العتق كفارة للعديد من الأخطاء مثل القتل الخطأ، والظهار، واليمين المنعقدة المرجوع عنها وانتهاك حرمة رمضان. كما جعل العتق مصرفا من مصارف الزكاة.

هـ. راعى الإسلام أوضاعهم وظروفهم فخفف عنهم في العديد من الواجبات[١٤٦] فلم يوجب عليهم الجمعة، والجماعة. كما خفف عنهم في العديد من العقوبات مثل عقوبة الرجم للزاني.

والخلاصة إن الإسلام حرر العبيد فعلا وإن بقوا عبيدا شكلا ثم إنه سلك بهم مسلكا هو أقرب إلى التمهيد لتحريرهم فعلا وشكلا بحيث لو سار الأمر على ما رسمته الشريعة الإسلامية لقضي على الرق ولكن لملابسات تاريخية معروفة استمر، غير أنه بمجرد مجيء الإعلان العالمي لإبطال الرق لم يجد المسلمون أي حرج من الدخول فيه.

١٤١- أخرجه البخاري برقم٢٢٢٧ .
١٤٢- خال فلان على أهله خولا :دبر أمورهم وكفاهم، فهو خائل. مجمع اللغة المعجم الوجيز ١٤٢٥ هـ ، ٢٠٠٤م بدون رقم ط ، ص:٢١٤ .
١٤٣- أخرجه البخاري في صحيحه برقم ٢٥٤٥، مصدر سابق.
١٤٤- سورة الأنعام : الآية ٥٣ .
١٤٥- سورة البلد الآيات :١١.١٣.
١٤٦- وهذا عكس ما ساد في المجتمعات الأخرى من التشديد على العبيد.

الخــاتمة

١ . كلمة (حرية) بسائر تصاريفها تدور في اللسان العربي حول معان ترجع إلى الخلوص من العيب والنقص، والنقاء من الشوائب، فيؤول معنى الحر إلى الكريم والنفيس والأصيل من كل شيء.

٢ . أن مفهوم الحرية في الغرب الليبرالي والاشتراكي تحدده موازين القوى، وذلك هو معبود الغرب ومصدر قيمه، وعبثا يحاول المستضعفون إقناع الغرب بالقيم الإنسانية بل وحتى بالمواثيق الدولية ... ولكن يظل كل ذلك محض انخداع ويظل المنطق الوحيد الذي يفقهه الغرب هو موازين القوى.

٣. من خلال العرض السريع المقتضب لمنهج القرآن في تحرير الإنسان اتضح لكل منصف وذي بصيرة بأن القرآن يمثل بحق وثيقة جوهرها وروحها تحرير الإنسان بالمعنى العميق والدقيق للكلمة.

٤ . أن الرسول (صلى اللّه عليه وسلم) بخلقه وسلوكه أمّن الناس من طغيان السلطة وتجبرها فكان لا يدع مناسبة إلا أكد فيها على أنه بشر مثلهم ومنهم، وكان يشاركهم أفراحهم وأتراحهم، وكان ينزل نفسه منزلة أحدهم فلا يتميز عنهم بشيء من المال أو النفوذ، كما أمّنهم من المخادعة والوقيعة والكيد والخيانة، هذه الآفات الذميمة التي أضحت اليوم من مستلزمات النظم السياسية إلا ما ندر.

٥ . المتأمل في تقلب الوضع السياسي في التاريخ الإسلامي يجد وراءه عوامل إثارة قوية تغلب عوامل التهدئة، وهي عوامل ذاتية تتمثل في حب الزعامة والتنفذ وعوامل خارجية تتمثل في سعي اليهود والنصارى الحثيث في تأجيج نار الفتنة،

وظل العاملان (التهدئة والتأجيج) يصطرعان في تاريخ الأمة ويفرزان إما خنوعاً وخضوعاً وتسليماً بالموجود، وإما ثورات وتقلبات لا قرار لها.

٦. أن مذهب الجبرية هو مذهب يؤول إلى تقويض مبدأ التكليف ومسئولية الإنسان عن أفعاله، كما يؤول إلى الازدراء بالعقل الإنساني حيث يتعامل مع الإنسان كما يتعامل مع الجمادات. وإذا انهدمت إنسانية الإنسان من قواعدها، وهدمت الشرائع من أساسها تبعاً لنسف التكليف والمسئولية، فإن ذلك سيكون له أعمق الأثر في شيوع روح الزهد السلبي، والتخلي عن الفعل الحضاري، والخضوع لقوى الظلم والخنوع لمختلف تقلبات الحياة، والقعود عن عبء مواجهة الباطل وتغيير الأوضاع

السائدة.

٧ . أن المعتزلة رغم ما كانت لهم من إيجابيات على المستوى التنظيري فإنهم ناقضوا طرحهم ذلك على المستوى العملي التطبيقي حيث نكلوا بخصومهم واستعدوا عليهم السلطان وسلبوهم حرياتهم وزجوا بهم في غياهب السجون مما كان له الأثر البين في إعراض الناس عنهم.

٨ . إن فكرة الكسب عند الأشاعرة غامضة، ولعلها أقرب إلى القبول على تفسير إمام الحرمين الذي اعترف بمبدأ السببية، وبالتالي اعترف بتأثير القدرة الإنسانية في الفعل.

٩ . إن مسألة الحرية في التراث الإسلامي طرقت بقوة وتراوحت فيها وجهات النظر، ولعل أقربها إلى روح العصر الطرح الاعتزالي لولا ما عليه من مؤاخذات شرعية حقيقة وجديرة بالاعتبار على مستوى التنظير، ومن تجاوز على مستوى التطبيق.

١٠ . لا يمكن الإكراه على الدين، إذ محل الإيمان القلب، والقلب منطقة حرام لا سلطان لغير اللّه عليها ، فلا يتصور وقوع الإكراه أصلا ، فضلا على أن يقره الإسلام أو يأذن فيه، وكيف يقره واللّه قادر عليه لو شاء ولم يفعله

١١ . إن آيات منع الإكراه محكمة وتعبر عن قاعدة كبرى من قواعد الإسلام يقوم عليها أصل التكليف والابتلاء، وآيات القتال تعالج حالات استثنائية لمنع الفتنة واضطهاد المستضعفين من الناس.

١٢ . إن الردة جريمة لا علاقة لها بمسألة حرية العقيدة، وإنما هي مسألة سياسية قصد منها حماية المسلمين من مؤامرات أعدائهم.

١٣. إن الإسلام وفق في الموازنة في المجال الاقتصادي بين الحرية الشخصية بأن يختص المالك بما يملك وأن يكون أولى به من غيره ومنع أن ينازعه فيه أحد ووفر له الحماية الكاملة من آعتداء غيره عليه، وأعطاه حق الدفاع عن ماله. وفي المقابل لم يبح للأفراد أن يتصرفوا في أموالهم دون ضوابط وبلا قيود.

١٤. إن واجب الدولة دفع الأذى المادي والمعنوي عن الأفراد والجماعات،وحماية المجتمع من الجرائم والتجاوزات، وحفظ أمن الجميع مما قد ينجر عنه الانتقاص من بعض الحريات، أو الحجر على بعض الأفراد أو المؤسسات.

١٥ . المرأة مسؤولة مسؤولية دينية ومدنية كاملة على وجودها ومصيرها، وعلى معتقداتها وسلوكها، سواء تعلقت تلك المسؤولية بمسائل شخصية، أو تعلقت بالشؤون العامة كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

١٦ . علاقة العامل برب المال علاقة مدنية محضة ليس فيها ما يزري بقيمة العامل ولا ما يرفع من مقام رب المال.

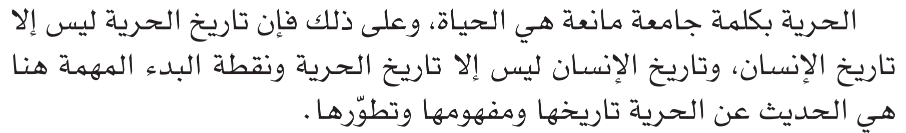
١٧ . حرر الإسلام العبيد فعلاً وإن بقوا عبيداً شكلاً، ثم سلك بهم مسلكاً هو أقرب إلى التمهيد لتحريرهم فعلاً وشكلاً.





أحد إصدارات مركز التنوير المعرفي

قضية الحرية وأزمة الوعي السياسي في السودان





د/ نادر بابكر(*)

أصداء بعيدة للمفهوم

الحرية بكلمة جامعة مانعة هي الحياة، وعلى ذلك فإن تاريخ الحرية ليس إلا تاريخ الإنسان، وتاريخ الإنسان ليس إلا تاريخ الحرية ونقطة البدء المهمة هنا هي الحديث عن الحرية تاريخها ومفهومها وتطوّرها.

فقبل المدنيات مرت عهود سحيقة وطويلة من الهمجية والبربرية عاشها الناس دونما نظم أو قوانين تنظم حياتهم، فكان للإنسان أن يتصرف وفق ما تقتضيه ظروف حياته بحرية مطلقة ومع ذلك كانت تلك الحرية محددة بناب النمر ومخالب الأسد.

ولسنا هنا في صدد تناول تاريخ فلسفة قيام المجتمعات وإنما المتابعة التاريخية لتطور مفهوم الحرية وهو لازم منهجي وعلمي لاستخلاص أدق ما فيها.

إذا نظرنا إلى اليونان وحتى حوالي ١٣٠٠ق.م[١] نجد أنها كانت مؤلفة من قرى صغيرة مستقلة عن بعضها، وفي تلك القرى البسيطة كان الناس يمارسون حرياتهم كاملة في ظل نوع من الديمقراطية القائمة على صعيد بدوي، كانوا يستخدمونها في مناقشة شؤونهم العامة، وشؤون الحرب والسلم وعلاقتهم بالقرى الأخرى.

وعندما ظهر تيزيوس (١٤٢٩هـ - ١١٩٩ ق.م)[٢] أراد القيام بمشروع مدهش وخطير وهو جمع أهالي «أتيكا» كلهم بإنشاء حكومة «حرة» بلا ملك تكون فيها الكلمة للشعب، ولا يبقى هو لنفسه سوى قيادة الجيش وصيانة القوانين، وأن كل مواطن يتمتع بما يتمتع به «تيزيوس» من حرية وحقوق، وبعد أن حصل على موافقة الجميع ورضاهم بادر إلى هدم أماكن الاجتماع والمجالس في كل قرية وألغى محاكمها وبنى محل اجتماع واحد في مدينة جديدة سماها «أثينا»، فأصبح هؤلاء القرويون الجدد «أثينيين» وقد بر بوعده فتنازل عن الملكية، وفي ذلك قال أرسطو: أن «تيزيوس» كان أول من آثر حكومة الشعب على غيرها، وتنازل عن الملكية فكان بذلك مؤسس الجمهورية الأولى في اليونان»[٣] فكان بذلك أول من صاغ شكلاً للديمقراطية والاشتراكية على صعيد من الحرية المتكافئة بين الأفراد في التاريخ.

وإذا تحولنا من أثينا إلى روما نجد أن مؤسسها رومولوس (٧٩٩ - ٧١٥ ق.م) فإنه قدم مفهوماً متطوراً للحرية قائماً على محبة العمل ورياضة البدن والصيد والقنص والقضاء على قطاع الطرق واللصوص وحماية المظلومين.

ولم تكن روما يوم ميلادها في الحادي والعشرين من ابريل عام٧٥٢م بلداً للأحرار بحال، إنما كانت مجرد ملجأ للعبيد والمنفيين الذين كان يتكون منهم جيش رومولوس والذي بنى ملجأ ضم أولئك العبيد والهاربين وعلى هذا الأساس

(*) استاذ مساعد- كلية الآداب قسم الفلسفة- جامعة النيلين

١- إبراهيم الخال، الحرية بحث موجز في تاريخها ومصيرها، دار الجمهورية للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٦٤م، ص٦.

٢- المرجع السابق، ص٨.

٣- إبراهيم درويش، النظرية السياسية في العصر الذهبي، دار النشر، طبعة ١٩٧٣م، ص٦.

وبموجب فلسفة المساواة التي اتبعها كانت روما قد بدأت تتسع وتكبر يوماً بعد يوم.

وعظمة (رومولوس) لم تكن تتمثل في إقامته روما لتحرير ذلك الجيش من العبيد وحسب، وإنما لنهجه سياسة حكيمة اتبعها، فإنه بعد أن انتخب أفراد جيشه من بين الجميع حتى بين المراكز مائة وألف منهم مجلساً، ودعاهم باسم «الآباء» و«الحماة» ليفهمهم بأن قوتهم المستمدة في مراكزهم يجب ألا توجه إلى استغلال أبناء الشعب والطغيان عليهم والتجاوز على حقوقهم وحرياتهم، بل إنما لرعايتهم وحماية مصالحهم، ذلك بأن رومولوس كان يؤمن بوجوب حنو القوي على الضعيف حنواً أبوياً في مجتمعه الروماني الجديد.

وعلى هذا الأساس قسم رومولوس أبناء روما إلى فريقين الحماة والأتباع وهم عامة الشعب، وكانت العلاقة بينهما قائمة على الحسني وضرب (رومولومس) أروع الأمثلة في الحرية والديمقراطية بعد أن شاد روما وأمجادها ألا أنه في أواخر أيامه نزع نحو الأرستقراطية والأستبداد، فكان أن استخف بالجمهور وطغى على العامة حتى وضعت الثورة الشعبية نهاية حاسمة لحياته(٤).

ولم تكن «سبارطة» أقل اهتماماً بالحرية والديمقراطية من شقيقتها روما وأثينا، فكان أول من وضع لها مشروعها العظيم «ليكروتوس» حوالي (٨٨٤ ق.م) هو نظام مجلس «السينا» أي مجلس الشيوخ والذي قال عنه أفلاطون: «أنه كان قوة تهيئ للحكومة سبل السلامة بالنصائح الحكيمة أثناء الأزمات بين الملوك الحاكمين وبقية الشعب.

وكان مجلس «السينا» الذي أسسه «ليكروكوس» هو القوة الثالثة التي من شأنها المحافظة على التوازن يبن الطرفين السابقين، فكان يحول دون استبداد الملوك وطغيانهم.

كان عدم المساواة الاقتصادية قد بلغ حداً مخيفاً ولذلك اتجه إلى تطبيق اشتراكيته في الإصلاح الزراعي بأن أعاد تقسيم الأراضي على أبناء الشعب من جديد على أساس «الفضيلة» أنه لا فرق بين الناس ولا امتياز لأحدهم على الآخر.

ومضى أكثر من ذلك، فلكي يقضي على جميع أسباب التعاون وعدم المساواة بين المواطنين، فإنه تطرف وهاجم الترف بشدة ولجأ إلى القضاء عليه بطريقة نادرة المثال في التاريخ، وهو أنه ألغى النقود الذهبية والفضية وإستبدلها بنقود حديدية ثقيلة الوزن زهيدة القيمة بحيث يلزم للاحتفاظ بعشرة «مين» منها، وهي ما تساوي خمسون قرشاً بالسوداني – إلى غرفة بكاملها، وبحيث لا يمكن نقلها إلا بعربة يسحبها ثوران فاختفي بذلك ميل الناس إلى اكتناز الأموال والترف وكانت الخطوة الثالثة التي اتبعها «ليكركوس» في صيانة الحرية هي تربية الشعب على إبعاد فكرة «الاستعباد» من الأذهان وغرس فكرة «الإخاء بدلاً عنها وللقيام بهذه الخطوة فقد أقام نظام «الطعام العام» أو ما يعرف «بموائد الإخاء» عند الأسبارطين لكي يجتمع الناس جميعهم ويأكلوا من طعام واحد

٤– إبراهيم الخال، الحرية، ص١٥.

ويشربوا شراباً واحداً، وقد كان هذا النظام إجبارياً يلتزم به السبارطي ملكاً كان أو من عامة الشعب.

ويعود بنا تاريخ تطور مفهوم الحرية في التاريخ مرة أخرى إلى أثينا لاستعراض القليل من أخبار رائد عظيم من رواد الحرية الأوائل وهو «بركليس» الذي حكم بين ٤٦١ – ٤٣١ ق.م والذي كان ملكاً لأثينا وشيد دعائم حكم ديمقراطي أخلاقي متوازن، وقد قال عنه أفلاطون «أنه قد ملأ الكأس دهاقاً من الحرية الخالصة وقدمها للشعب»[٥].

وباستطاعة الواحد منا أن يرى مدى إيمان ذلك المشرع الأثني بالحرية والديمقراطية وذلك في بعض ما جاء خطابه التأبيني خلال الحرب البيلوبونيية التي وقعت بين أسبارطة وأثينا حيث قال: «لدينا حكومة من طبيعتها أن لا تخاصم مؤسسات جيراننا، وأننا لا نقلد الآخرين إنما نجعل من أنفسنا قدوة لهم، وما سميت حكومتنا ديمقراطية إلا لكونها تدير البلاد لا لمصلحة الأقلية الضئيلة بل لمصلحة الأكثرية الغالبة، وأن مبدأنا الأول في نظامنا العام هو «الحرية».

ثم جاء السفسطائيون فتحول من مشاكل الكون المادية إلى مشاكل الحياة الإنسانية ومهما كانت قيمة نظرياتهم التي استحدثوها فإن روحهم العامة كانت روح البحث الطليق والمناقشة الحرة[٦].

وكان سقراط نافراً من الديمقراطية المطلقة الحدود والذي كانت تعاليمه على شكل حوار ومناقشة فكان يناقش في الدين والنظام الديمقراطي بمنهجه التوليدي والذي إنتهى بإعدامه عام ٣٩٩ ق.م وحيتها ألقى خطبته المشهورة في التاريخ باسم دفاع سقراط، والتي سطرها تلميذه أفلاطون، والتي فيها دفاع عن الحريات الفكرية وحرية الرأي والمناقشة، وهي تقول :

«أنكم تجدون مني ناقداً منبهاً يثابر على دفعكم باللوم والاقناع ويداوم على فحص آرائكم، ويحاول أن يريكم أنكم تجهلون فعلاً ما تتخيلون عرفانه. أن الخير الأعظم يبدو في بحث تلك الموضوعات التي تسمعوني أناقشها كل يوم، وأن الحياة لا تستحق الاعتبار إذا لم تقومها بهذا الحوار»[٧].

وهكذا كانت حكمة سقراط قائمة على أن لا يمنح الشعب حريات سياسية واسعة وإنما يؤمن بمنح الفرد حرية الفكر والضمير على أوسع مدى.

أما أفلاطون فهو قد وضع في أواخر أيامه مشروع دولة مثالية جعل لها ديناً يخالف الدين الشائع آنذاك، وأجبر الناس على سيادة الآلهة الجديدة، وأن يعاقب كل من يخالف الآلهة الجديدة بالسجن أو الإعدام.

وقد وضع نظاماً للطبقات ألغيت بمقتضاه حرية المناقشة التي كان يرمي إليها أستاذه سقراط وأقام نوعاً من الاشتراكية الممقوتة خصَّ بها الطبقة العسكرية (الجند) وترك الطبقة الثالثة وهي عامة الشعب كماً مهملاً[٨].

وجاء أرسطو وكان من خصوم الديمقراطية اليونانية بسبب صلته الوثيقة بالإسكندر المقدوني الذي كان تلميذاً له، ومع ذلك فإنه لم يقترح في شأن الدولة

٥– المرجع السابق، ص٢٣.
٦– أميرة حلمي مطر، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة جامعة القاهرة في الخرطوم، ١٩٩٢م، ص٦٣.
٧– جان بيوري، تاريخ حرية الفكر، بدون طبعة، بدون تاريخ، ص٣.
٨– محمد شحاتة ربيع، تاريخ النفس ومدارسه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ، ص٢٤.

والحريات العامة شيئاً إنما قال «أن حسن الحكومة وقبحها شيئان إضافيان، فالحكومة الحسنة ليست هي الملكية ولا الجمهورية، أرستقراطية كانت أو ديمقراطية إنما هي الحكومة الملاءمة للشعب، فكل حكومة مهما كانت صورتها هي صالحة، وخير إذا لاءمت روح الشعب ومنافعه[٩].

وبعدها جاءت فترة العصور الوسطى التي قيدت كافة الحريات الفردية والعامة بعد أن سيطر البابوات على كافة مكونات الدولة السياسية بالإضافة إلى الدين فكان كافياً للكنيسة تنفيذ حكم الموت* لكل من يخرج على سلطانها وحكمها[١٠].

وعلى عكس ما كان يجري في أوربا في فترة الألف عام المشئومة التي مرت عليهم، أطل على الإنسانية في مطلع القرن السابع الميلادي دين جديد هو الإسلام، الذي انطلق من الصحراء العربية محرراً العقول فهيمن على الشرق الأوسط[١١] وأندفع غرباً نحو الأطلس واجتاز أفريقيا إلى أوربا وشعاره «لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ».

وبذلك انتقل مفهوم الحرية من أثينا وروما إلى العالم الإسلامي الذي أنتج فلاسفة أمثال الكندي والفارابي والغزالي والرازي وابن سينا وابن رشد الذي سعى إلى بلورة ثورة في العقل العربي الإسلامي أعادت القيمة للعقل العربي في عملية الإسهام الحضاري من خلال تقديمه لنموذج فلسفي عقلي متكامل أساسه التوفيق بين النقل والعقل أو بين الشريعة والحكمة وقدموا تجربة غنية أساسها القيم الأخلاقية والدينية السامية.

ولا شك أن الإسلام حوى هذه القيم بتعاليم سامية ونظريات معرفية متكاملة ومنها قول اللّه تعالى: «وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»[١٢] وكذلك «لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا»[١٣] وقوله: «لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»[١٤] ومن هنا فإن سلطة التدين هي التي تزكي الحرية وتنميها بكل جوانبها.

وعاد المفهوم مرة أخرى للقارة العجوز، ففي انجلترا كان أبرز الكتاب الرجعيين توماس هوبز (١٥٨٨ – ١٦٧٩)[١٥] الذي قال إن الإنسان أناني بطبعه، وإنه جبل على الاعتداء على حريات الآخرين، وأن تركه هكذا سوف يؤدي بالمجتمع إلى الفوضى والنزاع المستمر، ولأجل التخلص من هذا اقترح «هوبز» أن يتنازل الناس عن بعض حقوقهم ويسلموها لشخص واحد تكون بيده السلطة المطلقة وهو الملك.

أما «جون ملتن» حامل مشعل الحرية الإنجليزية فقد كان يدعو إلى النظام الجمهوري، وإلى منح المواطن جميع حقوقه في الحرية والحياة الكريمة[١٦].

وأما «جون لوك» ١٦٣٢ – ١٧٠٤ فقد ذهب إلى عكس ما ذهب إليه «نومات هونر» في مؤلفة التنين «The leviathan"»[١٧]، واعتقد بنظرية العقد الاجتماعي وقال: أن السيادة للشعب وما الحكام إلا أفراد نيطت بهم مهمة أداء الخدمات العامة لمصلحة الشعب، وأن للشعب الحق في مساءلة الحكام واسترجاع السلطة منهم، وهو بذلك يعتبر من المدافعين عن الحرية الفردية وكان قد رأى أيضاً أن

٩- إبراهيم الخال، الحرية، ص٣٧.

*- أورد الإمام محمد عبده في مؤلفه الإسلام والنصرانية أن محكمة التفتيش في خلال ثمانية عشر عاماً قضت بحرق عشرة ألف شخص ومائتين وأمرت بشنق ستة آلاف وثمانية وستين شخصاً خالفوا الكنيسة في الرأي، ص٣٥.

١٠- جان بيوري، مرجع سابق، ص٦٢ – ٦٣.

١١- د. مصطفى أبو زيد فهمي، في الحرب والاستقلالية، طبعة ١٩٧١م، ص٥٧.

١٢- سورة النحل الآية ١٢٥

١٣- سورة البقرة الآية ٢٨٦

١٤- سورة البقرة الآية ٢٥٦

١٥- عبد الحليم منتصر، تاريخ العلم، طبعة ١٩٧١م، ص٤٩.

١٦- عماد عبد الحميد النجار، النقد المباح، دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، ١٩٧٧م، ص٣٥.

١٧- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية، ص٣١.

الثورة حق من حقوق الشعب إذا فشلت الحكومة في أداء مهمتها.

وفي انكلترا أيضاً كان توماس بين Thomas Benn "أكبر الكتاب السياسيين الثوريين الإنكليز في القرن الثامن عشر"، والذي انتقد نظام الحكم الوراثي ودعا الشعب إلى طرحه والتخلي عنه، واعتبر أن الحكومة الصالحة الشرعية هي التي تستمد سلطتها من الشعب وتمثل رغباته وآماله، فإذا كان أفراد الأمة كما قال "توماس بين" يكابدون العوز والفاقة وتهددهم الأمراض وهم في جهل مطبق وشقاء مستديم فلتعلم تلك الأمة إذن بأن نظامها غير صالح وإن حكومتها معقدة في أداء واجباتها نحو المجتمع.

ولتوماس بين مؤلف مشهور هو "حقوق الإنسان" وقد بين فيه مساوئ الحكم المطلق وحقوق الإنسان الطبيعية التي لا يمكن أن يتنازل عنها لأية سلطة في الأرض وهي حقه في الحرية والمساواة والخير العام، وقد كان لآرائه تأثير كبير على فلسفة توماس جفر سون الذي حرر لائحة وثيقة إعلان حقوق الإنسان الأمريكية.

وفي فرنسا فقد كانت هنالك أيضاً فلسفات للحرية من أبرزها فلسفة "فرانسو ماري أرويه دي" فولتير"[١٨] ومونتسيكو وروسو وديدر.

أما فولتير فقد كان يهدف إلى الدفاع عن حرية الفكر وإلى حماية الفرد من تعسف السلطات الحاكمة، ولقد كانت لأفكاره في التقدم والفعل الإنساني الأثر الكبير في تطور البشرية وتقدمها.

وقد اعتقد فولتير أن طبيعة الكون تثبت أنه مصنوع بيد مهندس ذي عقل وإرادة، كذلك فإنه يعتقد بأن الإيمان بوجود آله أمر لابد منه لضمان الأخلاق.

أصدر فولتير ١٧٦٧ كتابه «مقبرة التعصب» وبدأه بأن قرر أن مثل الإنسان الذي يعتنق دينه كما يفعل أكثر الناس دون أن يحققه، كمثل الثور الذي يقبل أن توضع في عنقه عدة المحراث، وانتقد المسيحية بقوله: «أنه لأعمى ذلك الذي يفضلها على دين طبيعي بسيط يشمل الدنيا بأكملها»[١٩].

والحق أن الإنسان بعد الثورة الفرنسية انصرف عن اللّه لأنه لم يقف في ظل الكنيسة على دين اللّه، بل سمع ما يتلى عليه من الإنسان باسم اللّه، ورأى ما يطبق في الحياة الإنسانية من الإنسان باسم اللّه وأدرك في نفسه ما دعاه إلى الانصراف بينه وبين نفسه عن اللّه لأنه رأى إنساناً مثله ينسب إلى اللّه كذباً أو خطأ أو قصداً لحرفة أو هوى ويحرم عليه أن يشارك في الفهم والتفكير فيما ينقل عن اللّه.

لذا فإن الإنسان بعد الثورة الفرنسية أنصرف عن الدين وتحول إلى نفسه، ونقل إيمانه بالدين إلى إيمانه بذاته، وبقدرته على الإبداع والخلق، ولم يكن إنصرافه عن الدين فجأة ولكن كان انصرافاً في شبه يأس وأملا في محاولة جديدة يتحمل مسئوليتها ولا يترك معه أحد ولو كان اللّه، ومن هنا كانت البدايات لعصر التنوير الأوربي وظهرت نظريات في فلسفة التاريخ والحضارة أهمها نظرية التقدم والفعل** الإنساني تلك التي تعكس الواقع السابق الذي ذكرته.

وقد أفرز الفصل بين الكنيسة والدولة بدستور عام ١٧٩٥م الذي ضمن حرية

١٨- أحمد عطية رمضان، فلسفة التاريخ، مطبعة جامعة القاهرة فرع الخرطوم، ص٨.

١٩- محمد البهي، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، مشكلات الحكم والتوجيه، طبعة ١٩٦١م، ص١١٨.

**- نظرية التقدم والفعل الإنساني: أحد أهم نظريات فلسفة التاريخ النقدية إرساء دعائمها فولتير كوندريسه الأول بكتابيه «رسائل عن الأمة الإنجليزية» والرسائل الفلسفية والثاني بكتابه «مسودة لوحة تاريخية لتقدم العقل البشري وهي نظرية تؤلف وتعتقد بأن فكرة سير التاريخ الإنساني تعتمد بصورة مباشرة على قدرة الفعل والفعل الإنساني ف نصف الثغور والتنمية والتحرر وهي النظرية التي أسهمت في قيام الثورة الفرنسية التي أرست دعائم الحرية والآخاء والمساواة، ١٧٨٩م. أنظر في ذلك فلسفة التاريخ أحمد محمود صبحي، نظرية التقدم والفعل الإنساني، ص١١٨.

العبادات كلها في فرنسا ديناً عقلياً جديداً سمي "دين المحبة البشرية"، وكان هو نفسه الدين الذي دعا إليه فولتير وكانت مبادئ هذا الدين، الإيمان باللّه والخلود والأخوة الإنسانية وعدم التعرض للأديان واحترامها وتكريمها.

أما "مونتسيكو" ففي كتابه "روح القوانين" والذي كان شرحاً لفلسفة السياسة الاجتماعية، أظهر العلاقة بين القوانين وبين دستور الحكومة، وتوصل إلى أن خير الدساتير هي التي تكون فيها السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية مفصولة كل منها عن الأخرى.

أما روسو ففي كتابه "العقد الاجتماعي" والذي يفتتحه بقوله: "يولد الإنسان حراً، أما عن حياته فإنه لم يزل يعيش أينما وجد مكبلاً في سلاسل وأغلال من حديد"، وقد كان من المدافعين عن الحرية في عصره، وقد تحدث عنها بقوله "أن التنازل عن الحرية معناها التنازل عن صفة الرجولة والتخلي عن جميع الحقوق الإنسانية وما يترتب عليها من مقتضيات وواجبات، وهو شيء مغايرٌ ومناف لطبيعة الإنسان.

ولو انتقلنا لدراسة مفهوم الحرية في الفلسفة الأمريكية، نجد أن أميركا قبل استقلالها كانت ملجأ لطلاب الحرية من الأوربيين الذين كانوا يعانون الاضطهاد والفكر السياسي والديني في بلدانهم.

وكانت لآراء جون لوك، ثم آراء فولتير ومونتسكو تأثيراً كبيراً على هؤلاء المهاجرين والمستوطنين الجدد الذين حملوها معهم من أوربا ليغرسوها على الأراضي الأمريكية.

أن فلسفة "جون ديوي" عمادها هو احترام الشخصية الإنسانية فلقد اعتقد بأن الشخصية البشرية يجب أن تحترم وتقدس، وأن كل فرد مهما كانت وظيفته في المجتمع يجب أن تكون له أهميته وحرمته، فلا يستعمل كآلة أو يستغل ويوجه إلى هدف ليس فيه مصلحته.

ومع بزوغ شمس القرن التاسع عشر سجلت الحرية انتصاراً على سلطات الكنيسة في معارك كانت الأسلحة فيها هي النقد[٢٠] والمنطق والعلم، وكان هذا الانتصار هو محصلة كفاح جبار وشرس خاضه الفكر الإنساني عبر قرون طويلة.

وقد كان لفلسفة هيجل إسهام كبير في هذا الصراع وفي تجريد الكنيسة من سلاحها الكهنوتي.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر أصبحت القضية المرتبطة بالحرية هي البحث في مسألة كيفية تطبيق الديمقراطية في الحياة الاجتماعية بعد أن أصبحت الديمقراطية هي الفكرة الغالبة التي وهبت للفرد حرية الفكر والضمير والتعبير والرأي والاجتماع، وهي التي ضمنت له أيضاً حرية الملكية الفردية الخاصة ضمن الحدود التي لا تصبح فيها مصدراً للظلم الاجتماعي، ولا خطراً على الصالح العام.

والحق أن فلسفة هيجل تتناقض مع فكرة الديمقراطية بخصوص علاقة

٢٠- إبراهيم الخال، مرجع سابق، ص٩٢.

الفرد بالدولة، فإنها تجعل من الفرد مجرد مسمار في ماكينة ضخمة هي الدولة، والفكرة في تألية الدولة على هذه الطريقة من شأنها[٢١] سحق شخصية الفرد وتجريده من حريته وهو ما ينتج لنا في النهاية أقسى أنواع الديكتاتوريات والنظم المستبدة.

وجاء «كارل ماركس» بمبدأ جديد للصراع وذهب إلى أن الصراع الطبيعي الجاري هو ليس بين الدول وإنما بين الطبقات[٢٢]، وذهب أيضاً إلى تفسير التاريخ تفسيراً اقتصادياً مادياً ينتهي فيه إلى أن الطبقة العاملة هي التي يجب أن تسود المجتمع، وقد برز هذا بصورة واضحة في المنشور الشيوعي الذي وقعه مع فردريك إنجليز عام ١٨٤٧م.

والسؤال هنا: ترى إلى أي مدى يمكن أن تنسجم الماركسية مع الحريات ؟

إن الفلسفة الماركسية عندما تفرض سيادة طبقة معينة على العالم فإنها بذلك تحرم الإنسان من حرية الدفاع عن وطنه.

وقد علمتنا شواهد التاريخ أن الماركسيين يطالبون بالحرية عندما يفقدونها ويكونون بعيدين عن السلطة، وعندما يتولون السلطة فإنهم يحجبونها عن جميع الناس.

وجاء الإسلام وحرر الإيمان إرادة الإنسان وأحاطها بالضمانات الكافية فليس لأحد أن يكره أحداً على ما لا يريد كما رأينا سابقاً في فترة عصر الظلام الأوربي كما جاء في قوله: (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ)[٢٣] ومن هنا فإن الإسلام قد جاء بحرية الرأي والتعبير عنه والتي هي ركن سادس من أركان الإسلام (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وفي الحديث الصحيح (أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر)[٢٤].

السؤال هنا ما واقع العالم الإسلامي المعاصر تجاه حرية الرأي الآن؟

الحق إن فقدان حرية الرأي وراء كثير من أسباب التخلف في معظم بلاد الأمة الإسلامية، ولعل هذا ما ذهب إليه «عبد الرحمن الكواكبي عام ١٩٠١م في كتابه» طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» والذي أوضح فيه التأثير السالب للاستبداد على الحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية[٢٥].

إن حرية الرأي تعد شرطاً موضوعياً ضرورياً لمعالجة جميع القضايا الأخرى ومن هنا فإن محاولة إعادة البناء والإقلاع الحضاري تستلزم إعطاء هذه القضية حقها وأهميتها، وإيجاد واقع إيجابي لها تسري فيه نعمة على الناس وليس نغمة وإيجاباً لا سلباً.

وقد جعل القرآن الكريم «حرية الرأي» أساساً من أسس بناء المجتمع الإسلامي والحفاظ عليه كما ورد في قوله تعالى: (وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ١٠٤ وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ)[٢٦].

إن حرية الرأي مبدأ قرآني، وعامل لوحدة المسلمين، وليست عاملاً لفرقتهم فهي عامل الوحدة الفكري والعقلي والعلمي لأي أمة من الأمم.

٢١- أحمد عطية رمضان، فلسفة التاريخ، نظرية العقل في التاريخ، التفسير المنطقي والمستأجر في التاريخ عند هيجل، ص. أنظر كذلك: ستس ولندا: فلسفة هيجل: ترجمة أمام عبد الفتاح، ص١٧٤.

٢٢- نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة محمد عتباني، بيروت، ١٩٥٦م، ص١٣٧. وأنظر كذلك رافت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٩٥.

٢٣- البقرة ٢٥٦

٢٤- أخرجه أبو داوؤد في الملاحم والترمذي في الغش.

٢٥- عبد الرحمن الكواكب، طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد، ص٤٢.

٢٦- آل عمران ١٠٤ - ١٠٥

إن الوحدة الفكرية لأية أمة بهذا المعنى هي الركن الأساسي لوحدتها الشاملة، ذلك لأن الآراء النظرية والعملية التي تنظم الحياة بكل نظمها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية والثقافية أساسها الحرية، وهو ما نحتاجه في مجتمعنا السوداني اليوم.

الحرية بين سلطة الذات وسلطة السلطة :ـ

إن تاريخ الإنسان هو تاريخ تحرره بمساهماته في التاريخ، وذلك بإسهامه في حرية الرأي وحرية الاجتماع وابتداعه لخارطة المفاهيم العقلية والفلسفية والفكرية التي تعطي الحرية أتم معانيها الأخلاقية والقيمية والسياسية الكاملة.

وقضية الحرية في واقعنا المعاصر شرطها الأول هو أن توفّر الإمكانات الثقافية والثاني ضمان المعاش اليومي، الشيء الذي يتيح من الوقت ما يكفي لإعمال العقل وإنتاج المثمر فيه فيما يفيد الذات والحياة والإنسان، فلا حريات بل ولا كرامة للإنسان مادام يهدده الجوع والمرض، ويظل يفني كل جهده للحصول على ضروريات الحياة المادية، فالتحرر المادي هو أول مرحلة في سبيل التحرر الفكري والمعنوي.

وبالمفهوم الموضوع سابقاً يمكن النظر إلى قضية الحرية وتحليلها من اتجاهات ثلاثة باعتبار أن الحرية ليست في معناها سوى سقوط العوائق التي تحول دون أن يعبر المرء بفطرته الطبيعية[٢٧] عن ذاته ومجتمعه تحقيقاً لخيره وسعادته على أساس من العقل والتسامح والرغبة في الخير لذاته والآخرين، وهذه الاتجاهات هي :-

الأول: لا توجد حرية بصفة مطلقة مجردة.

الثاني: إن الحريات متكاملة فيما بينها.

الثالث: إن كل حرية ترتكز على معايير معينة.

وقضية المعايير هنا هي قضية التقاء الحرية بالسلطة وهدف السلطة هو تحقيق المصلحة العامة في كل ما يعود نفعه على مجموع أفراد الأمة، بيد أن الحكومة هي أخرى مجموعة أفراد لهم ميولهم وأغراضهم وقد بلغ كمال تحقيق المصلحة العامة.

فالحريات بالنسبة للسلطة والأمة أو الأفراد هي في صراع دائم ولكي لا يصبح الصراع فوضوياً أو حرباً شعواء كان لزاماً أن يتدخل رجال السلطة، ولا تتم الحرية عندهم إلا بشرط واحد هو المسئولية الأخلاقية التي أساسها الضمير الإنساني.

مما سبق نستنتج أن قضية الحرية أخلاقية في أصلها وذلك، لأن مصدرها الضمير وبما أن الضمير يشمل جميع البشر فالحرية في أصلها إذن إنسانية طبيعية نوعية أصيلة.

والسؤال هنا: هل يمكن أن يرتفع مستوى الضمير الفردي إلى ضمير جماعي

٢٧- عبد المجيد متولي، المفصل في القانون الدستوري، طبعة ١٩٥٢م، ص٣٠٤.

بحيث تتصل الأخلاق بكل المجتمع؟

الحق إن الأصل في الأخلاق المجتمع، والبيئة هي مقر القيم والمعايير الأخلاقية، العصر الذي نعيش فيه يرغمنا أن نعترف لكل كائن إنساني بحريته وكرامته وحرمته ومساواته بأي إنسان آخر، إن كل واحد في ذاته أشرف المخلوقات وأعظمها شأناً.

والتساؤل هنا كيف تصان هذه القيمة؟[٢٨] .

خلافاً لما أدعاه «ديكارت» أن الملكة التي تميز الحق من الباطل ليست «أعدل الأشياء توزعاً بين الناس» فإجادة الحكم تنمو أو تنتقص مع الكفاءات الذهنية والفكرية، فلابد للدولة أن تزود عن المستضعفين، ولابد من معايير تخضع لها الدولة لكي تصان السلطة نفسها من مرضها الطبيعي أي (الاستبداد والتسلط) وهذا يعني أن السلطة المعنوية الأصلية توجد في المعايير إذ أن قوة الشعور بالمسئولية سلطة أساسية بدونها لا يكون عدل ولا مساواة أي أنه بدون المعايير تنعدم أطر الحرية.

إذن الحريات ترتبط بالسلطة والسلطة لا تقوم بمهامها إلا إذا تحررت مما تحمل في تكوينها من أخطار على كيانها، ولا سبيل لهذا التحرر إلا بإخضاع الدولة كهيئات إنسانية لسلطة الدستور.

وحقاً الدساتير لا تبلغ الشمول إلا إذا بنيت على قاعدة ثابتة في مستوى شمولية إنسانية الإنسان وتحقيق كل مطلوباته المشروعة.

هكذا لا يستطيع الفرد تحقيق حريته إلا بقدر ما يبقى متصلاً بالآخرين أي بقدر ما تخضع إرادته إلى الإرادة العامة، وما يحتاجه الأفراد هو العدالة وأن العدالة الاجتماعية هو ما تحتاج إليه المجتمعات الحديثة، وبذلك يكون تحقيق العدالة الاجتماعية هو الواجب الأول للدولة العصرية[٢٩].

فماذا تعني بالنسبة للفرد تلك الإرادة العامة التي ليست لأي أحد على الخصوص وهي في نفس الوقت إرادة كل الأشخاص والأفراد على العموم ؟

قد يقال إنها لا تستلزم إخضاع الفرد بل على العكس هي نتيجة لتقبله والسؤال هنا: هل يستشار الفرد ليقبل أو يرفض ؟

فالذي لا يتمكن من القدرة على المعارضة والرفض ليس بحرّ، فالصخرة يمكن اعتبارها حرّة، لأنها تقبل وضعها دون معارضة، بل إن الصخرة تجعل إرادتها منسجمة مع الإرادة العامة (إرادة مجموع الجمادات) التي تعبر عنها حالة اللاحركة، على هذا يصبح الاستقلال الذاتي عند الشخص مرادفاً للجمود عند الصخرة، فالفردانية Individualisme ماهي إلا ردة الفعل ضد مثل هذه النظرية التحجيرية والمقصود بالتحجيرية هنا معنيين إخضاع الفرد إلى قوى خارجة تستغله، وفي معنى آخر عملية تحويل الشخص حتى يصبح وكأنه صخرة، هنا لابد من أن تستعيد الحرية مفهومها الإنساني المتجزر في أعماق كل شخص، فإذا تحققت على مستوى الوعي الخاص استطاعت أن ترتفع إلى العام، وأن ترتبط وتتكامل مع الحريات الأخرى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتكون

٢٨- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ص٥٩.

٢٩- جاك مارتيان، الفرد والدولة، ترجمة عبد الله أمين، مراجعة صالح الشماع منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٢م، ص٣١.

حينئذ عامل من عوامل النهضة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية ..الخ.

وهنا ومن الضروري أن نؤمن بفردية الشخص أولاً، إنها نقطة الانطلاق ليكتشف الفرد وجوده ويكشف عنه، فالحرية تتحقق كوجدان واع لأبعاده وحدوده وكوجدان يتأطر بالحرية فلا نزوع ولا تعال ولا تواصل مع الآخرين بدون إرادة خاصة، وبفضل ما تتمتع به الإرادة الخاصة من حرية يمكنها أن تنسجم مع الإرادة العامة أو تعارضها.

والمعارضة قد تكون إصلاحية للفرد وللمجموع فكما يقول الحديث النبوي (أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر)[٣٠] ويقول صلى اللّه عليه وسلم: (إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم اللّه بعقاب منه)[٣١]. فحرية معارضة «السلطان الجائر» تجسد الإرادة العامة التي هي أساس كل ديمقراطية فالديمقراطية ليست هي مافي الدساتير مسطراً ولكنها تجارب يحياها ويعيشها الفرد في الجماعة ومع الجماعة.

إن الديمقراطية طبقاً للإشتقاق اللغوي هي سلطة الشعب، وأنها النظام الذي يجعل السلطة بيد مجموع أفراد الأمة دون فارق.

لكن الواقع يعاكس هذه النظرة السطحية البسيطة فالتاريخ الإنساني لم يشاهد مطلقاً أن شعباً تولى الحكم بنفسه مباشرة، وفي التاريخ أمثلة تفوق الحصر لحكومات استبدادية ارتضتها الشعوب، فالفراعنة ادعوا الألوهية «أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى»[٣٢].

وموسليني كان يتكلم باسم الشعب الإيطالي بأجمعه، فالتعاقد الذي يدعيه «جان جاك روسو» في كتابه "العقد الاجتماعي" يعتمد أكثر ما يعتمد على قبول كل فرد أن تتقيد جميع حقوقه تقيداً تاماً ويجعلها تحت تصرف البيئة جمعاء مقابل الحرية المجتمعية، فالمرء يتخلى عن جميع حرياته الطبيعية في مقابل حريات مدنية يعطيه أياها مجموع الشعب أي الحاكم والمحكوم الهدف والمصدر والسيادة.

فتخلى الفرد عن حقوقه لصالح الدولة إنما هو شكلي لا أكثر فالدولة تعيد له نفس الحقوق غير منقوصة إلا أنها تردها إليه في قالب مجتمعي بعد أن كانت حقاً طبيعياً، فدور الدولة هو المحافظة على الحقوق التي تؤتمن عليها من لدن مجموع أفراد الشعب وأهمها الحرية والمساواة أن مهمة الدولة هي القيام بما تمليه الإرادة العامة.

وكل هذا يمكن قبوله نظرياً ولكنه من الجانب الموضوعي لا يتصل بالواقع لأنه يصعب علينا تخيل أمه بأجمعها تعبر بصوت واحد عن إرادة واحدة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أن ما يحصده روسو بالإرادة العامة ليس المجموع العددي للإرادات الفردية بل إرادة ترمي إلى ما فوق المصلحة الخاصة أي المصلحة العامة.

ولكن ألا يحصل في الواقع تصادم بين النوعين من المصلحة ؟

٣٠- رواه أبو داؤود والترمذي والنسائي بأسانيد صحيحة أوردها الأستاذ عبد الحليم محمود في كتابه منهج الإسلام الإصلاحي في المجتمع، ص١٢٤.

٣١- رواه أبو داؤود والترمذي بأسانيد صحيحة.

٣٢- النازعات آية ٢٤

يجيب روسو أن الإرادة العامة التي تعمل على تحقيق المصلحة العامة مستقيمة في اتجاهها بيد إنها تخطئ كما يخطئ الفرد ولهذا، يجوز تبديل القوانين كلما دعت الضرورة لذلك.

إذن الديمقراطية بكلا المفهومين السابقين تحمل معنى سلبياً ومثالياً في آن واحد.

والمعنى الإيجابي للديمقراطية في تقديري يكمن في أنها نظام عام يفسح المجال لكل الإمكانيات أمام كل شخص، إنها النظام الذي يعطينا الوسائل الناجعة لكي تحيا في مجتمعاتنا القيم العليا المشتركة.

فليست الديمقراطية غاية في ذاتها بل ممر متعالٍ ينتقل فيه الفرد من الذات إلى الآخرين تحقيقاً لجميع امتدادته المادية والمعنوية والفكرية.

أما الحريات فهي كل نشاط يقرب من هذا القصد إنها إذن وسائل من بعض الوجوه تجتمع الحرية الديمقراطية تحت لواء السلطة، فدور السلطة هو مراقبة الحريات وفي نفس الوقت تصونها وتدافع عنها، وتدفع بها إلى الأمام.

والسياسة يفرضها التاريخ ولكنها لا تستطيع أن تفرض شيئاً على التاريخ إنها الممكن فأنَّى لها أن تتجب الحتمية؟

وكل ما يطلب منها أن تزيل من طريق الأحداث ما يعوقها عن السير نحو الغاية المثلى وهي ترقية الإنسانية.

وتعد السياسة فاشلة إذا لم تقترب من تحقيق مطامع الشعب الطبيعية في خلق ازدهار الإنسان بكل نظمه الحضارية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية...الخ.

والحق أن هنالك اعتراض وتناقض كبير بين هدف السياسة لما يجب أن تكون وما يجب أن تفعله في الواقع، هنالك جدل عميق بين ماهو مثالي أخلاقي وماهو واقعي تاريخي.

وهل نستنتج من هذا أن كل أنظمة الحكم متشابهة وأن الإنسانية مصابة بخطيئة السياسة.

الحق إن مجتمعاتنا السياسية بحاجة ماسة لفلسفة عملية تنطلق من مفهوم واقعي لفرد واقعي وملتزم في صراعاته الحيوية التي تجمعه بالآخرين وتجعله في تواصل مع الآخرين سلباً وإيجاباً فصراعاته هي محور كل فعل مجتمعي، وما السياسة إلا دراسة وتنظيم للتواصل بين الأشخاص، أما الديمقراطية فهي فلسفة توجيه الصراعات التي يقتضيها التواصل وبقدر متساوٍ بين الجميع.

وإذا وفق المسؤولون إلى معرفة المصالح العامة وأخلصوا في إنجازها أصبحت السياسة فناً اجتماعياً يرمي إلى خدمة المجتمع وتنميته وتحقيق كل احتياجاته وهي بهذه فعل رسالي أخلاقي متعال.

والقضية الهامة هنا في تقديري أن الإنسان كائن سياسي وأن السياسة تتابعنا كالموت لا يخلو منها مكان أو زمان أو فكرة "أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ"(٣٣).

٣٣- النساء الآية ٧٨

أننا ملتزمون سياسياً والقضية هنا ليست في محاربة السياسة بل في تنوير سلوكها حتى تحقق أهدافها الإنسانية الكاملة، ولكن السؤال هنا ماهي الآلية لفعل ذلك.

أن كل تفكير بناء هو تفكير في مجريات العصر بحكمة والحكمة تحتاج إلى العمل لإنزالها إلى أرض الواقع حتى لا يقيد أنموذجاً نظرياً باهتاً لا حياة فيه.

فدور المفكر أن يبذل جهده ليدفع السياسة من المعنى القدمي المعارض نحو علم يرمي إلى معرفة الحاجيات العامة ويبرز دور السياسة في الدولة لنغدو قادرين على صيانة إنسانية الإنسان، والسياسة بهذا المفهوم وعي أخلاقي ومعطيات علمية وعملية وفن في التدبير لسياسة الناس في المجتمع تكون فيه الحقوق مكفولة للجميع والاضطهاد فيها مذموم والذي سببه في تقديري سقوط المساواة بين الناس.

وأن يعتقد الحاكم في نفسه الكمال والنزاهة عن الخطأ ويزين له الذين من حوله من الحواريين ذلك، مما يضطر الناس إلى إعلان ما لا يؤمنون به ويتظاهرون بقبوله، الشيء الذي يؤدي إلى إنقسام الوعي داخل وجدان الأمة فتؤمن بآراء وأفكار وتعلن غيرها أمام السلطة خشية بطشها، فإذا ما استقر في وجدانها هذا الانقسام أدى ذلك إلى نمائه في النفوس والسلوك، الشيء الذي يزيد بطش الحاكم وتكون السلطة في يده عصاه التي يبطش بها[٣٤]، فينضب معين الوعي والعقل والفكر في الأمة نتيجة لغياب الرأي والمشورة، فيصير الحاكم بعد ذلك كله في ظلام دامس وشعبه في كهف مظلم وتكون الكارثة لظنه الواهم أنهم معه على أعدائه كما يراهم، مع أنهم كما يقول القرآن الكريم «تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى»[٣٥].

ويقول ابن خلدون في مقدمته: (إن الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والأذى ولاذوا بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في موطن الحرب وفسدت الحماية بفساد النيات)[٣٦].

وهو ما أكده العقاد بقوله: (إن أحق إنسان بأن يحرص على حريته لمن يعلم أنه مدين بها لخالقه ولضميره، ولا فضل فيها عليه لأحد من الناس وأن أحق أمة أن تحرص على حريتها فهي الأمة التي تعلم أنها إذا اجتمعت لم تجتمع على ضلالة، وإنما هي مرجع الحقوق جميعها أو أنها تريد فتكون إرادة اللّه حيث تريد.[٣٧]

فالإنسان في رؤية الإسلام كائن رفيع متعال مستخلف من اللّه سبحانه وتعالى غايته الفردية والإجتماعية في الحياة هي عبادة اللّه سبحانه وتعالى وفق منهج رباني متعامل « قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ١٦٢ لاَ شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ»[٣٨]

وكما ورد في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى)[٣٩]

فالإسلام إذن هو قانون الحياة بكل أبعادها الثقافية والفكرية والسياسية

٣٤- محمد أبو زهرة، في المجتمع الإسلامي، منشور أبحاث مؤتمر علماء المسلمين، المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية، بدون تاريخ، ص٤٤٦.
٣٥- الحشر الآية ١٤
٣٦- ابن خلدون، المقدمة تحقيق علي عبد الواحد، طبعة دار الشعب، بدون تاريخ، ص١٦٩.
٣٧- عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، طبعة دار المعارف، ١٩٦١م، ص١٧٨.
٣٨- سورة الأنعام الآية ١٦٢ - ١٦٣.
٣٩- سورة المائدة الآية ٣٩.

والاجتماعية والاقتصادية.

ومن هنا يبرز الدور الكبير للفلسفة، فيجب أن تغذي الفلسفة السياسة بالمعايير والنظريات المرشحة للفعل، وأن تقوم بتوعية السياسة توعية تؤكد له مفهوم «إنسان» وتجعله أكثر حساسية بمسؤولياته.

إذن من الضروري أن يحتك السياسي بالفلسفة ليستمد منها المعرفة النظرية والأخلاقية.

وبالتعاون بين الفلسفة والسياسة يجد المسؤولون عن المجتمع البشري أنفسهم في حالة إلتزام سياسي أخلاقي كامل ويكون الالتزام هنا كفاحاً بطولياً لتحقيق الخيرية للمجتمع.

لقد رأى هيجل أن الحرية في صيرورة دائمة وأن الإنسان ليس حراً، بل يصير حراً[٤٠] وكتب (برانشفيك) علينا أن نفهم أن الإثبات ليس إثباتاً معطىً من المعطيات المباشرة، بل عمل يجب القيام به، ذاك العمل لا يكمن في حرية واحدة بل يكمن في نوع من الاتحاد الكامل بين مجموع أصناف الحريات التي تعتمد على مفهوم الكائن المنضوي بكليته في الصراع من أجل السيطرة على مصيره وعلى الطبيعة، إنه عمل متواقت مع الحريات ولهذا فهو وحدة يستطيع أن ينسق أفعال «الأنا» مع أفعال «نحن» ويوجهها نحو التحرر.

فلابد لكل حرية أن تكون مناضلة وأن تشارك فعلياً في الطاقة التي بفضلها يمكن أن يتحرر الإنسان من الحرمان والاستلاب وأن ينتصر على مصيره المادي والمعنوي وذلك هو التحرر الحقيقي.

فما تفسيره وتحليله العقلاني وما مساراته ؟

إن مرحلة التحرر الأولى هي الانتقال من عالم الأعراض الجذرية المسيطرة علينا إلى عالم الضرورة المنقادة لنا، حينئذ لن تعود والعلاقات والصراعات بين الأفراد مشكلة المشاكل ولن تبقى الأزمات والاضطرابات المجتمعية تقلبات خرساء لا يمكن تجنبها، إذ يمكن لكل بشري أن يقول «لا» لما في بيئته من إنحرافات ومساوئ، ويمكنه أن يكرر «لا» البناءة وقد شحنها من عزمه وحكمته بما تتطلبه أنسنة العالم برفض الجهل والفقر والحرب والمرض ولا ترتكز عملية التحرر على تأملات ميتافيزيقية، فكل فعل واع يعد مرحلة من المراحل نحو التحرر[٤١]، إنها عملية التطابق مع الإرادة الإنسانية.

إن التحرر عملية تقدم غير محدد يتناسب إيقاعه مباشرة مع كثافة المكتسبات العلمية ومع جميع أنواع المعارف فالمعرفة في ذاتها عملية تحرر حسب القانون الذي يفرض علينا أن نكتسب الخير العام لجميع الناس على قدر استطاعتنا.

إذن هناك ثلاثة أنواع من الحرية :ـ

نوع يتولد عن المعطيات المباشرة والعفوية، وحرية اجتماعية تؤسس في البيئة المجتمعية المنظمة حرية التسلط على الآخر.

والأخيرة هي نمذجة العقل الأوربي المعاصر على طابع جديد من الحريات والتي

٤٠- أحمد عطية رمضان، في فلسفة التاريخ، ص١٦٤.

٤١- ديكارت، حديث المنهج، القسم السادس، ص٢٢٥ .وأنظر ذلك أيضاً الحبابي، من الحرية إلى التحرر، دار المعارف الإسكندرية، بدون تاريخ، ص٣٣.

اسميتها متسلطة لأنها ذات جانبين، الجانب الأول نشره كقيمة في مجتمعاتهم والثاني استخدامها كأداة تعسفية واستعمارية جديدة ضد الدول ومن النماذج قرار المحكمة الجنائية الدولية وممارستها العقيمة ضد السودان في سلوك يبعد عن الأخلاقية والقيمية في التعامل الإنساني حسب المواثيق الأخلاقية والقوانين الصحيحة.

إنها الأداة المفاهيمية الجديدة التي يغيب بها وعي الإنسان الغربي ويصفع بها الإنسان المسلم.

أن الفكر كالعقيدة يحكمها الإيمان والعمل أما إذا أطلعنا عليه في جانبه الغربي بالتحديد فالفكر إلى الآن عندهم ذات بعيدة عن الموضوع وموضوع يعيش غربة بعيدة عن الذات.

الخاتمــــــــة

إن الكيان السياسي السوداني المعاصر من الواجب عليه أن ينشر بين المواطنين هذه العقيدة الإنسانية (عقيدة الحرية)، والتي هي في تقديري أحد أهم العوامل للتجمع القومي والأمن الداخلي.

بل ومن واجب الكيان السياسي أن يفعل ذلك، ووسيلته الرئيسة هي التعليم لأن ذلك مهم من الناحية السياسية، هذا من جانب ومن جانب آخر يكون الأساس الديمقراطي في الواقع محتفظاً بحيويته ويتطور الأمر ليكون (ميثاقاً أخلاقياً) يحكم العلاقة بين الفرد (الأخلاق) والدولة (السلطة)، حينئذ تكون العلاقة بين ماهو أخلاقي وسلطوي هي الضمان للمصلحة الخاصة والعامة.

إن التوازن في مثل هذه العلاقة يضمن حقوق وحريات الإنسان السياسية والاجتماعية والفكرية تجاه نفسه وتجاه كيانه السياسي، ويجنبه خطر الوقوع في المشكلات السياسية التاريخية المعقدة، كما أن هذا التوازن هو الطريق إلى تحقيق العدالة والمساواة بين الأفراد والكيان السياسي وخلق الصداقة بين المواطنين، ويستطيع أن يذّوب كل مفاهيم اللاوعي الاجتماعي التي تكرسها ثقافات اللون والجنس والقبيلة في المجتمع والدولة.

وكل ذلك من أجل المثل الأعلى في تحقيق وحدة الأمة بكل مكوناتها، وأن كمال الحرية الدينية هو دعوة دائمة ومستمرة للتسامح والاحترام المتبادل يبن الفئات والمدارس الفكرية المتنوعة بكل عقائدها وأيديولوجياتها المختلفة والمتباينة وبتحقيق هذا الأمر نضمن الولاء والمحبة والنماء للوطن واحترام تاريخه وتراثه والالتفاف حوله وحول قضاياه المصيرية.

إن السياسة والإسلام في السودان بحاجة إلى الفلسفة لكي تدافع عنه وتنقل مفاهيمه ومشروعه الكبير إلى كل العالم، لأن الإسلام الذي بدأت رسالته بـ«إقرأ» سينتصر بها، وكل ذلك سيربي في وعي الشعب السوداني الحركة العظيمة للعقل وفعل الإرادة وفي هذا يتجلى الطريق للوحدة والتماسك والنماء والتطور والمصير الواحد.

قضايا الحرية بين مفاهيم الجبر والاختيار عند المتكلمين



أ. عبد اللّه علي آدم سليمان(*)
(*) محاضر متعاون بجامعة أفريقيا العالمية

إنّ مسألة الجبر والاختيار مسألة قديمة قدم الإنسان، وهي جزء من نشاطه الفكري والعملي، وهي تتجلّى في صور وأشكال متعددة ومتنوعة عبّر عنها الإنسان في فكره وفي عمله وفي معتقداته[١]. وهي مسألة شغلت بال المفكرين ورجال الدين في مختلف الأزمنة في تاريخ البشرية. وقد شغلت حيزاً كبيراً في ميادين تفكيرهم. فما من شعب من الشعوب إلا وفكّر هل أن الإنسان حرّ يختار لنفسه ويرسم مستقبله ومصيره؟ أم أن القدر رسم له أفعاله وسيره ومستقبله ومصيره؟ وعليه يكون مسؤولاً عن نتائج اختياره أم لا[٢]. إذن هذه المسألة شغلت فكر الإنسان منذ نشأته وأخذت تنمو وتتطوّر بنمو الإنسان نفسه وتطوره، كيف نشأت في ذهن الإنسان؟

يذهب بعض الباحثين إلى القول بأن الإنسان عندما نظر إلى نفسه رأى أنه من ناحية ما يشعر بأنه حرّ الإرادة يعمل ما يشاء وأنه مسؤول عمّا يعمل، والمسؤولية تقتضي الحرية، ورأى من ناحية أخرى أنه لا قدرة له على اختيار ما يشاء من أفعاله، بل يشعر بأنها مفروضة عليه من خارج، فهو يشعر بأنه مجبر عليها وهي مخلوقة له، لا خيار له ولا حرية سوى أن ينصاع لقدره، فحار في ذلك وأخذ يفكر هل هو مجبر أم مخيّر؟[٣].

من هذا النص نستطيع أن نقول: إن الفضول العقلي هو سبب نشأة هذه المسألة، لأن العقل الإنساني توّاق إلى البحث وعن المجهول والسعي وراء استكناه الحقائق ومعرفتها. إذن السبب الأول وراء هذه المسألة هو العقل وطبيعته، ثم الخوف من المصير المجهول، وهذا دفع الإنسان إلى معرفة ما ينتهي إليه أمره.

هذا عن نشأة مشكلة الجبر والاختيار لدى الفكر البشري بعامة[٤]، أما نشأتها لدى الشعوب المتديِّنة بديانات سماوية فنجد سبباً آخرَ يضاف إلى الأسباب السابقة الذكر وهو الدين نفسه، إذ تتحدث بعض نصوصه بذلك.

ففي الإطار الديني تتجلى مسألة الجبر والاختيار في ما عرف بالقضاء والقدر والمسؤولية والجزاء وفي التخيير والتسيير، كما ارتبطت بالثواب والعقاب في الدارين.

أما في ميدان السياسة فتتجلى في حرية الإرادة والطلب[٥]، ويضاف إلى هذا حرية التعبير أو تأكيد الذات المستقلة، وفي هذا الميدان يصعب تحديد مفهوم الحرية، وذلك لكثرة استخداماتها في ميادين مختلفة[٦]، وهذا جعل مفهوم الحرية فضفاضاً تتنازعه مدارس كثيرة واتجاهات مختلفة كلّ يفسرها حسب قناعاته ومنطلقاته الفكرية أو الدينية التي ينطلق منها، كما تباينت مواقفها بين تطرُّف واعتدال[٧]. وعلى هذا تتعدّد تعريفات الحرية ويتعدّد مفهومها أيضاً. على أنه جاء تعريف عام في الموسوعات الفلسفية يقول: إن الحرية بصورتها

١- كون الإنسان حراً مختاراً أو مجبراً مسيّراً مسألة ارتبطت بمفاهيم دينية اعتقادية في الغالب، ثم بمفاهيم سياسية واجتماعية وفلسفية.
٢- نتج عن هذا التفكير مسألة أخرى هي مسألة الجزاء أو الثواب والعقاب، سواء أكان في الدنيا عند الطبيعيين الماديين، أم في الآخرة عند المؤمنين بالبعث والحساب والحياة الآخرة.
٣- أحمد أمين، فجر الإسلام، ص٢٨٣.
٤- تدخل في هذا الشعوب المتدينة بديانات بشرية غير السماوية.
٥- أي طلب الحق في اختيار وسيلة تسيير أموره وطلب الأسلوب الذي يدير به مجتمعه وهو السلطة أو السيادة، أو ما يسمى حديثاً بالحريات الأربع.
٦- السياسة، الدين، والاجتماع، الفلسفة والعلوم.
٧- أي بين موقف يجرِّد الإنسان من إرادته كلياً يجعله كالآلة لا يتحرك أو يتصرّف إلا بمؤثر من

العامة: «هي الأعمال التي نقوم بها، والتي لا تخضع لقوانين حتمية تخرج عن سلطتنا»[٨].

وإذا أخذنا في الاعتبار هذا التعريف العام علينا أن نتساءل: هل يمكننا أن نحدد مفهوم الحرية؟ وعلى ضوء هذا التحديد نستطيع أن نحكم على الإنسان بأنه حرّ الإرادة أم أنه مجبر مسير يتحكم فيه القدر؟ لا أعتقد ذلك ممكناً -حسبما تقرر الأبحاث التي نظرت في هذا الأمر- إلا بالنظر إلى الدلالات المختلفة التي اتخذها لفظ الحرية ومفهومها في مختلف حقول المعرفة وميادين استخداماتها، حتى يتسنى لنا الوقوف على صور وتجليات مفهومها[٩].

هذه الورقة تبحث مسألة الجبر والاختيار؛ نشأتها وتطورها في مدرسة المتكلمين المسلمين، ودورها في تكوين مدارس فكرية أسهمت في تكوين الفكر الإسلامي وتطوره، ومن هم علماء الكلام؟ وما علم الكلام؟ وما ميادينه وموضوعاته؟. لكن يجدر بنا أن نرجع إلى الوراء لننظر إلى هذه المسألة لدى العصور التي سبقت عصر الإسلام.

وإذا ما نظرنا إلى ماضي الإنسان البعيد منذ نشأة أول آدمي نجد أن مسألة الحرية حاضرة تمثلت في قصة آدم عليه السلام وإبليس التي جاءت في القرآن الكريم، إذ اختار إبليس العصيان بدلاً عن الطاعة فتحمل مسؤولية ذلك كاملة حينما طلب من الله جل جلاله أن ينظره إلى يوم القيامة، واختار مصيره بنفسه، وبالتالي فهو مسؤول عن الجزاء الذي يترتب اختياره هذا. إذن فالجبر والاختيار منذ بدء الخليقة، هما في جبلة الإنسان[١٠].

وباستثناء هذا فإنّ أول ما وصل إلينا من أمر الجبر والاختيار أو القضاء والقدر عبر تاريخ الإنسان كان ما جاء في الأساطير اليونانية، حيث تجلّى مفهوم القدر فيما خلّدته ملحمتا هوميروس الشهيرتان؛ (الإلياذة) و(الأوديسا)، ومن صراع بين القدر وبين الإرادة البشرية فيما عرف بمسرحية أوديب ملك طيبة[١١]، والتي تعبِّر عن أن القدر يتحكم في مصير الإنسان، وأنه لن يستطيع أن يفلت من قدره مهما أوتي من حيل، وهو خاضع للقدر لا محالة، والقصة تعبر عن القدر والجبر وليس الاختيار. وكذلك مسرحية (أنتيجونا) التي انتصرت لإرادتها ووقفت مع قانون الآلهة ولم تقف مع قانون المدينة رغم تهديدها بالموت، فاختارت أن تتحدى أمر الملك وتستجيب لحريتها وإرادتها فماتت من أجل ذلك، وهذا جانب آخر في الفكر اليوناني يعبِّر عن حرية الإرادة. وما يُقال عن اليونان يُقال عن شعوب وادي النيل وبلاد الرافدين وفارس والهند وغيرها من شعوب الدنيا.

وإذا ما انتقلنا إلى اللاهوت المسيحي نجد مشكلة الجبر والاختيار قد اتخذت طابع الصراع بين موقفي الجبر والاختيار، وبرز بوضوح في التفكير المسيحي في القرن الخامس الميلادي بين بيلاج والقديس أوغسطين[١٢]؛ بين إنسان يضع قدره، وبين قدر رسم كل شيء مسبقاً. ومن هذا الصراع المتطرف بين أنصار الجبر والاختيار نشأ موقف وسط بين موقف بيلاج القائل بحرية الإرادة، وموقف أوغسطين القائل بالجبر، هو موقف توما الأكويني أو توماس الأكويني، الذي

خارج، وبين موقف ينتهي بالفوضى واللامبالاة بحيث يفعل كل شيء تحت الحرية.

٨- وهذا يعني أن الحرية عبارة عن مجموعة من الاختيارات نقوم بها من تلقاء ذواتنا دون إكراه أو فرض خارجي.

٩- اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي والسياسة والاجتماع والفلسفة قديماً وحديثاً. الموسوعة الفلسفية العربية ص٣٦٥.

١٠- أي قابلية أو استعداد أودعه الله تعالى نفس الإنسان ثم جعل له أمر الاختيار للأفعال حتى يكون مسؤولاً عما يختاره ليكون الجزاء وفاقاً.

١١- تدور وقائع هذه المسرحية في أن والد أوديب وأوديب من بعده قد حاول كلاهما أن يفلت من قدره المحتوم ويهرب من المصير الذي تنبأت به كاهنة معبد دلفي في اليونان القديمة لكنهما لم يستطيعا أن يمنعا من صدق تلك النبوءة ولم يفلحا فتحققت رغم أنفهما، وهذا يمثل التعبير عن القضاء والقدر في الفكر اليوناني القديم.

١٢- بيلاج راهب لاهوتي عاش في القرن الخامس الميلادي (٣٥٥-٤٢٥م) في شمالي أفريقيا وفلسطين،

عرف في تاريخ الفلسفة بإنشائه مفهوم القدرة على الاختيار، أي القدرة على اختيار أمر ونقيضه دون اعتبار الدوافع الكامنة وراء كل اختيار.

ولكن نجد من فلاسفة أوروبا في العصر الحديث من اعتبر مثل هذه الحرية أحط مراتب الحرية، وفيها دلالة على عيب المعرفة أكثر مما فيها من دلالة على كمال في الإرادة، لأن عدم المبالاة أو استواء الطرفين الذي يشعر به الإنسان حين لا يدفعه سبب من الأسباب إلى ترجيح جانب على آخر، هو أحطّ مراتب الحرية[١٣].

الجبر والاختيار عند العرب قبل الإسلام:

كان العرب يؤمنون بالجبر ونجد الحديث عنه في بعض أشعارهم وقصصهم المتداولة. وقد وصل إلينا منها ما يشير إلى أنهم كانوا يعتقدون الجبر وأن الإنسان مسيَّر لا مخير. فقد عبر شعراء[١٤] مشهورون عنها في أشعارهم، وجاء على لسان عمرو بن كلثوم وزهير ولبيد وطرفة بن العبد وغيرهم. قال عمرو بن كلثوم في معلقته:

وإنا سوف تدركنا المنايا
مقدرة لنا ومقدرينا

وقال زهير في معلقته:

ومن هاب أسباب المنايا ينلنه
وإن يرقَ أسباب السماء بسلّم

وقال لبيد في معلقته:

لقد علمت لتأتينّ منيتي
إن المنايا لا تطيش سهامها

وقال طرفة بن العبد في معلقته:

ولو شاء ربي كنت قيس بن خالد
ولو شاء ربي كنت عمرو بن مرثدِ

الجبر والاختيار عند المسلمين:

لم تظهر هذه المسألة في بداية الإسلام منذ عصر النبي (صلى الله عليه وسلم) وعصر الصحابة من بعده، ولم يخوضوا في مسألة القدر وإن كان التفكير فيها معروفاً إلا أنهم أمسكوا عن الخوض في مسائل القدر وما يتعلق به، لأنهم لا يخوضون في أمور سكت عنها النبي (صلى الله عليه وسلم). لهذا لم نجد من خاض في مسألة القدر أو الحرية أو أن الإنسان مخير أم مسير إلا في العصر الذي تلا عصر الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين؛ أي في عصر التابعين. بل إن علياً (كرم الله وجهه) نهى عن السؤال عن القدر حين سأله سائل: ما القدر؟ فقال له إنه بحر مغرق، ثم سأله ثانية فأجابه على أنه طريق شاق وعر يصعب سلوكه، ثم سأله الثالثة فقال: (أخلقك الله كما شاء أم كما شئت)؟ فكف الرجل ولم يزد. إذن هذه المسألة لم تظهر في أول عهد الإسلام إلا بعد انتقال الرسول

خرج على القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) ويقول بحرية الإرادة، عارض فكرة الخطيئة الأصلية التي تمسك بها أوغسطين، وقال إن كل شخص يستطيع أن يخلِّص نفسه ويدخل الجنة لأن نعمة الله تشمل الناس كلهم حتى الوثنيين إذا شاءوا. انظر الموسوعة العربية الميسرة، ص٤٧١، أما أوغسطين فولد في تغاست بالجزائر لأب وثني وأم مسيحية فاعتنق المسيحية وخدم الكنيسة وصار قديساً.

١٣- تأملات ديكارت: الفلسفة الأولى، التأمل الرابع. ترجمة الدكتور عثمان أمين مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٥م، ص١٤٣.

١٤- انظر في دواوين هؤلاء الشعراء وفي معلقاتهم على وجه الخصوص.

(صلى الله عليه وسلم) وأصحابه رضوان الله عليهم، بل لم يجوِّزوا الخوض في أمور لم يخض فيها الرسول (صلى الله عليه وسلم) ولم يُبِحْ الخوض فيها.

آمن المسلمين الأُوَل بأن الإنسان حر التفكير، وأن له أن يكوِّن أحكامه حسب ما يتبيّن له من دليل. ولعل مشكلة حرية الإرادة من المشاكل التي ظهرت مبكراً في الإسلام غير أنها كانت تختبيء وراء القول: (لا أدري والله أعلم)، أو بالاعتقاد بأن الإنسان فاعل مختار، وهذا يعني أنها كانت متدثرة بثوب الإمساك عن الحكم على أفعال الإنسان. إذن متى ظهرت هذه المشكلة بصورة واضحة؟ وما أسباب ظهورها وجعل الخوض فيها مباحاً؟.

لم تأخذ مشكلة حرية الإرادة أو السؤال عن القدر إلا في زمن الخليفة الراشد الرابع علي بن أبي طالب – كما سبق أن قلنا– رضي الله عنه، وكان الجواب عنها –حسب رأي الدكتور محمود حب لله– تأكيداً لاختيار الإنسان[١٥].

أما مسألة الجبر فلم تظهر كاتجاه فكري سياسي إلا في العصر الأموي الذي ظهرت فيه جماعة في دمشق يصرحون بأن الإنسان مجبر ومسيّر في أفعاله لا اختيار له إلا ما رسمه له القدر وليس لديه قوة على الفعل أو الترك، لأنه خاضع لسلطان الله وإرادته. وكل أفعاله صادرة مباشرة عن الله تعالى[١٦]. وقد أثار هذا اتجاهاً آخرَ مناقضاً للاتجاه الجبري، فنادى بنظرية الاختيار المطلق أو تفويض الإنسان في حياته يختار أفعاله بإرادته وحريته ليكون مسؤولاً عنها أمام الله سبحانه وتعالى، وأن يتحمل نتائج حريته واختياره حتى يكون الجزاء وفاقاً. وبهذا نشأ قطبان في علم الكلام الإسلامي: قطب يقوده الجبر المطلق بجعل الإنسان مسيّراً لا حول له ولا قوة إلا أن ينفذ ما رسمه له القدر مسبقاً. وقطب يقوده الاختيار أو حرية الإرادة يجعل للإنسان الحرية والقدرة على اختيار أفعاله بمحض إرادته من دون أن يفرض عليه، وبناءً عليه يكون مسؤولاً مسؤولية تامة أمام خياراته حتى يكون الجزاء عادلاً.

وبين هذين الموقفين المتطرفين والمتنازعين تولَّد موقف ثالث اتسم بالوسطية، أي أنه اتخذ موقفاً وسطاً في نظرته لمصير الإنسان، وهو الموقف الأشعري الذي ينسب إلى أبي الحسن الأشعري المتكلم المعروف.

من هاتين النظريتين المتقابلتين نشأت بالتدرج المدرستان الكلاميتان المعروفتان في علم الكلام الإسلامي[١٧]، وهما من المدارس العقلية –حسب رأي الدكتور محمود حب الله– التي تؤمن بأنه لا يوجد ما هو لازم على الإنسان سوى نتائج تفكيره المجرد عن الهوى، وسوى تلك المبادئ التي جاء بها الإسلام، والتي تبيِّن أنها نفسها معقولة ومنسجمة مع تعاليم العقل ومطالبه[١٨]، ومنهجها يقوم على الجدل.

وإلى جانب هذه المدارس الكلامية نجد مدارس أخرى سابقة أو معاصرة لهذه المدارس قد تحدثت عن الإنسان ومصيره، وعن علاقته بالله وبالكون، وعن سبب وجوده، وإلى أين يصير؟ وهي مدارس يقوم فكرها على أساس العقل ومنهجها استدلالي برهاني لا يقوم على الجدل بل على العقل والحواس. وهي

١٥– محمود حب لله، الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، أوراق مؤتمر الثقافة الإسلامية، جامعة برنستون بالتعاون مع مكتبة الكونغرس الأمريكي، الثقافة والقضايا المعاصرة. سبتمبر ١٩٥٣م واشنطن ١٩٥٣م، ص٣٧.

١٦– يعني جهم بن صفوان وجماعته ويعرفون بالجهمية والجبرية وبالقدرية نسبة إلى جهم والجبر والقدر، وهم جماعة عاشوا في القرن الأول الهجري يقولون إن الإنسان مجبر لا اختيار له ولا قدرة على ذلك، وإن الله قدّر له الأفعال سلفاً وخلقها له، وهو حين يقوم بها إنما يقوم بها قسراً لا طوعاً. وقد عارضهم المعتزلة لأنهم يلغون المسؤولية ويعطلون الجزاء حسب نظر المعتزلة أو يقال ظهر القول بالجبر أو بالقدر بتشجيع من ولاة بني أمية على حد قول بعض المؤرخين.

١٧– مدرسة المعتزلة، ومدرسة الأشاعرة، ورغم اختلافهما في مسائل كلامية كثيرة إلا أنهما تتفقان على أن للإنسان القدرة على الاختيار ولكنهما يختلفان في تفسير هذه القدرة. أو تحديد معنى الحرية.

١٨ – محمود حب لله، الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص٣٧.

مدارس الفلاسفة المسلمين في المشرق العربي ويمثلها الكندي والفارابي وابن سينا، وفلاسفة المغرب العربي وأشهرهم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد الحفيد. هؤلاء جميعهم يجمعهم القول بحرية الإرادة، وربطوا ذلك بالمسؤولية والجزاء وبالثواب والعقاب مع اختلاف في تفسير الثواب والعقاب.

نشأة علم الكلام:

نشأ علم الكلام استجابة لواقع جديد انتقل إليه المسلمون؛ واقع يسمح بالخوض في علوم وميادين لم يسمح بالخوض فيها من قبل، وذلك لأسباب موضوعية دعت إلى ضرورة الخوض في مثل هذه العلوم التي لم تعترف بها بعض المذاهب الإسلامية كأصحاب المذهب الحنبلي وغيرهم ممن يرون الخوض في مسائل لم يخض فيها الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه خروجاً عن السنة، لكن مخالفيهم يرون أن ذلك أصبح واجباً بسبب عوامل جديدة طرأت على واقع المسلمين منها:

■ اتساع الدولة الإسلامية بسبب الفتوحات الإسلامية ودخول شعوب ذات ديانات وثقافات وفلسفات متعددة ومتنوعة ومعارف عقلية ووجدانية كثيرة كانت تناقش مسائل عديدة تتعلق بالإنسان ومصيره وعلاقته بالكون وبخالق الكون. ومن ضمن ما تناقشه مسألة التوفيق بين حرية الإنسان وإرادته وبين المشيئة الإلهية والتي اشتهرت بمسألة الجبر أو الاختيار، وهل الإنسان مسيَّر أم مخيَّر. فانحاز الناس إلى هذين الموقفين، وأخذت الأسئلة ترد إلى علماء الدين الإسلامي، أي أن هذه الأسئلة خلقت واقعاً جديداً وضع علماء الدين في مواجهة تحدٍّ لا مفرَّ من مواجهته والدخول فيه، ففتح الباب واسعاً أمام علماء الكلام بغرض الدفاع عن ثوابت العقيدة الإسلامية أمام هذا الخطر الجارف، فسمح بالخوض في علم الكلام بعد أن كان ممنوعاً.

وعلم الكلام هو العلم الذي يسعى إلى إثبات قضايا الدين أو العقيدة عن طريق العقل. وعلماء الكلام هم الذين يقومون بعملية الإثبات والدفاع عن العقيدة بواسطة الجدل العقلي وليس البرهان العقلي لأن البرهان العقلي هو منهج الفلاسفة.

يعرف ابن خلدون علم الكلام بقوله: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد"[١٩].

■ مواقفهم من بعض نصوص القرآن الكريم نفسه، والتي يفهم من ظاهرها القول بالجبر، وآيات أخرى ظاهرها يوحي بالاختيار، ونصوص ثالثة أخرى تجمع بين الجبر والاختيار. فلما دخل أصحاب هذه الآراء والأفكار وجدوا أن البيئة الإسلامية صالحة لنموها وتطورها فأثاروها وزجوا بها في أتون الصراع الفكري العقدي فتلقفتها بعض الجماعات، وجعلت منها مرتكزاً أساسياً لأفكارها، ومنهم سرت إلى ميادين أخرى أبرزها الميدان السياسي والديني.

١٩- تاريخ ابن خلدون. المقدمة، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان، ج١ص ٤٥٨.

■ السياسة التي اتبعها ولاة بني أمية أسهمت كثيراً في بروز مشكلة الجبر والاختيار أو حرية الإرادة في البيئة الإسلامية على الصعيدين الديني والسياسي، حيث دعموا القول بأن الإنسان مسيّر وأن كل ما أصابه من خير أو شر فهو مكتوب له ومقدَّر منذ الأزل، وبالتالي عليه أن يرضى بما قسمه الله تعالى له.

■ إذا كانت هذه بعض العوامل التي أدت إلى الخوض في القدر أو في الجبر والاختيار، فما العوامل التي أدت إلى نشأة علم الكلام والاشتغال به في بداية عهد الإسلام؟

يرى بعض النظار أن أي دين لا بد أن ينتقل المؤمنون به من مرحلة الإيمان على صورته البسيطة، إلى مرحلة تالية فيها نظر وصياغة عقلية فلسفية لبعض قضايا الدين والعقيدة، وهذا يرجع إلى أن البشر جميعاً وهبوا الاستعداد للنظر العقلي والتفكير الفلسفي. ثم تأتي عوامل أخرى طارئة تدفع الناس إلى الدفاع عن دينهم ومعتقداتهم الربانية.

ولما كان القرآن الكريم فيه آيات تحثّ على البحث والنظر واستخدام العقل في ملكوت الله أو تشجيع التأمل فيما أبدعه الله في الكون والإنسان أغرى ذلك كثيراً من الباحثين والمفكرين في الرجوع إلى هذه النصوص وجعلوها مرتكزاً لانطلاقاتهم الفكرية ففتح بذلك باب واسع أمام من يريد الخوض في مسائل لم يكن قد خاض فيها الأولون السابقون من المسلمين، وأصبح القرآن الكريم منطلقاً لنشأة علم الكلام منهجاً وموضوعاً، لأنه حث على النظر في السماوات والأرض والتفكر والتدبر مثل قوله تعالى: "هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ. يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالأَعْنَابَ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»[٢٠]، «فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»[٢١]، «لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»[٢٢].

ونجد إلى جانب هذا التشجيع لاستخدام العقل وإرواء فضوله أساليب للبحث عن اليقين مثلما جاء في قصة إيمان سيدنا إبراهيم (عليه السلام) حين اتجه إلى ظواهر الطبيعة[٢٣] عله يجد يقيناً وطمأنينة أكثر. قال تعالى: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ. فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ. فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ. فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ. إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»[٢٤].

هذا ما يتعلق بعلم الكلام ونشأته. وعلى الرغم من النهي الذي ساد في أول أمر الإسلام واستناد الذين نهوا عن الخوض في مسائل الكلام –ومن بينها مسألة القدر أو الجبر والاختيار– إلى ما ينسب إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن أنه سكت عن هذه المسائل، وروي عن مالك وأبي حنيفة وسفيان الثوري والإمام

٢٠– النحل: ١٠، ١١.
٢١– البقرة: ٧٣.
٢٢– الحشر: ٢١.
٢٣– اتجه إلى الكواكب والقمر والشمس باعتبارها أوضح ظواهر كونية يمكن أن يستعين بها في ظلام الليل، لكنه وجدها الأخرى مسيرة بقانون كوني طبيعي من سنن الله تعالى في مخلوقاته، وهي الأخرى لا تملك في نفسها أكثر مما قدِّر لها من فعل قسري.
٢٤– الأنعام: ٧٥–٧٩، ويعلق الدكتور أحمد محمود صبحي على هذه الآيات قائلاً: «في ضوء هذه الآيات فإن فرقة المعتزلة توجب الشك كمرحلة سابقة من أجل اليقين». انظر: في علم الكلام ج١، ط٥، دار النهضة، بيروت– لبنان ١٩٨٥، ص ٢٣، ٢٤.

جعفر الصادق أنهم نهوا عن السؤال عن القدر[٢٥] والحديث في ذات الله وصفاته، إلا أنهم وجدوا في القرآن الكريم ما يسمح لهم بالكلام عما سكت عنه أسلافهم، بحجة أن آيات في القرآن الكريم تحثّ على العلم والنظر والتفكُّر والتدبُّر والتعقُّل في مخلوقات الله تعالى، فاندفعوا إلى إشباع ملكاتهم الذهنية ونهمهم العقلي دون أن يتقيدوا بما تقيّد به أسلافهم، وفي سبيل إثراء أبحاثهم تعمقوا في النظر والتفكر والتدبُّر والتعقُّل الذي حثَّ عليه القرآن الكريم فتجاوزوا حدود طاقتهم وقدرتهم البشرية وحدودهم المسموح بها شرعاً، فبحثوا وتعمقوا في أبحاثهم في العلاقة بين الحرية والإرادة البشرية وبين المشيئة والإرادة الإلهية.

وبينما هم يعملون عقلهم وفكرهم على آي القرآن الكريم ساقت عقولهم إلى أن بعض الآيات القرآنية تتحدث عن أن الإنسان مجبر مسير في أفعاله فهو يخضع للقدر المحتوم، وأن أفعاله مقدرة له سلفاً لا قدرة له في اختيار غيرها، أي لا حول له ولا قوة فيما يختاره، ولا حرية له ولا إرادة، فهو مسوقٌ بالقضاء والقدر، وإلى آيات أخرى توحي بأن للإنسان مشيئة وحرية وإرادة وقدرة على اختيار أفعاله وتحديد مصيره، وبالتالي فهو مسؤول عما يختاره مسؤولية كاملة، وهو يتحمل عاقبة اختياره لأنه الفاعل لهذه الأفعال. وآيات أخرى تجمع بين الجبر والاختيار في نص واحد، أي أن الإنسان يكون مسؤولاً حراً فيما يختار، وفي ذات الوقت الإرادة الإلهية حاضرة مهيمنة، أي أن الإنسان مخيَّر ومسيَّر في بعض حالاته.

اتخذوا من هذه الآيات رخصة في الحديث: هل الإنسان مخير أم مسير؟، وتولَّد عن هذا السؤال سؤال آخر: الإنسان إذا كان مسيراً أو مجبوراً لماذا يعاقب على ما أجبر عليه وما لم يختره بنفسه؟ أي كيف يكلَّف الإنسان بعمل ثم يعاقب عليه بعد تكليفه به؟ أم الإنسان حر مختار يحدّد مصيره بحريته وإرادته دونما أي فرض عليه من خارج؟ وإذا كان كذلك إذن عليه أن يتحمل مسؤوليته تحملاً كاملاً حتى يكون الجزاء عادلاً، لأن له القدرة على الفعل والترك بمحض إرادته.. وغير ذلك من أسئلة على هذا القبيل. يقول المستشرق الفرنسي إرنست رينان وهو يتحدث عن عقيدتي القدر والاختيار: «المسائل الأساسية في كل دين هي التي ترتبط بالقدر، والمغفرة والحساب. وهي كلمات ثلاث مصبوغة بصبغة دينية تلقي في النفس الاعتقاد بوعورة المسلم في تفهمها. مع أنها من الأمور التي ينبغي الوقوف عليها والعلم بها مهما صعب منالها وتعذر مرامها. إن الدين هو الوسيلة التي تمهد للإنسان طريق الوصول إلى الحضرة الإلهية، أو بعبارة أخرى الواسطة في وقوف المخلوق بين يدي الخالق»[٢٦].

الآيات القرآنية التي يوحي ظاهرها بالجبر أو القدر

ولما كان المصدر الأول لأوضاع الثقافة الإسلامية هو القرآن الكريم[٢٧] فإنه من الأوفق دراسة ما في النص المقدّس من أقوال صريحة وآراء ضمنية تتعلق بطبيعة الإنسان وأصله. كما أن استعراض العرف السائد في الجماعة الإسلامية

٢٥ – لقد نسب إلى مالك قوله: «إياكم والبدع»، أي أصحاب البدع وهم الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان. وعن أبي حنيفة أنه قال: «لعن الله عمرو بن عبيد (صاحب واصل بن عطاء رأس المعتزلة) إنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام». انظر: د.مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. ط١٩٤٤م، ص١٥٥، نقلاً عن أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، المصدر السابق، ج١، ص٢١. ونسب إلى سفيان الثوري أنه نهى أصحابه عن مجالسه ويقول: «عليكم بالأثر وإياكم والكلام في ذات الله». ويقول جعفر الصادق فيما نسب إليه: «تكلموا فيما دون العرش ولا تتكلموا فيما فوق العرش، فإن قوماً تكلموا في ذات الله فتاهوا».

٢٦ – محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط١٢، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٩١م، ص٤٤.

٢٧ – القرآن الكريم هو أحد مصدري التشريع والفكر الإسلامي.

الأولى يعمق من إدراكنا لعبقرية الأخلاق الإسلامية، وللتقاليد التي استمدت منها تلك الأخلاق، أمَّا ما أضيف من جهود العلماء والفقهاء والفلاسفة المسلمين فيضيف حسب رأي هارولد سميث[٢٨] إلى الصورة الكلية ويزيدها وضوحاً.

إذا نظرنا في القرآن الكريم وجدنا نصوصاً صريحة تقرر أن الإنسان تلقائي ومسير لنفسه إلى درجة ما، أي أنه يتمتع بقدر من الحرية والاستقلالية ولكن بشكل محدد أو مقيد. ومثل هذا الفهم أو التصور في تقديري يعد تصوراً حسناً ومقبولاً. غير أنه من المسائل التي شغلت بال الكثير علماء المسلمين واشتد فيها الخلاف في التفكير الإسلامي فتعمق المفكرون في البحث عن الحرية الإنسانية إزاء القانون الإلهي أو القضاء والقدر، علماً بأن إرادة الله هي العليا فهو يهدي من يشاء ويضل من يشاء[٢٩].

إذا كان في القرآن ما دفع المفكرين إلى إعمال عقولهم وفكرهم فإنهم أطلقوا لعقولهم وتفكيرهم العنان حتى بحثوا فيما نهوا عنه، وأسندوا آراءهم إلى بعض النصوص القرآنية التي يوحي ظاهرها بالجبر أو الاختيار من مثل قوله تعالى: «خَتَمَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ»[٣٠] وقوله تعالى: «وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»[٣١] وقوله تعالى: «أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي النَّارِ»[٣٢] وغيرها من الآيات.

وآيات تشعر بحرية الإرادة والاختيار مثل قوله تعالى: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»[٣٣]، وقوله تعالى: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»[٣٤]، وقوله: «فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ»[٣٥]، «وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّهَ يَجِدِ اللّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا. وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيمًا حَكِيماً»[٣٦]..

هذا ما تراءى لبعض ممن أعمل عقله في نصوص القرآن وعدّوا ذلك رخصة لهم. والسؤال هنا: متى ظهر القول بالقدر صراحة؟ ومن هو أول من قال بذلك بعد أن سكت عنه الأولون؟

ذكروا أنّ أسبق الناس قولاً به هو معبد الجهني وغيلان الدمشقي[٣٧]، وكان معبد في البصرة[٣٨]، وأما غيلان فكان بدمشق. قال عبد الرحمن الأوزاعي: «قدم علينا غيلان القدري في خلافة هشام بن عبد الملك فتكلم، وكان رجلاً مفوّهاً ثم أكثر الناس الوقيعة فيه والسعاية به بسبب رأيه في القدر وأحفظوا هشام بن عبد الملك عليه فأمر بقطع يديه ورجليه وقتله وصلبه»[٣٩].

إذن الحديث عن القدر أو الجبر والاختيار صار حركة فكرية تبنتها جماعة من المسلمين واختلف الناس في منشئها أو منبعها؛ أهو العراق أم الشام؟ يرجح الكثيرون أنه العراق. يقول ابن تيمية إن أكثر الخوض في القدر كان بالبصرة والشام ثم في المدينة.

إذن فكرة القول بالجبر والاختيار عند الأفراد كانت معروفة لدى المسلمين،

٢٨ - الثقافة الإسلامية، أوراق مؤتمر برنستون سبتمبر ١٩٥٣م، مرجع سابق، ص٥٧.

٢٩ - فجر الإسلام، مصدر سابق، ص٢٨٥.

٣٠- البقرة: الآية ٧

٣١- هود: ٣٤

٣٢- الزمر: ١٩

٣٣- الإنسان: ٣

٣٤- الأنعام: ١٥٣

٣٥- الكهف: ٢٩

٣٦- النساء: ١١٠-١١١

٣٧ - كان أبوه مولى لعثمان بن عفان رضي الله عنه.

٣٨ - وهو رجل من خراسان من الموالي، أقام بالكوفة وكان فصيحاً وخطيباً مؤثراً. ظهر مذهبه في عهد عبد الملك بن مروان، وكان كاتباً للحارث بن سريج، مات مقتولاً.

٣٩ - أي الوقيعة بينه وبين هشام بن عبد الملك الذي قطع يديه ورجليه وصلبه بعد قتله.

ولكنها كحركة لها أتباع يدافعون عنها جاء زمنها متأخراً عن عهد الإسلام الأول فاشتهرت بها عدة مدارس كلامية هي: مدرسة الجبرية (القدرية) التي تقول بالقدر، مدرسة المعتزلة، مدرسة الأشاعرة ومدرسة الفلاسفة، ثم إلى حد ما المرجئة.

الجبرية:

طائفة كلامية تقول: إن الأفعال التي تصدر عن الإنسان يصدرها الله فيه وتنسب إلى الإنسان مجازاً، كما تنسب إلى الجمادات والنباتات. اشتهر بهذا القول جهم بن صفوان[٤٠].

اشتهر الجهم بالقول بخلق القرآن، ونفي الصفات –وهذا ما جمعه بالمعتزلة– كما أنكر رؤية الله يوم القيامة وقال: إن الجنة والنار تفنيان[٤١]. وقد تأثر المعتزلة بهذه الآراء فعمقوها في أبحاثهم ووافقوا جهماً في نفي الصفات والقول بخلق القرآن ونفي رؤية الله تعالى يوم القيامة. كما تسمى طائفة الجبرية هذه بالجهمية نسبة إلى الجهم بن صفوان.

المعتزلة:

جماعة أسس فكرها وأصولها واصل بن عطاء في مسجد البصرة بسبب ما تصاعد في أيامهم من أسئلة في الساحة الإسلامية عن الكفر والإيمان والكبيرة، وغيرها من مسائل تتعلق بالعقيدة عند المسلمين. فكان السؤال –الذي قاد إلى خروج واصل عن حلقة شيخه وأستاذه وعالم زمانه الحسن البصري، واعتزاله حلقة درس كان قد لازمه زمناً طويلاً، هو: ما هو رأي الدين أو حكم من ارتكب كبيرة؟ طلب السائل من الإمام الحسن البصري أن يجيب عن هذا السؤال اعتقاداً. فأطرق الحسن البصري قليلاً وصمت برهة[٤٢]، وقبل أن يحرر جواباً في هذه المسألة تعجَّل واصل الجواب قائلاً: «أنا لا أقول بأنه مؤمن كامل الإيمان، ولا بكافر كفراً مطلقاً، ولكنه في منزلة بين منزلة الكفر ومنزلة الإيمان»، أي أن حكمه يجب أن يكون في منزلة بين منزلتين، ويعني أنه فاسق. والفسوق هو الخروج عن الطاعة وليس الكفر، فصارت المنزلة بين المنزلة أصلاً من أصول المعتزلة الخمسة وسبباً لنشأة طائفة المعتزلة التي تطورت فيما بعد إلى مدرسة كلامية كبرى في علم الكلام الإسلامي.

التحق بواصل صديقه عمرو بن عبيد وأخذا يقرران أسس وأصول عقيدة تنبع من آرائهما وأفكارهما فوضعا الأصول الخمسة التي تستند إليها عقيدة المعتزلة، وعليها أقاموا آراءهما الفكرية التي اتسمت بالحرية وبالجرأة المطلقة في تقرير أحكام العقل المدعومة بحرية الإرادة والتفكير.

تأثر المعتزلة في موقفهم من الجبر والاختيار بآراء غيلان الدمشقي والجعد بن درهم اللذين تكلما في حرية الإنسان وإرادته المستقلة وقدرته على اختيار أفعاله. ولكن المعتزلة عمقوا فكرة حرية الإرادة في مباحثهم إلى حد جعلوا للإنسان القدرة على خلق أفعاله بنفسه وبمشيئته هو حتى يكون مسؤولاً مسؤولية

٤٠ – أحمد أمين، فجر الإسلام، مصدر سابق، ص٢٨٧.

٤١ – الموسوعة العربية الميسرة، مصدر سابق، ص٤٧١.

٤٢ – كان الحسن البصري من طبيعته أنه يتأنى في إصدار حكم أو جواب ولا يتكلم إلا بعد تفكير وتروٍّ. وأصول المعتزلة الخمسة هي: العدل، التوحيد، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد ردها القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، من متأخري المعتزلة، إلى منزلتين: العدل والتوحيد.

كاملة أمام الله تعالى الذي يثيب الإنسان على اختياره أو يعاقبه عليه، اعتقاداً منهم أن الله لا يفعل إلا الخير ولا يخلق الشر. فنسبوا الأفعال الشريرة إلى الإنسان حتى ينفوا الظلم عن الله تعالى، ويثبتوا له العدل لأنه في نظرهم عدل محض لا يصدر عنه الخير قط، فلا تصدر عن الله الأفعال الشريرة.

ولكي يوفق المعتزلة بين العدل الإلهي وبين أفعال العباد قالوا بحرية الإنسان وإرادته ورفضوا القول بالجبر حتى يكون الجزاء وفاقاً، لأن حكمة الله عندهم تقتضي أن الله لا يكلف نفساً ثم يعاقبها على هذا التكليف. ولهذا يقرر المعتزلة أن الإنسان حر مختار وليس مجبراً ومسيراً. كما قرروا أن الإنسان خالق لأفعاله الشريرة ولم يخلقها الله فيه، لأن الجبر يتنافى مع حكمته تعالى، لأن الحسن والقبح ذاتيان[٤٣] ويستطيع الإنسان بعقله أن يميِّز بين الخير والشر حتى لو لم تأتِ الأديان لتبيِّن ذلك للناس، ولكن الله بعث إلينا الرسل وأمرنا باتباعهم وذلك أمرٌ من الله تعالى بأن نطيعهم.

جعل المعتزلة العقل الأداة الأولى والمعيار للحكم على الأشياء وأعلوا من شأنه وجعلوه مقدماً على النص وهادياً وموجهاً له. وبهذا يكون النص تابعاً للعقل يؤول إذا ما تعارض مع العقل، وأعطوا للعقل سلطة على النصوص التي تعارض اتجاههم العقلي هذا، فعمدوا إلى تأويله حتى يرفعوا التعارض بين ما يحمله النص أو يقصده، وبين ما تؤدي إليه آراؤهم.

دافع المعتزلة[٤٤] عن موقفهم هذا فاتجهوا إلى بعض آيات القرآن الكريم التي يوحي ظاهرها بالحرية والإرادة المستقلة التي تتيح للإنسان فرصة اختيار أو خلق أفعاله فأولَوها اهتمامهم أكثر من أي مسألة أخرى. ولما كانت النصوص القرآنية تعتمد على علوم وأسرار اللغة العربية لذا اعتنوا بدراسة اللغة العربية والتوسع في معرفة أسرارها وفنونها لكي يتمكنوا من صرف ألفاظها التي لا تتفق مع مواقفهم العقدية والفكرية التي تبنوها. فكان أن تضلعوا في علم البلاغة أو البيان وبخاصة باب الحقيقة والمجاز وألفوا في مختلف فنونه ليؤيدوا حقيقة أن الإنسان حر مختار وليس مجبوراً مسيراً وربطوا ذلك بأمر التكليف[٤٥] وما يترتب عليه من ثواب وعقاب.

تناول المعتزلة بالبحث مسائل أخرى إلى جانب مسألة الجبر والاختيار كمسألة الصلاح والأصلح، أي أن الله تعالى يفعل الأصلح دائماً، ورؤية الله تعالى بالعين يوم القيامة وقالوا بنفيها وامتناعها برغم من أن آيات عديدة صريحة أثبتتها للعباد يوم القيامة مثل قوله تعالى: "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ"[٤٦]، وأكدت السنة هذه الرؤية وبينتها فيما يعني أن أهلَ الجنة يومَ القيامة يرون ربهم كما يرون القمر ليلة الرابع عشر، لكن المعتزلة أوّلوا لفظ النظر والرؤية وميزوا بين النظر والرؤية ليصرفوها عن معانيها الحقيقية إلى معانٍ تعبِّر عن موقفهم النافي لرؤية الله تعالى. والمعتزلة حين نفوا رؤية الله يوم القيامة بنوا نفيهم هذا على آية أخرى وهي: «لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»[٤٧] وآية أخرى: «فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا

٤٣ – أي أن تمييز الحسن والقبح نابع من داخل الإنسان وليس من خارجه، أي أنهما عقليان.

٤٤ – منهم مؤسسها واصل بن عطاء وصديقه عمر بن عبيد والعلاف والنظام والجاحظ وبشر بن المعتمر وثمامة بن الأشرس وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم (ويعرفان بالجبائيين) والقاضي عبد الجبار والخياط وغيرهم.

٤٥ – ذهبوا في أمر التكليف إلى أن الله لا يكلف عباده بالمعاصي ثم يعاقبهم على ما كلفهم به، وأن حكمة الله العادلة لا تقتضي مثل هذا لأنه جور وظلم، وتعالى الله عن الجور والظلم لأن أفعال الله كلها عدل، أو أن الله سبحانه وتعالى لا يكلف عباده ما لا يستطيعون.

٤٦– القيامة: ٢٢، ٢٣

٤٧– الأنعام: ١٠٣

وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»[٤٨].

وقد دفع هذا ببعض المفكرين إلى أن يعتبروا نصوص القرآن الكريم نفسه من أسباب نشأة علم الكلام ويعتبرونه من العلوم الشرعية، لأن معظم قضاياه أو مباحثه مضمنة فيه أو في بعض نصوصه. ومن بين هذه القضايا أو المباحث قضية الجبر والاختيار التي شغلت المدارس الكلامية إسلامية كانت أو مسيحية أو فلسفية قديماً وحديثاً.

الأشعرية:

نسبة إلى أبي الحسن الأشعري، الذي نشأ معتزلياً، وانتهى صاحب مذهب في العقيدة يعرف باسمه، ثم نما وتطوّر وأصبح مدرسة كبرى من مدارس علم الكلام الإسلامي ينتمي إليها علماء ومفكرون كبار[٤٩] خاضوا في مسائل علم الكلام ودافعوا عن العقيدة الإسلامية، وناظروا خصومهم من المعتزلة والباطنية والفلاسفة والنصارى واليهود. وأهل النحل الذين حاولوا النيل من الإسلام وعقيدته.

كان أبو الحسن الأشعري تلميذاً لأبي علي الجبائي –رئيس معتزلة البصرة– وابنه أبي هاشم بن أبي علي الجبائي، ثم ترك الاعتزال قيل لرؤية رآها في منامه، وقيل لسؤال توجه به إلى أستاذه وشيخه أبي علي الجبائي فعجز شيخه عن الجواب. وكان السؤال يتعلق بنظرية (الصلاح والأصلح) التي قالت بها المعتزلة، وحاول الأشعري أن يبرهن على عدم صحتها وبطلانها. وقد شكك بعض الباحثين المحدثين في صحة هذه الرواية الأخيرة وردها إلى نسج خيال أنصار الأشعرية ليفحموا بها خصومهم من المعتزلة[٥٠].

مسألة الجبر والاختيار عند الأشاعرة:

لم يقل الأشاعرة ما قالت به الجبرية أو الجهمية بأن الإنسان مجبر مسيَّر لا اختيار له ولا إرادة، ولم تقل مع المعتزلة إن الإنسان حر مختار يخلق أفعاله ويحدد مصيره بمحض إرادته وله مشيئته المستقلة، وإنما اختاروا لهم موقفاً وسطاً بين الجبرية الذين وقفوا موقف التسيير المطلق ولم يتركوا للإنسان مساحة للحرية والاستقلالية ولا إرادة له، بل جبر مطلق أو فرض مطلق من خارج لا حول له ولا قوة إلا ما رسمه له القدر، وبين المعتزلة الذين جعلوا للإنسان مساحة مطلقة من الحرية والاستقلالية والإرادة الحرة تنبع من داخله لا فرضاً من خارج بل اختيار مطلق.

أتت المدرسة الأشعرية بنظرية اسمها (الكسب) حاولت من خلالها أن تعالج مشكلة الجبر والاختيار، أو قدرة الإنسان على خلق أفعاله، فوقفت بين الموقفين المتناقضين موقفاً وسطاً وقالت إن الله يخلق أفعال العباد –خيرها وشرها– ثم يخلق في الإنسان القدرة على اكتساب هذه الأفعال، وهذا يعني أن لله الخلق وللإنسان الكسب، وعليه أن يسعى ويكتسب هذه الأفعال بالإرادة التي أودعها الله فيه ليتمتع بقدر محدود من الحرية والمشيئة يختار به

٤٨– الشورى: ١١
٤٩ – أشهرهم: الباقلاني والجويني والغزالي والشهرستاني والفخر الرازي والعضد الإيجي وابن أبي طاهر البغدادي وغيرهم.
٥٠– أورد هذا الدكتور إبراهيم مدكور، أستاذ الفلسفة في الجامعات المصرية والرئيس الأسبق لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، في كتابه في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، دار المعارف، لاقاهرة ١٩٧٦م، الجزء الثاني.

أو يحدد به مصيره، وعلى هذا يكون مسؤولاً عما اختاره بواسطة هذه الحرية المعبّر عنها بالكسب عند الأشاعرة. وبمعنى آخر أن الله يخلق الأفعال ويخلق الأسباب الموصلة إليها ثم يجعل للإنسان حرية اختيار الأسباب التي نصبها الله سبحانه وتعالى. هذه النظرية قالت بها الأشعرية لتجمع أو تقرب بها بين موقفي الجبرية والمعتزلة المتناقضين بل المتطرفين.

المرجئة

أما المرجئة فقد تجنبوا الخوض في مثل هذه المسائل الخطيرة، وآثروا التراخي في إطلاق الأحكام على أفعال العباد وإرجائها إلى الله يوم القيامة، ومن هنا جاء اسم (المرجئة)، وكان هدفهم من القول بالإرجاء والتوقف عن الحكم خوفاً وتجنباً من الوقوع في مصائد السلطان وأن ينالهم الأذى وآثروا ألاّ يخوضوا في كل ما من شأنه أن يعرضهم إلى بطش السلطان، مما يجعل مسألة الجبر والاختيار تتعلق بالسياسة أكثر من تعلقها بالمسائل العقدية عند المرجئة.

الجبر والاختيار في علم الكلام الإسلامي الحديث:

نعني هنا دراسة آراء بعض المفكرين المسلمين الذين تناولوا في أبحاثهم الفكرية بعض مسائل كلامية تناولها الأقدمون من متكلمي المسلمين حين أصبحت مسألة الجبر والاختيار مثار جدل شديد في المرحلة التالية التي خاض فيها العلماء في قضايا تتعلق بالعقائد أمسك أسلافهم عن الخوض فيها حين بديء في تقرير العقائد تقريراً منهجياً وعلى أثرها تبنت الفرق الكلامية مواقف متباينة كما بيّنّا. ولقد خاض في مسألة حرية الإرادة مفكرون كثيرون حديثاً، لكن نعرض لمفكرين أثّرا في الواقع الإسلامي في القرن الماضي وقادا حركتين إصلاحيتين في العالم الإسلامي المعاصر وتركا آثاراً واضحة في الحياة الفكرية والسياسية والدينية والأدبية هما: الإمام محمد عبده في مصر، ومحمد إقبال في الهند.

يقول المصلح الإمام محمد عبده في مسألة الجبر والاختيار: «الله ينفذ مشيئته في مخلوقاته عن طريق المدافعة، أي دفع الناس بعضهم ببعض. وهذا القانون يسري في جميع المخلوقات والإنسان من بينها، ولقد جعل الله للإنسان الحس والعقل وهما من أدوات المعرفة ليرى ما هو ضروري للمحافظة على النفس، ثم ليميز الصواب من الخطأ. وهبه العاطفة والشعور لدفع الإدراك العقلي. ثم وهبه الإرادة الحرة ليتصرف فيما يصل إليه العقل الذي تغذيه العاطفة».

هذا التحليل لمسألة الجبر والاختيار الذي قدّمه الإمام محمد عبده يقوم على أن الإنسان حر مختار يواجه مصيره ويشق طريقه بنفسه بما وهبه الله إياه من إرادة حرة مستقلة مسترشدة بالعقل هادياً والعاطفة دافعاً. ولا إشارة هنا إلى تعارض بين الإرادة الإنسانية والمشيئة الإلهية، وإنما هناك هبة ومنّة من الله للإنسان بأدوات تسخير الكون والطبيعة لمنفعة الإنسان ولا مجال للجبر أو

التسيير، كما اعتقد البعض.

أما المفكر محمد إقبال فقد ذهب في شرح وتوضيح مسألة الجبر والاختيار إلى أبعد مما ذهب إليه محمد عبده وأعمق. إذ أثبت خصوصية الذات الفردية وسلطتها. فهو يعنى بتقرير صدق الإدراك الباطني للإنسان وطهره، وترتب على ذلك تأكيد المسؤولية الأخلاقية المستقلة لكل إنسان. وقد اتجه إلى نصوص القرآن هو الآخر شأنه في ذلك شأن أسلافه المتكلمين ليؤيد ما ذهب إليه من إفراد الحرية إرادة مستقلة فردية تترتب عليها مسؤولية أخلاقية تستوجب المحاسبة الفردية لكل إنسان حر عاقل.

لقد وجد محمد إقبال في القرآن الكريم ما يعبّر عن فكرته هذه بصورة واضحة في قوله تعالى: «وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا»[٥١]، وقوله تعالى: «وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»[٥٢]، «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ»[٥٣]. ثم يعزز محمد إقبال موقفه هذا بنصوص أخرى تأكيداً على الجزاء والحساب الفردي القائم على إرادة حرة مستقلة مثل قوله تعالى: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»[٥٤]، «إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاء وَعْدُ الآخِرَةِ لِيَسُوؤُواْ وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُواْ الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُواْ مَا عَلَوْاْ تَتْبِيرًا»[٥٥].

يعلق أحد الباحثين الغربيين[٥٦] على تقريرات محمد إقبال هذه قائلاً: «يذهب (إقبال) إلى أن قدرة الإنسان على الخلق –أي الإتيان بالأفعال– دليلٌ على حريته. لأنه نشاط خلاق يوجب بالضرورة أن يكون حراً»، ويزعم هذا الباحث أن إقبال بهذه التقريرات قد يرفض كل الصور المتطرفة عن فكرة القضاء والقدر الأزلي سواء أنسبت إلى تقدير الله أم إلى الضرورة الآلية[٥٧].

ويخلص إقبال إلى أن الإنسانية الكاملة في اتباع هدى الله ويسند قوله هذا إلى قوله تعالى: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا»[٥٨]. وهذه الخلاصة من إقبال تجعلنا في تقديري لا نجزم بالجزء الأخير من تعليق هذا الباحث الذي يقول: إن إقبال يرفض فكرة القضاء الأزلي سواء أنسبت إلى تقدير الله أم إلى الضرورة الآلية وإنما في تقديري أنّه مفهومها وتفسيرها الجبري.

وبعد هذا التحليل يمكننا أن نقول إن محمد إقبال ومحمد عبده قد توصلا إلى أن الإنسان مجبر وحر معاً، فهو خاضع للضرورة إلا أنه يستطيع أن يتغلب عليها ببعض الطرق. وهذا –حسب رأي هارولد سميث– يشبه قول رينولد نيبور في كتابه (طبيعة الإنسان) جاء فيه إن الله جعل الإنسان حراً فأساء الإنسان استعمال حريته هذه، فارتكب المعصية فليست آلامه إلا جزاءً وفاقاً على ما ارتكبه من خطيئة[٥٩]. هذه الفكرة تذكرنا آراء التربويين المسلمين الأوائل الذين يذهبون إلى أن الإنسان خلق على فطرة سليمة، وهو خير كله ولكن تؤثر فيه البيئة التي ينشأ فيها فتغلب جوانب الشر، لأن الله أودع في جبلته القابلية أو الاستعداد لقبول مؤثرات البيئة فيصير شريراً بفعل تأثير البيئة. ومن بين من

٥١- مريم: ٩٥.
٥٢- فاطر: ١٨.
٥٣- المدثر: ٣٨
٥٤- الكهف: ٢٩
٥٥- الإسراء: ٧
٥٦- هارولد سميث باحث غربي متخصص في ميدان الدراسات الإسلامية.
٥٧- أندريه كريسون، التيارات الفلسفية، ترجمة نهاد رضا، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م، ص٢٢.
٥٨- الشمس الآية ٧-١٠
٥٩- أندريه كريسون، التيارات الفلسفية، المرجع نفسه، ص٢٢.

قال بهذا من المفكرين المسلمين المتقدمين ابن مسكويه في كتابه (تهذيب الأخلاق).

الجبر والاختيار في الفكر الأوروبي الحديث:

شغلت مشكلة الجبر والاختيار المفكرين الأوروبيين في العصر الحديث كما شغلت أسلافهم فاشتغل بها المهتمون بقضايا اللاهوت أو علم الكلام المسيحي، فناقشها كثير منهم في مباحثه، واختصها بمكانة كبيرة، بل هناك من جعلها محور تفكيره، ونقف على سبيل المثال لا الحصر وقفة قليلة مع نيقولا مالبرانش ورينيه ديكارت.

يقول مالبرانش: «الله هو الفاعل الوحيد يفعل كل شيء يجري في العالم. نسب الفعل إلى الله مباشرة»، ويذهب إلى القول بأن نسبة الفعل إلى المخلوقات معناها أننا نتكلم دون أن ندري ماذا نقول، وأننا نتفوه بالكفر. وبلغ بمالبرانش الأمر حداً يجعله يحكم بالكفر على من يضيف الفعل إلى المخلوق دون الخالق وهذا يعني الجبر المطلق. ويمضي قائلاً: «إني أؤكد ما يلي: في النار قوة فاعلة تكفي لإحداث الدخان. ولكن هذه السلسلة من الكلمات توحي بأنها ذات معنى. ولكنها خالية منه في الحقيقة. ثم يقول: أعتقد أنني أطلق حكماً جريئاً إذا قلت: إن القول بقدرة المخلوقات على الفعل يعني تخلي الله عن قدرته (تعالى الله) للمخلوقات. وبالتالي تخلى الله في نفس الوقت عن ذاته، وجعلها مستقلة عنه ثم يقول: ولو كان للمخلوقات في ذاتها قوة خاصة بها لأمكنها أن تستمر، فلا يملك القدرة على الفعل إلا الله ولا يؤثر إلا الله»[٦٠]. وهكذا يؤكد مالبرانش الجبر والتسيير وبتطرف شديد يجرد الإنسان الذي فضل على سائر مخلوقات الله بنعمة العقل والحرية والإرادة، نجده كأنه يعطل العمل بالعقل وتوظيفه في حدود المسموح به من قبل الشرع ويجرد الإنسان من نعمة[٦١].

أما رينيه ديكارت فيفسر مسألة حرية الإرادة عند الإنسان بوقوع الإنسان في خطأ أثناء بعض تصرفاته مما يدل على أن وجود هذا الخطأ ناتج عن الاختيار الحر، لأن حرية الاختيار تعني القدرة على التأكيد وإنكار نفس الشيء، وذلك لوجود تفاوت بين الإدراك والإرادة، فيقول: «الإرادة مطلقة غير محدودة، أما الإدراك فمحدود»[٦٢].

رأي معاصر:

نختم الورقة بتحليل من عالم وباحث معاصر[٦٣] يذهب إلى أن الإنسان فاعل مختار له حرية البحث وأنه لهذا مسؤول عن أعماله، وكل هذا ضروري لتقدم الإنسان وتطوره نحو الحياة الكريمة متخذاً قول الله سبحانه وتعالى: «لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ»[٦٤] سنداً لما ذهب إليه في تأكيده لإرادة الإنسان الحرة. ويقول إن ما يجريه الله من تغيير لحال عباده مسبوق بما يجرونه هم في أنفسهم من تغيير هذا

٦٠- أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي، المرجع نفسه، ص١١٣.

٦١ - المرجع نفسه، ص١١٥.

٦٢ - المرجع نفسه، ص٧٤، يرد سينوزا ولايبنتز على قول ديكارت هذا ويرفضان وجود التفاوت الذي ذكره ديكارت بين الإدراك والإرادة ويؤكدان ما يمثله الإدراك فقط، أما القدرة على الاعتقاد وعدمه بحسب مشيئة الإنسان فليست إلا وهماً. ثم يتساءلان: كيف يوفق ديكارت بين حرية الاختيار التي يفترضها في مذهبه؟ كيف تنسجم قدرة الإنسان على تولد الأفعال ومعرفة الله بالمستقبل والتي لا بد منها لكماله؟ وهل يمكنها أن تنسجم مع حرية الاختيار البشري؟ فإذا كان الله قادراً -حسب زعمهما- على أن يعرف سلفاً أفعالي- فهل يمكنني أن أكون حراً في قراراتي؟ تساؤلات جريئة خطيرة أبداها سبينوزا ولايبنتز.

٦٣ - محمود حب الله، الأستاذ بالأزهر الشريف ومدير المركز الإسلامي بواشنطن سابقاً، أوراق مؤتمر الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص٣٠ وما بعدها.

٦٤- الرعد: ١١

من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد إرادة الله هي الغالبة والمتحكمة ملغية لكل إرادة أخرى، وهي تؤثر في الإنسان وإرادته تأثيراً مباشراً فيقول: «إذا قرأنا القرآن ككل يفسر بعضه ببعض عرفنا القرآن على حقيقته تبين لنا أن حرية إرادة الإنسان هي القاعدة في الإسلام، وأن الآيات الدالة على الجبر لا تشير إلا إلى القانون الطبيعي الذي يخضع له الكون، فهو عالم المتتابعات، كل ما فيه مرتبط بعضه ببعض جعله الله في هذه الطبيعة. فقوله تعالى: «إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ» تدل على أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا هم أنفسهم حالات تؤدي إلى هذا التغيير. فالفعل المنسوب إلى الله هنا مسبوق بفعل الإنسان. لكن تنص الآية بعد ذلك على «لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ»(٦٥) ويقول: «وكأن الآية تقول: إذا غيَّر القوم ما بأنفسهم نحو السوء مثلاً فلا بدّ أن يحلّ بهم الهوان ولا يملك أحد أن يدفع عنهم هذا المصير، لأن خالق الكون وخالق قوانينه جعل هذه القوانين مؤدية إلى نتائجها. فالتتابع إذن هو تغيرات يحدثها الإنسان بإرادته فتؤدي إلى تغيرات أخرى في حياة الإنسان بحكم هذا القانون العام».

ويخلص إلى القول: «إن الإنسان أفعاله هي التي تحدد مصيره، وهي التي تؤدي به إلى الجنة أو إلى النار، وهو مسؤول عن مصيره لأنه نتيجة أعماله» وأكد تقريره هذا بآية أخرى وهي قوله تعالى: «وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى. وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى. ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاء الْأَوْفَى. وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى»(٦٦) وقوله تعالى: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ»(٦٧).

تقويم:

ننهي حديثنا عن مسألة الجبر والاختيار عند المتكلمين المسلمين بتقويم المسألة وتقويم مواقف الذين اشتغلوا بها سواء أكان في علم الكلام الإسلامي أو في اللاهوت المسيحي قديماً وحديثاً، علنا نستطيع تأصيل المسألة ودوافعها وأسبابها وصلتها بالإنسان وأثر ذلك في توجيه التفكير الإنساني ومعتقداته. وقد ارتبطت مسألة القضاء والقدر أو مفهوم الحرية والإرادة عند الإنسان بقضايا العقيدة ومصير الإنسان والتوفيق بين إرادة الإنسان والمشيئة الإلهية. هذا ما كان يجري ولكن منشأ هذه المسألة أسبابه سياسية ودوافعها فكرية سياسية معاً. ولما كان البوح بها أمراً صعباً آثر الناس التعبير عنها في ميدان العقائد أو الدين، وكان ذلك حال دولة بني أمية التي نشأت وظهرت الجبرية كتعبير يبرر ممارسات حكام بني أمية. وأدى هذا النوع من الاعتقاد والممارسة إلى ظهور نزعة جديدة تنادي بالحرية والاختيار وبالمسؤولية الفردية، وكثر الحديث عن من هو المسؤول عن الذي يحدث، ومن يحدد مصير الإنسان: الله جل جلاله، أم الإنسان نفسه؟ وهل هو مخير أو مسير؟

ظهرت كل هذه الأسئلة تحت ستار الدين ولكن حقيقتها ترمي إلى السياسة،

٦٥- الرعد: ١١
٦٦- النجم: ٣٩-٤٢
٦٧- المدثر: ٣٨

وهي رد فعل مباشر لنوع السياسة التي تحكم الناس. فالمسألة في جوهرها سياسية بحتة، ولكنها تقمصت قميص الدين في مراحلها المبكرة، ثم تطورت وأخذت صوراً مختلفة عبر تاريخها. فأصبح لكل طائفة تصور ومفهوم لهذه المسألة. والفرق الإسلامية المبكرة تشهد بذلك، فللشيعة تصور، وللخوارج تصور، وللمرجئة تصور، وللمعتزلة تصور، وللأشعرية تصور لها. إذن فالمشكل السياسي هو بؤرة الصراع الأساسي للافتراق في ميدان العقائد ونظرياته داخل المنظومة الفكرية للإسلام.

هيأت البيئة لنشوء ما عرف بعلم الكلام في الإسلام، واتجاهاته وكبرى فرقه.[٦٨] فالمرجئة مدرسة أسسها محمد بن الحنفية وولده الحسن وحفيده أبو هاشم، وهدفها سياسي صرف لأنها حاولت أن تتقي بطش حكام الأمويين فتسترت بالإرجاء. والمعتزلة قالوا بالحرية والاختيار والقدرة على خلق الأفعال واتخذوا التأويل العقلي أسلوباً ومنهجاً لفهم النصوص والدفاع عن ثوابت وقضايا الدين، وتوسعوا في بحث قضايا علم الكلام، وخاصة قضية الجبر والاختيار، والقدرة على الخلق.

وقيل إنّ حركة الاعتزال وريثة مدرستين في الفكر أصبحتا فيما بعد غذاءً للمدارس الكلامية: مدرسة المدينة بقيادة محمد بن الحنفية، ومدرسة البصرة بقيادة الحسن البصري.

طور المعتزلة فكر هاتين المدرستين في صورة منهجية مع الاحتفاظ بروحه السياسية القائمة على رفض أيديولوجية الجبر الأموي القائمة على أن أعمالهم وأعمالنا تجري على قدر الله (الموسوعة الفلسفية العربية ج٢).

ثم هناك أبرز تلامذة مدرسة المدينة –وهو غيلان بن مسلم الدمشقي– الذي أعلن مذهبه القدري في عاصمة الجبر دمشق وقد أعدمه هشام بن عبد الملك عندما آلت إليه الخلافة بعد وفاة الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز[٦٩].

أثرت أفكار الجهم بن صفوان في أكبر الاتجاهات الكلامية، كما أن موقفه السياسي وموقف شيخه الجعد بن درهم[٧٠] يدل على مدى ارتباط نشاطهم الفكري بطموحهم السياسي من أجل إنقاذ وضع اجتماعي سياسي مضطرب أجمعت الأمة على إدانته مع اختلاف حول تلك الإدانة ومداها.

ثم نجد من بحث هذه المسألة من المتأخرين ممن اشتغلوا بقضايا شغلت علماء الكلام الإسلامي، وهؤلاء أيضاً أكدوا حرية الإنسان وإرادته المستقلة وبحثوها في إطار الفردية أي الثواب والعقاب الفرديين، وأسندوا تأكيدهم هذا إلى نصوص من القرآن الكريم التي تشير إلى أنه ليس للإنسان إلا ما سعى بمحض إرادته ومسؤوليته التامة، ثم يجزى الجزاء الأوفى حسب أوزاره التي حملها بنفسه. هذا في رأيهم يدل دلالة قاطعة على أن الإنسان مخير وليس مسيراً كما تراءى لكثر من الناس، ومن هؤلاء الإمام محمد عبده في مصر والمفكر الإسلامي الهندي محمد إقبال.

وأخيراً رأينا تصوراً آخر لمسألة الجبر والاختيار عند أحد شيوخ الأزهر

٦٨ – الخوارج، الشيعة، المرجئة، المعتزلة، الأشاعرة، الماتريدية، أوائل أهل السنة الذين يقتربون من الأشعرية...إلخ.

٦٩ – قدرية غيلان الدمشقي ليست قدرية جهم بن صفوان التي تقول بالجبر، بل هي عكس ذلك، أي تقول بحرية الإرادة وقدرة الإنسان على خلق أفعاله. أخذ المعتزلة هذه الفكرة وطوروها وأصبحت من أسس مذهبهم العقلي والسياسي.

٧٠ – أعدم هو الآخر صبيحة عيد الأضحى، قتله عامل بني أمية يوسف بن خالد القسري بعد خطبة العيد مباشرة قائلاً للمصلين: «اذهبوا وضحوا ضحاياكم فإني مضحٍ بالجعد بن درهم»، ثم نزل من المنبر فذبحه.

المعاصرين، وهو الشيخ محمود حب الله الذي ذهب إلى أن ما يجريه الله سبحانه وتعالى على عباده مشروط بما يجره العباد في أنفسهم أولاً، وذهب إلى أن ما نراه جبراً في بعض نصوص القرآن ما هو إلا القانون الطبيعي الذي جعله سنة للتغيير وهو قانون المتتابعات أي العلة والمعلول لا أكثر ولا أقل، وإننا لا نفهم هذا القانون إلا إذا قرأنا نصوص القرآن الكريم ككل يفسر بعضها ببعضه.

وفي تقديري إن مسألة الإنسان حر مختار أو مجبور مسيَّر مسألة نفسية تعكس حال الإنسان الذي يعيشها، فإذا كان من أصحاب الحظوظ السعيدة وإرادتهم متحققة بيسر دون معاناة أي طلباتهم ورغباتهم مستجابة متحققة في الواقع كما يشاءون قال هؤلاء بالحرية والاختيار، لكن في ذاتهم وتصورهم هم أي هذا الشعور النفسي كان من جانبهم وحدهم، لأن ذلك إحساس وجداني داخلي لا يشاركهم فيه غيرهم. أما المحرومون الذين لا حظوظ لهم في السعادة، ولا في تحقيق رغباتهم وبلوغ أمنياتهم رغم سعيهم إلى ذلك، وأعني إيجاد الأسباب الموصلة إلى ذلك، فيرون أن الكون تحكمه قوانين صارمة والإنسان جزء من هذا الكون لا تختلف ولا تتحول، فينظر إلى حاله فيجد نفسه محكوماً بقوانين صارمة ومجبوراً عليها ومسيراً وبالتالي يسعى ويناضل من أجل تغيير هذا الحال فينادي بالجبرية لأنه يفقدها، أي لا يستطيع أن يختار لنفسه ما يحقق لها السعادة فينادي ويطلب غير ما هو بباطنه وداخل ذاته.





سلسلة كتاب التنوير رقم (٥)

دليل العمل في البنوك الإسلامية

بروفيسور/ محمد هاشم عوض

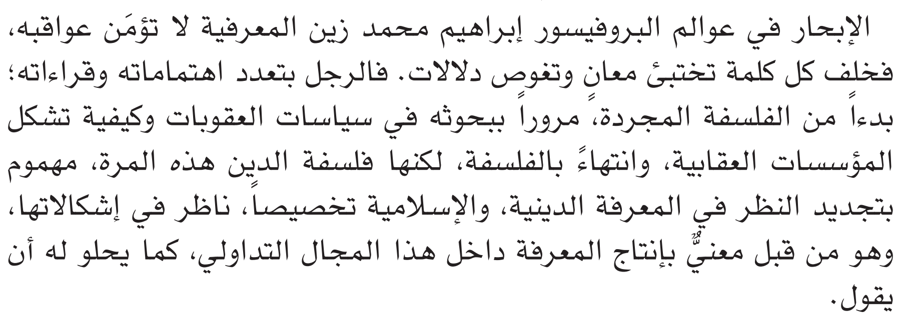
أحد إصدارات مركز التنوير المعرفي

تأسيس قرآني لمفهوم الحرية



البروفيسور إبراهيم محمد زين(*)

حوار: الطاهر حسن التوم. منتصر أحمد النور



الإبحار في عوالم البروفيسور إبراهيم محمد زين المعرفية لا تؤمَن عواقبه، فخلف كل كلمة تختبئ معانٍ وتغوص دلالات. فالرجل بتعدد اهتماماته وقراءاته؛ بدءاً من الفلسفة المجردة، مروراً ببحوثه في سياسات العقوبات وكيفية تشكل المؤسسات العقابية، وانتهاءً بالفلسفة، لكنها فلسفة الدين هذه المرة، مهموم بتجديد النظر في المعرفة الدينية، والإسلامية تخصيصاً، ناظر في إشكالاتها، وهو من قبل معنيٌّ بإنتاج المعرفة داخل هذا المجال التداولي، كما يحلو له أن يقول.

مجلة (التنوير) جلست إلى البروفيسور إبراهيم –عميد معهد الفكر والحضارة بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا– وأدارت معه حواراً حول الحرية؛ مفهومها، كيفيات تعينها، دلالات غياب اللفظ في مصادرنا التراثية، الإشكالات التي تثار حول تحققها، وكيف يمكن أن نتعقل دعوة الإسلام التحررية في ظل قوانين تصادم –ظاهراً– الحرية. ولم ينته الحوار حتى طوّف بنا الرجل في خضم الفرق الإسلامية محللاً مواقفها، مستخرجاً من مقولاتها دلالات الحرية الثاوية في عمق الخطاب اللاهوتي والكلامي لهذه الفرق.

يثير تحديد الحرية مفاهيمياً إشكالات عدة، فعادة ما يثار إشكال يقول إن هذا المفهوم بعينه مأخوذ من الغرب وليس لنا إلا جهد ترجمته (freedom)، وإن دلالات (الحر، الحرية) في تراثنا العربي الإسلامي لا تقترب من أفق هذا المفهوم الغربي، فهل من تأسيس في القرآن الكريم أو السنة أو تراث المسلمين لهذا المفهوم؟

هذا سؤال أحسب أنه مهم. يحضرني قول من قال إن الدعوة الإسلامية جاءت لتحرير البشر، مطلق البشر، فالإسلام جاء لتحرير الناس جميعهم من صنوف الاستعباد كلها: الاستعباد الفكري، السياسي، الاجتماعي والاقتصادي وغيرها، يتحرر منها تحريراً كاملاً حين ينطق بكلمة التوحيد (لا إله إلا اللّه). لكن الإنسان –من ناحية وجودية– مفتقر إلى قوة عليا، فإعلان التوحيد نفسه هو إعلان للعبودية لله عز وجل، بمعنى أن الإنسان يتحرر من أنواع العبوديات جميعها ويلزم عبودية واحدة فقط هي العبودية لله. بهذا فإن اللّه –لأنه الغيب المطلق– لا طريق للتعرف إلى إرادته؛ بما هي صفة لله عز وجل، إلا الوحي، فاللّه لن يدخل في تاريخ البشر ليبين لهم ماذا يفعلون وماذا يتركون، فالأفعال والتروكات بينت للناس في إطار الوحي الذي يمثل الجانب المعلوم لدى الإنسان من الإرادة الإلهية. حينما تنطبق إرادة الإنسان بما فيها من حرية محدودة مع إرادة اللّه فهذا منتهى الحرية. وعندما يلزم الإنسان مقتضى إرادة اللّه وتصير إرادته متناغمة مع إرادة اللّه يفعل ما أمره وينتهي عما ن منهياته يكون قد تخلص من كل أنواع العبوديات وأخطرها

(*) عميد المعهد العالمي للفكر والحضارة –الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا

هو الهوى الشخصي.

كأنك توافق على المقولة الصوفية (منتهى العبودية هو منتهى الحرية)؟ فمحمود محمد طه –مثلا- يقول إن الإيمان بالتسيير المطلق والعمل بمقتضاه يوصل السالك إلى التخيير المطلق، فهل تحقيق منتهى العبودية يجعل الإنسان حراً تلقائياً؟

أوافق على المقولة الأولى، لكني أختلف مع ما يقوله محمود، ودعني أفصل حتى يتضح التباين بيننا. فاللّه خالق كل شيء، حتى إراداتنا هي من خلقه، لكنه أعطى الإنسان حرية محدودة وفقاً لعلمه تعالى، ففي مستوى الإرادة أراد إرادة تكوينية المرتبطة بصفة للخلق، ثم أراد إرادة تكليفية، وبمقتضاها أعطينا حرية محدودة لتنفيذ مرادات الإرادة التشريعية في إطار الإرادة التكوينية. لذا حين يقبل الإنسان أن تكون إرادته في الاختيار والترك وفقاً لإرادتي اللّه؛ التكوينية والتشريعية، يحقق أقصى معنى الحرية، وهو في الآن نفسه أقصى معاني العبودية. فالحرية ليست هي التحرر من كل قيد، بل تحقيق معنى العبودية والمتصف بهذا هو الإنسان الحر. فالإنسان الذي يتبع هواه ولا يحقق عبوديته لله هو عبد لشيء آخر، وفرق بين أن تخلص عبوديتك لله فتتحرر وبين أن تتبع شيئا آخر فتصير له عبداً. فإبليس ليس حراً حين استكبر إبليس على أمر اللّه ولزم هواه واعتدّ بنفسه بأن قال (لا) كان في أبعد دركات الانحطاط، بينما آدم عليه السلام حينما أراد أن يتوب لله حقق أقصى حريته.

الخلاف بين ما قال به محمود محمد طه وما نقول به ليس خلافاً لفظياً كما ظننتَ، نريد أن نميز بين مقام الألوهية والعبودية ونحدث فاصلاً بين واضحاً بين الحق تعالى وبين الخلق، فلا يندمج الحق في الخلق ولا يندغم الخلق في الحق، بل نميز بين المقامين، وهو تمييز يختلف مما قال به محمود. فوحدة الوجود التي دعا إليها هي التي توضح الفرق بينا وبينه، لأن محمود لا يريد أن يكون هناك فاصلاً بين اللّه وخلقه، لكننا نريد هذا التفريق ونعتقد أن التوحيد الحق يقتضي ذلك.

نعود إلى سؤالنا الأول: هل من تأسيس قرآني لمفهوم الحرية؟

نعم!. لقد أسس القرآن للحرية في المستوى الميتافيزيقي التصوري الكلي الذي بين موضع الإنسان في الكون، وهو موضع بين أن هناك ضرورات لا يستطيع الإنسان أن يتخلص منها كالأكل والشر والجاذبية وجميع سنن الكون التي وضعها اللّه ويقع الإنسان تحت سلطانها. لكن داخل هذه الاشتراطات الكونية هناك مساحة واسعة للاختيار يتحرك فيها الإنسان فعلى المستوى الاجتماعي يختار أن يتزوج بامرأة ويدع أخرى، أو لا يتزوج أصلاً، وكيف يكون شكل الأسرة. وعلى المستوى السياسي يختار أن يقول لا للظلم أو يخنع له، أو يدافع عن القضايا التي يراها عادلة أو ينكل عن ذلك، لكنه مع هذا اختيار داخل إطار الضرورة المركوز في الكون.

إذن كيف نستخلص مفهوم الحرية من بين مفردات قرآنية كـ(الإرادة، المشيئة، القضاء، والقدر)؟

المفهوم الميتافيزيقي التأسيسي للحرية في القرآن جاء مصرحاً به على مستويي الإرادة كليهما. فعلى مستوى الإرادة التكوينية قوله تعالى: "وَمَا تَشَاؤُونَ إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ" (الإنسان: ٣٠)، وعلى مستوى الإرادة التكليفية: "فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ" (الكهف: ٣٠). فالإنسان بفطرته له القدرة على اكتشاف القيم، ومنها قيمة الحرية، وقد وضع القرآن أطراً عامة لكيف يمكن أن يكون الإنسان حراً وللحرية حدان أقصى وأدنى وهو ما أشار إليه الحديث النبوي عن مستويات الإنكار الثلاثة: القلب، اللسان واليد. وبهذا يتبين أن الحرية قيمة تحدث عنها القرآن، أما كيف تتعين في أفعال الناس فهو أمر يكتشفه الناس في أفعالهم اليومية. فرهبة الخلق والخوف منهم وخشية الموت وقلة الرزق وغيرها من صنوف الخوف كلها كوابح تمنع الإنسان أن يكون حراً.

هل نجد في أسفار العهد القديم دلالات وعبارات تدل على مفهوم الحرية؟ وما أوجه المقارنة في مفهوم الحرية بين الإسلام والمسيحية؟

ـ الديانة اليهودية الموجودة الآن حدث فيها تحريف بعد السبي البابلي، وصارت اليهودية ديناً يعتمد على الطقوس والرسوم الخارجية فلم تحررهم من الخوف. وقد وصفهم اللّه عز وجل بأنهم "لا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلاَّ فِي قُرًى مُّحَصَّنَةٍ أَوْ مِن وَرَاء جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى" (الحشر: ١٤)، وهذه الجدر لم تنته حتى الآن سواء حصونهم التي بنوها في مدينة الرسول (صلى اللّه عليه وسلم)، أو هذا الجدار العازل الذي ابتناه أسلافهم في دولة إسرائيل. ومن الآيات ذات الدلالة: " وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ" (البقرة: ٩٦)؛ وورود الكلمة منكَّرة تفيد أي حياة، مهما تكن.. وهو ما انطبق على أحوالهم وهم في الأسر البابلي، وكذلك حين سقطت دولة الأندلس وسيطرة المسيحيين وسومهم الناس سوء العذاب، ففر المسلمون بدينهم وأنفسهم من معيشة الذل والهوان، أما اليهود فقد قبلوا أن يعيشوا في معازل وأحياء خاصة بهم (ghettoes).. وسبب آخر هو أن الديانة اليهودية تقوم على قومية الإله؛ عكس ما هو في دين المسلمين، وهو اعتقاد لا يتيح مساحة ولا متسعاً في المجال كما يفعل الإسلام، وخلل الديانة اليهودية يعود في اعتقادي إلى هذه النقطة.

لكن تجربة المسلمين اللاحقة وتجربة الفرق الكلامية لم تتبلور فيها مفاهيم الحرية وإن طال تنازعها حول مقولات المشيئة والإرادة والكسب، أو ما اصطلح عليه بمباحث الجبر والاختيار، وهو نقاش لم يكن بمعزل عن السياسة وما يجري فيها، ألا ترى أن هذه المقولات الكلامية استخدمت كمقابل نظري للفعل السياسي وما كان سائداً من توظيف ديني لهذه المقولات بتقريب طوائف وإبعاد فرق؟

كأنك تريد أن تقول إنه حدثت انحرافات سياسية في تاريخنا، فبنو أمية –بعضهم وليس كلهم– لفرض سلطتهم على رعاياهم قالوا بالجبر السياسي وإن ما وقع لهم من ملك إنما بإرادة اللّه تعالى، وبالتالي فإن من ينازعهم الملك أو شؤونه إنما ينازع إرادة اللّه وأمره. صحيح أن الملك الذي وقع لهم بإرادة اللّه، والخلاف إنما هو في التوظيف السياسي لهذه المقولة، وعمر بن عبد العزيز فهم أن هذا الخطاب إنما

قصد به نزع المشروعية السياسية والدينية لمعارضيهم. وفي الجانب الأقصى المقابل جاء المعتزلة بمقولات متطرفة في الحرية البشرية ومنع تدخل الله في التاريخ، وقد أدوا دوراً مهماً في هذا المجال يحمد لهم، فقالوا إن الإنسان حر في إرادته، وإن الله لا يستطيع في النهاية أن يمنع هذه الإرادة الإنسانية من أن تفعل أفعالها، لكن بينما أرادوا تحرير الإنسان من قيود الجبر المطلق الذي تبنته بعض الفرق الكلامية إذا بهم يقومون بإجبار الله. صحيح ان هذا القول هو من لوازم مذهب المعتزلة في القدر، والقاعدة المشهورة تقول (لازم المذهب ليس بمذهب)، وقد فطن بعض المعتزلة الأذكياء لهذا الأمر ونفوا التزامهم بهذا اللازم.

وعطفاً على الجبر السياسي الذي ابتدعه الأمويون أقول إن مقولة إن ما وقع من ملك لبني أمية إنما تم بإرادة الله قول صحيح في ظاهره، لأنه قد وقع فعلاً ومعلوم بداهة انه لا يقع شيء بلا إرادة من الله، لكن العلماء فرقوا بين الإرادة والرضا، فوقوع الأمر بإرادة الله شيء ورضا الله عما وقع شيء آخر، وهكذا يبطل الاستناد إلى مقولة الإرادة الإلهية لتبرير أفعال الأمويين.

وكان رد الفعل على هذه العقيدة كان واضحا خاصة عند المعتزلة، والآن نسمع من يكرر هذه المقولة عن جهل أو عن قصد لتثبيت دعائم حكم الظلمة في أي مكان، لكنها مقولة لا تتسق مع فكرة التوحيد، لأن عقيدة التوحيد تجعل من الحرية قيمة عليا مرتبطة بالاعتقاد، فالشخص الذي يحقق مطلق حريته هو الموحد الحق، وهو من تتعين في حياته الحرية الحقة، والإنسان يكتشف الحرية في سلوكه اليومي كلما كان موحداً. لكنه إن كان متبعاً لهواه فلن يكون حراً وبالتالي فلن يكتشف تعينات الحرية في سائر حياته، وهذا ليس مقتصرا على الشخص الفرد، وإنما حتى على المستوى الجماعي في المؤسسات.

لكن الشورى كمؤسسة هل تبدو فيها الحرية واضحة؟ لأن الشورى كانت مقصورة على أفراد معينين فما تم في سقيفة بني ساعدة اقتصر على عدد من المهاجرين والأنصار لا جميعهم، وكذلك استخلاف أبي بكر (رضي الله عنه) لعمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وكذلك الشورى السداسية التي أتت بعثمان بن عفان (رضي الله عنه) وبعد ذلك من اصطلح على تسميتهم بـ(أهل الحل والعقد) الذين يبايعون الخليفة الجديد ويبرمون شؤون الأمة في غيبة منها وبمعزل عنها.. فكيف تتعين الحرية السياسية في ظل استئثار البعض بالفعل السياسي؟

أولا لا بد من التفريق بين شيئين. الأول أن هذه الشورى تقوم على علم، لأنك لا تستشير شخصا جاهلاً فيوردك الموارد. الإسلام جاء بالعدالة والمساواة، ولكنها ليست مساواة بين غير المتساوين، بل هي إنصاف (equity) وليست مساواة (equality)، فرأي العالم ورأي الجاهل ليسا سواء على الإطلاق. وما حدث في سقيفة بني ساعدة كان يعبر عن تركيبة المجتمع وثقافته في ذلك الوقت لإبرام الأمور العامة، حيث كان المدنيون يبحثون شؤون حياتهم فيها. المبدأ أن يستشار الناس فحدث تداول وكلام، ككلام الأنصار: الأوس منهم والخزرج، ثم تمت بيعة أبي بكر بتدخل من عمر بن الخطاب، وهو أسلوب لم يتكرر لهذا قال عمر من بعد

إنها كان فلتة. المبدأ أن يستشار الناس في عملية الاستشارة هذه يتخذ قرار، والتصويت ليس ضرورياً، بل هو تقنين لطريقة من طرق الاستشارة.

ثم جاء أبوبكر وقام بتعيين عمر خليفة له، وأعطاه ولاية العهد، بحسبان انه الأصلح لاستقرار الدولة وبقائها. لكن ما يتوجب توضيحه هو أن الولاية لم تنعقد لعمر باستخلاف أبي بكر له وإنما ببيعة الجمهور. فالدولة كانت عقائدية، فكأنما كانت المدينة هي برلمان الدولة، واستمرت عقائدية حتى نهاية عهد الراشدين. أما من كان خارج المدينة كالموجودين في الكوفة والبصرة ومصر وحتى مكة فلم يكن لهم الحق في الحل والعقد والإبرام، كما ان أكبر تجمع لأصحاب الرسول (ص) هو في المدينة ولهم السبق بالدخول في الإسلام وقبلوا بالدين الجديد قبل الفتح، مما أعطاهم ميزة تفضيلية.

لكن هذا الأسلوب استنسخته الدول والممالك اللاحقة، فاعتبرت أهل الحل والعقد من كان مقيما في حاضرة الدولة، أما من كان خارجها فلا يعتد به ولا برأيه، وصارت هناك ما يمكن أن نطلق عيه دكتاتورية أهل الحل والعقد، فما التكييف الفقهي والأصولي لهذا؟

صحيح، لكن هنالك نقطة مهمة يجب التنبه إليها وهي أن الدول في ذلك العصر كانت مفتقرة إلى وسائل الاتصال والمواصلات كما في الدولة الحديثة ووسائل التعليم، فإذا كانت الدولة تريد ان تستشير جمهور الأمة فيجب أن تنشر الوعي والتعليم بينهم وهو ما لم يكن موجودا حينها. فالدولة الإسلامية –بحكم الوقت وظرفه– كانت ذات شرعية مركزية أو شرعية المركز، فاستشارة الناس مهمة ورأي الأمة خير من رأي الفرد مهما يكن، إذا كانت هذه العقول حرة في آرائها ومعتقداتها. لكن يجب عدم الاغترار بديمقراطية الدولة الحديثة لأنها ديمقراطية قلة متحكمة في المال والعلم والإعلام، والولايات المتحدة تحكم من قبل ٥ آلاف شخص في واشنطن يشكلون مراكز صنع القرار وتوجيه السياسات العامة. فالمحك ليس في انتقاد المركزية من حيث هي بل من حيث مقاصدها وأهدافها، فالمركزية التي تريد أن تحقق أقصى درجات النفع العام عبر توظيف الكفاءات وإخراج أفضل ما لديهم من علم وخبرات لصالح الأمة والناس وتسمح لكل شخص بما لديه من قدرات أن يتصعد ويترقى مركزية لا غبار عليها، على العكس تماماً من مركزية تريد الهيمنة لنفسها وتجير موارد الدولة لمصالحها الخاصة وتستأثر بالأمر عصبة من دون بقية الأمة.

بهذا المعنى لا وجود لحرية سياسية كاملة، بل هي منتقصة؟

لا شك في هذا فلا حرية مطلقة، فالإنسان من حيث هو إنسان يحدث له شكل من أشكال الاستعباد، فالوظيفة عامة كانت أم خاصة هي نوع من القيود الموضوعة على حريته الخاصة، وتعيُّن حريته من عدمها رهن بعمله في منصبه وما يعرض له من إغراءات أو إكراهات.

المشروع الإلهي لاستخلاف الإنسان في الأرض كله قائم على الحرية، فالمسؤولية التي فسرت بها الأمانة التي حملها الإنسان هي عين الحرية: حرية الفعل والترك،

وحتى إبليس/ الشيطان إنما جعل لاختبار الحرية هذا، وهي ليست معطىً ثابتاً بل إن الفرد في كل لحظة من لحظات حياته يتعرض لامتحان الحرية في أفعاله وفي تروكاته، ولهذا لم يعط اللّه لأحد ولا حتى للنبي (ص) حق منع حريات الناس: "وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ" (يونس: ٩٩). فالحرية قيمة لكنها تتعين في أفعال الناس، وأنا أميز بين الحرية كقيمة وبينها كتعين في سلوك الناس وممارساتهم.

بعد أن انقطعت بالمسلمين السبل عن مصادر تراثهم ثرائهم المعرفي استبدلوا منظومة القيم عندهم بقيم غربية بفعل الاستعمار والاتصال بأوروبا، ومن جملة ما استعاروه قيم حقوق الإنسان كما وردت في إعلانات الثورتين الأمريكية والفرنسية ثم من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في العاشر من ديسمبر ١٩٤٨م، لكنه تضمن حريات مطلقة بما فيها حرية ترك الدين والخروج عنه والدخول في أي ديانة أو الاكتفاء بالخروج.. ألا ترى أن ثمة تعارضاً بين هذا الإعلان وبين ما تدعو إليه من حرية مؤطرة ميتافيزيقياً بالإيمان باللّه وتوحيده؟

اللّه حمل الإنسان الأمانة في قوله تعالى: "إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَات وَالأَرْض وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا" (الأحزاب: ٧٢)، وهذه الأمانة هي حرية الاختيار، فاللّه لم يرد أن يقهر الإنسان في اختياره حتى ولو كان هذا الاختيار هو الكفر به، وهو لا يقبل الإيمان به إن كان تحت القهر، لهذا لم يقبل إيمان المنافقين الظاهري لأنه لم يقم على اختيار حر، ومن أجل ذلك جعلهم في الدرك الأسفل من النار بمعنى أن الكفار فوقهم بدرجة أو درجات، فعلى الأقل الكافر المعلن به هو كافر مبدئي لذا ارتفع مقامه عن مقام المنافق لأنه ليس مبدئياً لا فكره الباطن ولا في إيمانه الظاهر.. فالمبدئية مطلوبة حتى في الكفر.

أما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فقد جاء نتيجة ظروف تاريخية معروفة، فأوروبا المنتصرة وأمريكا بعد انجلاء غبرة الحرب الكونية الثانية أرادتا تنظيم العالم فصنعت الأمم المتحدة والجمعية العامة ومجلس الأمن الذي تقرر فيه مصائر البشرية جمعاء من قبل قلة، جيئ بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان كي يكون إطاراً لهذه السيطرة الغربية. لكن يحمد للإعلان أنه بعد قرون من التظالم البشري أقر بحقوق أساسية لكل إنسان لا يجوز هضمها أو التلاعب بها.

أما علاقة الإعلان بالردة، فإن الردة لم يقصد منها حجر اعتقاد الإنسان بما يشاء، واللّه لم يرد إكراه الناس على الإيمان وجاءت الآية واضحة: " لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" (البقرة: ٢٥٦)، ولن يقبل من شخص في الآخرة أن يكون مكرهاً على الإيمان بل يجب أن يكون تسليما قائما عن طواعية وحب ورضاً. ووضع قانون للردة هو نوع من التدبير السياسي لحماية الدولة، فالإيمان والكفر موضعهما القلب، والدولة لا سلطة لها في قلوب الناس.. لكن لو أن المرتد أعلن محاربته للدولة فهذا تهديد لوجودها وعليها أن تحسمه.

لا يجب أن يكون كل مرتد محارباً للدولة، فلربما ارتد وفقاً لقناعاته، لكنَّ

شخصاً قام بالتبليغ عن ردته احتساباً؟

له أن يرتد كما شاء. لكن حينما يريد المرتد أن يهدد النسيج المجتمعي (Social Fabric) فإن الدولة لا يمكن أن تتساهل إزاء هذا الأمر، ويجب على المرتد تحمل نتيجة فعله. أما ما تقوله عن فتح بلاغ إلى آخره، فهذه كلها من مشكلات التقنين، فالشريعة المحمدية ليس فيها من هذا شيء، ففي دولة الرسول (ص) وكانت تعج بالمنافقين لم تنعقد محكمة لمحاكمة المرتدين، مع أنه عليه الصلاة والسلام كان يعلم عدداً من هؤلاء. ولو أنني كنت على رأس القضاء وأتاني من يبلغ عن شخص مرتد لم يمارس فعلاً عدوانيا على الدولة لقلت له لماذا تضيع وقتك بصحبة هذا الكافر؟، ولماذا تضيع وقت الدولة بمتابعة شخص مثل هذا؟، لماذا لا تنصحه وتخاطبه خطابا بليغا في نفسه حتى يرجع للإسلام؟ ولماذا تريد أن أقوم بقتله؟. ما كان ينبغي للدولة الإسلامية أن تنشغل بهذا الأمر، ولو أني كنت على رأس سلطة القضاء لألغيت المادة التي تجيز فتح بلاغ ضد المرتد المسالم لأنها مادة تضيع زمن الدولة ولا تحقق مقاصد الشريعة الإسلامية ولا تعكس التجربة الدينية التي أسسها الرسول (ص).

لكن حينما يكتب شخص كتاباً يسيء فيه للإسلام ويشتم الرسول (ص) فإنه يكون حينها شخصاً معادياً للنظام ومهدداً له، ويجوز حينها اتخاذ التدابير العقابية الكفيلة بحسمه ومنعه وكفه عن تقويض نظام الأمة والمجتمع. وهذا أمر ليس بدعاً في الإسلام ودولته، فما من نظام في الدنيا إلا وله حدود يحرم الاقتراب منها أو تعديها، ففي أمريكا مثلاً، مع الحريات العظيمة التي يتمتع بها المواطنون، حينما كانت الشيوعية مهددة لنظام الدولة والمجتمع استن قانون يحظر الانتماء إليها، وكان يعاقب الذين يثبت أنهم شيوعيون أو يتعاونون مع الاتحاد السوفييتي بأشد صنوف العقاب نكالاً.. فالدولة -أي دولة- تتخذ من السياسات العقابية ما يحفظ وجودها ويؤمن استقرارها، والدولة في الإسلام لا تنقب عن قلوب الناس وما يعتقدونه في ضمائرهم إلا أن يعلنوا -كما أسلفت- حرباً على النظام والمجتمع، فمن أراد أن يترك الإسلام فليتركه.

هل ترى من مستقبل للحريات في مجتمعات المسلمين في معمعان العولمة والسيطرة الغربية على الأوضاع العالمية؟

ـ أحسب أن الأوضاع في بلدان المسلمين ودولهم تسير إلى حال أفضل، فالتعليم في تطور وكذلك حراك العودة إلى الإسلام وسيأتي يوم ترى فيه أوروبا والغرب عموماً أن لدينا شيئاً مفيداً للبشرية متمثلاً في قيمنا الدينية التي لا بد أن تسود العالم يوماً ما لأن هذا هو موعود الله جل شأنه: "لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ" (الصف: ٩)، وهذه القيم مركوزة في الإنسان بما هو إنسان، وهي قيم الفطرة التي جاءت في القرآن: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ" (الروم:٣٠)، ولهذا أقول بالمطابقة بين القيم الإنسانية الحقة والقيم الإسلامية، شريطة أن تنقّى الفطرة الإنسانية بما تلبست به من رين وصنوف من التديُّنات.


مركز التنوير المعرفي
EPISTEMOLOGICAL ENLIGHTENMENT CENTER

الحرية وسلطة القانون(*)



د. جعفر محمد علي بخيت(**)

تقديم : د. محمد عثمان أبو ساق

هذا المقال مهم وهو يعالج الباب الرابع للدستور الدائم للعام ١٩٧٣م الخاص بالحريات خاصة، وأن الرأي السائد هو أن فلسفة هذا الدستور من ناحية طبيعة، الحكم والحريات، والتحول السياسي الذي أحدثه تعد من اجتهادات د. جعفر بخيت.

يثير المقال أثر التعليم الغربي على المثقفين السودانيين الذين يمجدون الحرية الفردية من منطلق الشك في السلطة، وبالتالي ينادون بكفالة الحريات الفردية دون شروط أو قيود في حين الغرب الليبرالي كما يقول فريدمان يستغل الحرية لحماية الرأسمالية، والمفاهيم الغربية التي تدعي حكم القانون، وتقييد سلطة الحكام دستورياً تستعمل القهر من خلال الشرطة، والقرارات الإدارية لقمع الشعوب وشن الحروب الاستعمارية لقهرها.

يقرر جعفر بخيت ان لا حرية مطلقة بلا قيود حتى لا تكون فوضى، وضد حريات الآخرين . وهو يرى أن من حق الجماعة والدولة حماية نفسيهما من الاضرار والتخريب، وبالتالي الحد من الحرية المطلقة، ويخلص إلى أنه من الأمثل تنظيم وكفالة الحرية في إطار القانون إذ لا يراد بالقانون سلب الحرية أو حماية الحكام بل ضمان وتنظيم ممارستها وحكم القانون يعني عدم الاستبداد فالحاكم لا يشرع كما يريد لان القانون يعتمد على الشرعية الدستورية، ويقسم السلطات ويحدد الجهة المشرعة أو مصدر التشريع كما يفصل الهيئة القضائية المنفذة للقانون .

بل يرى جعفر بخيت إن الحرية في العالم الثالث جزء من النظام السياسي ورسالته، وهنا يطور رأيا خاصاً بالعالم النامي يرى فيه أن الدولة النامية لها أطر ومسار سياسي ومناهج تنظيم وعمل مرتبطة بالجماهير، فإرادة الجماهير تحدد الشرعية السياسية أكثر من المحسنات الدستورية وتفوض القيادة التنفيذية لتعمل بفاعلية لتحقيق التنمية والتحديث .

كثرت الظنون والتعليق والهمس في مواد الفصل الرابع وتلك هي جذور الليبرالية وآثار البيئة التعليمية والصورة المثلى للحرية والواجبات عند هؤلاء، وهي تلك الحريات الضامرة في قفص التنظيمات الحديدية الحزبية.

والبعض الآخر يريد حرياتنا هذه وأزيد طليقة من كل قيد مكفولة كفالة إيجابية لا شروط حولها، ولا تحديدات راجين من وراء ذلك توفير حرية الفرد على معنى أسطوري قديم يشك في السلطة ويربطها بالقهر ويجعل الاستبداد لزيماً لها. وهؤلاء في دعوتهم هذه المتطرفة ينظرون للفرد نظرة تقديس، ويجعلون حريته المقدسة أعظم اعتباراً من كل نظرات أخرى .

وفريق ثالث يضل هذه الحريات ولكنه يتخوف من تحديدها بالقانون لأن القانون حينما يضع قيداً قد يأخذ كلية ما كفله الدستور. وأود أن اتناول هذه الآراء الثلاثة بادئاً بأقربها للحق، وهو الرأي الثالث.

أن حكم القانون ليس قيداً على الحرية ولكنه ضمان لها وتنظيم لممارستها

(*) مخطوط بخط يد د. جعفر محمد بخيت .

(**) من خريجي المدرسة الأهلية في أم درمان ومن ثم أداب جامعة الخرطوم حصل على درجة الدكتوراة من جامعة كمبردج في الإدارة الأهلية ، في السودان في عام ١٩٦٧م عمل ضابطاً إدارياً والتحق في منتصف السبعينيات بجامعة الخرطوم محاضراً في شعبة العلوم السياسية ثم مشرفاً على الطلاب في وظائف إدارية. عمل وزيراً للحكم المحلي في عهد النميري ورغم اختلاف الآراء حول سياساته إلاّ أن هناك إجماع على أنه وضع بصماته على الحكم المحلي في السودان.

وهو بطبيعته ناء عن الصورة التي يقدمها المتشككون في أن هناك قوانين سلسة تأخذ باليسار ما أعطاه الدستور للمواطنين من حقوق باليمين.

إن القانون في دولة دستورية محكوم بالمنحنى الدستوري العام، ومن الواضح الجلي أن القوانين المنظمة للحريات لا ينبغي أن يكون جوهرها جاحداً للحرية منكراً لها. إن معنى حكم القانون هو أن تبتعد الحكومة عن الاستبدادية الفاقدة للنسق، وأن تسير في أعمالها محكومة بمناهج وأساليب محددة في القانون، وأن يكون حكم القانون هذا حكما في كل تصرف لا حماية ولا حصانة منه للحاكمين.

إن توفير حكم القانون أمر ليس في منتهى البساطة إذ هناك عوامل متعددة تشترك فيه منها طبيعة الشرعية الدستورية السائدة، وتقسيم السلطات، والجهة الموكول لها إصدار القوانين، ونوعية الهيئة القضائية المسؤولة عن تنفيذ القوانين، والطبيعة السلوكية للشعب، والمناخ السياسي الخاص الغالب في البلاد.

فنحن حينما ندعو لحكم القانون لا ندعو لحكم استبدادي مطلق يشرع فيه صاحب الشرع ما يريد، ولكننا ندعو لحكم قانون في إطار الشرعية الدستورية القائمة على الحكم بالرضا لا الحكم بالقهر.

إن حقوق المواطنين كأفراد تقابل التزاماتهم نحو الجماعة وحق الجماعة في أن تحمي نفسها من التخريب والضرر، ولهذا فإن الحرية ليست حرية مطلقة ولكنها منظمة وبدون هذا التنظيم تنقلب إلى فوضى وإباحية وهدم لحريات الآخرين .

أن كل دولة لها الحق في أن تصنع من النُظم ما يكفل حمايتها، ولها في هذا الشأن في أن تحد من كل حرية يكون مؤكداً فيها أو متوقعاً تعريض أمن الدولة، وسلامتها، ورفاهيتها للخطر.

إن دعوتنا للحرية في إطار القانون دعوة غير مخصصة يتيح فيها للمواطنين قدراً متساوياً من الحريات لأننا نقيم وطناً ولا نؤسس حزباً. ونحن نظن في كل السودانين مناصرة دعاوى الحرية والمحافظة على النظام. وهي العمل لخير السودان وكل السودانين نصراء لخير بلادهم. ولهذا فلا مكان لطائفة مميزة وجماعة مؤمنة وأخرى كافرة لأن السير في هذا الطريق سينتهي بانعزال أي نظام وقصر قطر دائرته على الأصفياء والحواريين وهم قلة قليلة .

إن الدعوة للحرية المطلقة لا تتماشى وطبيعة الأنظمة في البلاد المتخلفة أو السائرة في طريق النمو التي جاءت في مسار محدد وآمنت بأفكار رئيسة معتمدة وخلقت مناهج عمل خاصة، واطر تنظيم متميزة فحرياتها متلونة بلونها، وهناك حريات غير مكفولة اجتماعياً وسياسياً حرية التنظيم الحزبي، والطائفي، وحرية التخريب والتآمر والفساد .

إن الشك في تقييد الحريات بالقانون هو في الواقع شك في طبيعة القانون وانحراف عن التمسك بمضمونه السامي. لماذا يظن أننا نريد بالقانون سلب

الحرية والحرية جزء من نظامنا ورسالتنا بكسب ود الجماهير، وتوسيع القاعدة الشعبية للحكم.

إن السلطة والقانون ليسا نقيضين ولا يقفان على طرفي نقيض. إن الدول التي تعتنق الليبرالية وتعلن أن الذي يحكم فيها هو القانون لا الماسكون بأذرع السلطة لم يمنعها من أن تستخدم السطة في شكلها القمعي، والاستنفاري لتحقيق أغراضها. في هذه الدول، يحافظ البوليس على الأمن والنظام وتفتيش المنازل، ويفرق المظاهرات وتصدر الأوامر الادارية. هذه تلك الدول الليبرالية التي ملكت المستعمرات وقهرت الشعوب وشنت الحروب. وهو مايؤكد على مقولة لا حرية بدون قانون، ولا قانون بدون حرية فكلاهما يعزز الآخر. ويقول نيومان "من كفاية الدولة الديمقراطية والدولة المستبدة هذه الكلمات أن الحرية السياسية في دول الغرب قصدت أساساً لحماية نظام الاقتصاد الرأسمالي القائم على المنافسة.

ومن الفقهاء من يعلن أن بين حرية الفرد المطلقة، وحق الجماعة المطلق تناقضاً إذا ترك دون مصلحة رقابية أفسد النظام العام، ومصلحة الجمهور. وعند نيومان مثلاً أن هناك قوانين تدّعي الموضوعية Objective يعلنها من له السيادة وقوانيين ذاتية Subjective نجح بها الفرد لتملك فترات معينة. القوانين الأولى تلغي استقلالية الفرد والثانية تؤكد هذه الاستقلالية. إن الذي سعينا لنحققه في مسودة الدستور هو ايجاد توازن بين الواجب والحق بين حرية الفرد، ومصلحة المجموعة عن طريق حكم القانون البعيد في منهجنا عن الاستبداد، والذي توظفه السيادة لا لخدمة أفكار مجردة أو تنظيمات مؤلهة كما يفعل الشيوعيون بالطبقة، والفاشيون بالدولة، وإنما لخدمة مصالح الإنسان السوداني، وهي مصالح تربط الفرد بجماعته في المنزل ومكان العمل وحتى مع رفقاء الطريق وتربطه بأرضه وبيئته .

إن القضية الرئيسة التي تواجه شعبنا هي قضية التنمية، والتحديث ومنهجها الممارس، ويقتضي هذا تقوية جهاز الدولة كأداة تنموية تعميرية الأمر الذي يتطلب صلاحيات قيادية .

إن البعض يعيش في وهم من دوامات الماضي حيث السلطة مصدر نزاع وتناقضات بين السلطة التنفيذية من جهة وممثلي الشعب من جهة أخرى وكأنني بهم وقد قرأوا كل ذلك في كتب الفقه الدستوري والتاريخ قد شغفوا به جداً ويريدون منا أن نعيش من جديد صراعات الأقدمين .

إن السلطة في تقديرنا هي مرتكز الإرادة الشعبية التي يستمد منها كل الصلاحيات هذه الإرادة الشعبية تستطيع أن تصبح شيئاً مجسداً مجسماً في هيكل جهازي قادر على التصرف عن طريق التفويض الشعبي المباشر، ولهذا فإن رئاسة الجمهورية كتجسيد للإرادة الشعبية تعبر عن ذاتها في كل مجال من مجالات ممارسة السلطة .

ومثل هذا التركيز للإرادة الشعبية لا يقود في الواقع إلى تركيز السلطة بل إلى

توزيعها بحيث تتعدد مراكز الممارسة أفقيا ورأسيا ذلك أن المرتكز الأكبر يصبح كمرتكز الضوء ينبع الشعاع منه في شكل أحزمة ضوئية متعددة .

في هذا القدر من توزيع السلطة الذي نراه الآن حيث أصبحت للسلطة أربعة مقاعد لا ثلاثة لكل منها دائرة اختصاص واحدة وحيث طبقت اللامركزية وتعددت المنظمات الجماهيرية فأصبح لكل مواطن مجال، وأوجدت الظروف والحوافز التي تتيح للقيادات أن تظهر، وللمذهب السلوكي أن يسود بحيث تصبح القيم نابعة من السلوك لا خالقه له، وبحيث تنمى الخاصة وظيفة العضو وترتقى به .

نحن لا نقصد بالنظام الرئاسي القيادي شخصاً بعينه فهو نظام نمته واستحدثته احتياجات العالم الثالث، وتغير مفهوم الدولة والمقصود منها، والقارئ للفكر السياسي الإسلامي يجد مشابه هذا النظام واضحة جلية، ولكنها كانت محدودة التفويض، وليس فيها مجال لاسترداد الجمهور لوديعته إلا بالعصيان، أو موت من أعطى التفويض .

إن الإرادة الشعبية قد ظلت منذ الاستقلال إلى قيام ثورة مايو ما عدا أيام قليلة وصية مكسورة الجناح مهيضة، ولقد عبر ديجول عن ذلك الذي كان في فرنسا بما يشبه الحال في السودان قديما. ولقد اعتبر ديجول ضعف السلطة الشعبية إعلاناً عن فساد الحياة العامة، ومثل هذه النظرة لها قرناء في مختلف بلدان العالم الثالث حيث ترسبت فكرة الرئيس القائد بذلك الوضوح الوضاء الذي أشار به صاحب المقدمة العلامة عبد الرحمن بن خلدون.

إن الشعب لا يريد المحسنات البديعية في الدساتير، ولا صيغ الانشاء العنيفة. وفكرة العلاقات بين الاجهزة الدستورية التشريعية والتنفيذية والقضائية والسياسية الرقابية أصبحت تحتاج لصيغة جديدة فهي قد قامت قديماً على مبدأ التعارض والتضاد المتمثل في الـ Checks balances والمعبر عنه في مبدأ التوازن الدستوري. ولكن الصيغة الجديدة هي صيغة التكامل والتمازج والتداخل الطبيعي. إن فكرة كلب الحراسة Watch dog والحارس الليلي Night watch والضابط Checker كلها مصطلحات تنبئك عن نظام يخشى السلطة ويعتبرها فاتكاً جباراً.

إن الجماهير تستودع في الرئيس إرادتها وتعينه على حسن توجيهها بالاستنفار والالهام تحدد له ثقته فيها وثقتها فيه لتجعله قادراً على صنع الأحداث وترك طابعا عليها .

إن البعض يحسب فكرة الرئيس القائد فكرة استبدادية لمجرد انها ممارسة لفرد، ولكنه فرد قائد لشعب، وللقيادة أثارها وتوتراتها، والقائد يفقد وضعية القيادة إذا صار طاغية وتزول عنه صفاته الكارزمية بمجرد لجوئه للاستبدادية، والحكم بالأمر والقهر.

إن كل شعب يحتاج لقائد، وكل فكرة لها راعية، ولكل دين رسول ولله الرسل والأنبياء.

وهكذا فإن الرئاسة القيادية هي أداة الإرادة الشعبية لخدمة قضايا الجماهير، وهي جماع رأيهم المشترك وعزتهم المتحدة وطريقهم لشق صخور التخلف نحو الجديد الحديث.

إن مسودة الدستور ابتدعت نظاماً مزجاً بين النظامين التقليدين المعروفين الرئاسي والتنفيذي بما يحقق الكفاءة التنفيذية من ناحية والتخطيط التشريعي من ناحية أخرى، وقوة هذا النظام تستند على أن صاحب الولاية الشعبية يشكل من ناحية رئاسة الجهاز التنفيذي ومن ناحية أخرى مشاركة مجلس الشعب في أداء المهام التشريعية فيصبح ذا مصلحة في الملاءمة بين الجهازين، ولما كانت للولاية الشعبية ذاتها ارتباطاتها وسط الجماهير فإن صاحب الولاية الشعبية في نفس الوقت سيسعى في أن يعمل الجهاز التنفيذي والتشريعي لخدمة قضايا الجماهير .

إن مجلس الشعب يستطيع باغلبية محددة أن ينازع رئيس الجمهورية ولايته فيدعوه لأن يحتكم للشعب في استفتاء. والصورة التي يقدمها مسودة الدستور صورة غير مالوفة لأننا اعتدنا على المنهج التخاصمي الهدام الذي جعلنا عن طريق السلطة غاية تبتغي لذاتها لا وسيلة للخدمة العامة. إن أهم ما يميز العلاقات الصحية بين السلطة التشريعية والتنفيذية هو أن يتوفر كل منهما منفرداً على أداء واجباته بحسن كفاءة وتجرد وأن يجتمعا معا لتحقيق مثل الديمقراطية. إن البعض يريد أن يقحمنا في نزاعات مستمرة بتصور علاقة للسلطتين قائمة على فكرة الانقضاض من جانب والتهرب من جانب آخر.

إن مسودة الدستور قد وضعت للسلطة التشريعية اختصاصات وهي مقسمة بين مجلس الشعب ورئيس الجمهورية وحددت للسلطة التنفيذية اختصاصات وهي مقسمة بين مجلس الوزراء ورئيس الجمهورية ومجلس الوكلاء والمحافظين.

وقديماً كان دارسو السياسة والإدارة حينما يريدون تجسيد العلاقات والصلات السياسية والإدارية يعتمدون إلى المنظور الهرمي، وللأسف فإن صندوق الهندسة المايوي يجد في البرجل أداته المفضلة.

وأن الشكل الدائري للعلاقات المختلفة يقوم على دوائر ذات نقطة ارتكاز واحدة وفتحات برجل مختلفة ذلك فيما يخص النظام التنفيذي وحده، وأما النظام التشريعي فله نقطة ارتكازه الخاصة ولكن هناك قطاعات تماس وتمازج لنا وبين القطاع التنفيذي .

إن مسودة الدستور قد عنيت بتوفير نظام للعمل لا للشقاق ولا للجاج، وآن الآوان للعمل بها وتطويرها ونبذ الفرقة والشتات.

إصدارات مجلة التنوير



دورية - علمية - ثقافية - مُحْكَمَة - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

التنوير كمنهجية معرفية بديلة
د. حمد عمر حاوي
نحو قواعد منهجية للتنوير المعاصر
د. وائل أحمد خليل
مفهوم التنوير بين الفكر الإسلامي والفلسفة الغربية
د. صبري محمد خليل
مفهوم التنوير المعرفي
د. جمال الدين عبد العزيز الشريف
الأستاذ/ محمد بابكر العوض
أصول الفكر السياسي الإسلامي
د. محمد مجذوب محمد صالح
إشكالية مفهوم الثقافة
الأستاذة/ مها عبد الله سلامة
قراءة فى أفكار على عزت بيغوفيتش
د.عصمت محمود
مشروع النهضة بين هزيمة التاريخ والعقل والواقع
الأستاذ/ أبو بكر هويدى



العدد الأول - فبراير ٢٠٠٦ م



دورية - علمية - ثقافية - محكمة - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

الظاهرة الاسرائيلية وفق منهج جدلية الغيب والإنسان والطبيعة
الأستاذ محمد أبوالقاسم حاج حمد
علم الإجتماع في الوطن العربي (الواقع والطموح)
دكتور/ خليل عبدالله المدني
الرؤية القرآنية لحركة التاريخ في علاقتها بالتغيير الإجتماعي
دكتوره/ أماني محمود
التعالي كمصدر للتاريخانية ومسألة تأليه العقل في الفكر الغربي
الأستاذ /غسان علي عثمان
العلاقة بين الحضارات من منظور الفيزياء
الأستاذ /محمد وليد أحمد
نحو برنامج للبحث العلمي في إسلام العلوم
بروفيسور /محمد الحسن بريمة
مقاربات حول منهجية دراسة الإنسان والمجتمع
دكتور/ محمد عبد الله النقرابي
حوار من التراث لأبي حيان التوحيدي
تقديم دكتور/ وائل أحمد خليل
منهجية علم الإجتماع وأطره النظرية من منظور إسلام المعرفة
دكتور/ طارق الصادق عبد السلام
منهج دراسة الحالة عند المسلمين
الأستاذ/ خالد علي خطاب



العدد الثاني -سبتمبر ٢٠٠٦ م

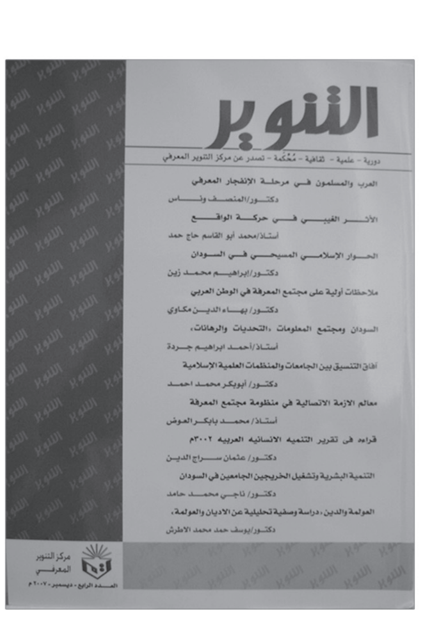


دورية - علمية - ثقافية - مُحْكَمَة - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

العولمة كظاهرة إسلامية.. دراسة لمنافع ومخاطر العولمة على العالم الإسلامي
دكتور / حمد عمر حاوي
سيادة الدولة القومية في ظل العولمة
دكتور / عبد اللطيف البوني
انعكاسات التحولات الاقتصادية علي المسلمين
دكتور / المعز لله صالح أحمد
العولمة بين رغبات الدول الكبرى وعجز الدول النامية
دكتور / أبو بكر هويدي
تدريس العلوم في ظل تحديات العولمة بين التعريب والتغريب
بروفسير / علي الطاهر شرف الدين
السياسات الثقافية للأمم في إطار العولمة
دكتور / سليمان يحى
الحضارة المعاصرة صفاتها وزوالها
دكتور / رحمه عثمان
النظرية الفلسفية لمشروع العولمة ومنطق عالمية الرسالة الخاتمة
دكتور/ وائل أحمد خليل
الدين والعولمة - الإسلام والمسيحية واتجاهات الوعي بالعولمة
دكتور / طارق أحمد عثمان
العولمة السياسية الاقتصادية والاجتماعية كنظام أساسي
بروفسير / عبد المجيد النجار



العدد الثالث - أبريل ٢٠٠٧ م







نقد دراسات تاريخ الأدب العربي في السودان(*)



أ. د. عبدالله حمدنا الله(**)

قبل أن أقدم الرؤية النقدية لدراسات تاريخ الأدب العربي في السودان، يلزمني أن أقف عند نقطتين في العنوان، وهما:

١- المنهج التاريخي في الدراسات الأدبية.

٢- إعطاء صورة موجزة عن الدراسات التي نشرت عن تاريخ الأدب العربي في السودان، ثم بعد ذلك نصوغ رؤيتنا النقدية.

فالمنهج التاريخي أحد أهم المناهج في الدراسات النقدية، إلى جانبه هناك مناهج أخرى، مثل المنهج الفني ، والمنهج النفسي، والمنهج المتكامل إلى جانب بعض المناهج الحديثة الأخرى .

ويعنى المنهج التاريخي بدراسة البيئة لتفسير انتاج الأديب، ومن ثم فهو يهتم بدراسة الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، وشيخ نقاد المنهج التاريخي في الأدب العربي الدكتور طه حسين، وأبرز نقاده الدكتور شوقي ضيف في موسوعته في دراسة العصور الأدبية، ويعد العقاد أبرز رواد منهج آخر يختلف عن المنهج التاريخي، إذ هو رائد المنهج النفسي، الذي يقوم على معرفة شخصية الأديب من خلال انتاجه الأدبي، وعلى هذا المنهج كتب كتابه القيم "ابن الرومي حياته من شعره"

وللمنهج التاريخي محاذيره التي ينبغي مراعاتها وتتمثل في الاستقراء الناقص والأحكام الجازمة، وأسوق مثلاً على عدم مراعاة تلك المحاذير، فالدكتور محمد النويهي حين يتحدث عن عوامل تكوين شاعرية تاج السر الحسن وجيلي عبد الرحمن، واتجاههم نحو قصيدة التفعيلة والواقعية الاشتراكية، يرجع ذلك إلى تأثرهم بثورة ٢٣ يوليو في مصر، وهذا الحكم الجازم قائم على استقراء ناقص، إذ هناك عدد من المؤثرات الأخرى لم يتطرق إليها النويهي، فتاج السر على وجه الخصوص من أسرة شاعرة، رضع الشِعر فيها لبَاناً، ثم إن هذا الاتجاه والشكل الشعري ظهر عند شعراء في السودان لم يذهبوا إلى مصر، فالحركة الوطنية السودانية كانت معيناً قوياً للشعراء وليس الثورة المصرية وحدها.

بعد ذلك ننظر في الدراسات التي كتبت في تاريخ الأدب العربي في السودان، وهي دراسات حديثة بدأت في الربع الثاني من القرن العشرين، أما قبل ذلك فنجد بعض المقولات النقدية التي تدخل في صميم المنهج الذاتي الانطباعي أكثر منها في المناهج الموضوعية، أما بعد الربع الثاني فقد بدأت الدراسات أدخل في المنهج الفني من المنهج التاريخي، ونجد ذلك عند الأمين علي مدني وحمزة الملك طمبل، ومن بعدهم جماعة الفجر، وكان الدافع لظهور هذا الاتجاه ظهور أول مجموعة شعرية نشر في السودان من خلال كتاب "شعراء السودان" لسعد ميخائيل، والذي جمع فيه شعراً لطائفة من الشعراء منذ العصر التركي إلى ظهور الكتاب، وأيضاً ظهور ديوان شيخ شعراء السودان، عبد الله محمد

(*) محاضرة قدمت في منتدى دائرة التاريخ بمركز التنوير المعرفي، الخرطوم ، مارس، ٢٠٠٩م .

(**) عميد كلية الآداب – جامعة أفريقيا العالمية

عمر البنا .

وتأثر أوائل النقاد السودانيين بجماعة الديوان في مصر، وخاصة العقاد، ومن وحي هذا التأثر انتقدوا سعد ميخائيل، وبالرغم من أن سعد ميخائيل قد لاحظ المنهج التاريخي من خلال مراعاة العصور الأدبية في السودان، إلاّ أن الدراسات التي جاءت حوله تدخل في صميم النقد الفني .

ثم جاءت المجموعة الشعرية الثانية بعد ذلك بعشر سنوات، من خلال كتاب "نفثات اليراع" لمحمد عبد الرحيم، والذي سار على نفس كتاب "شعراء السودان" بل أن كثيراً من الشعراء الذين وردوا في "شعراء السودان" دخلوا أيضاً في "نفثات اليراع" لكنه لم يكن قاصراً على الشعر، بل نجد فيه دراسات تاريخية ودراسات نقدية .

ومهما يكن من الأقوال التي أثيرت حول مؤلفه، وهل هو محمد عبد الرحيم أم التجاني يوسف بشير، نجد تجاوزاً في دراساتنا تميل إلى الأحكامٍ العامة، دون دراسة جادة، والذي يدرس الكتاب يجد فيه أسلوبين مختلفين تماماً، مما يجعلنا نرجح أن محمد عبد الرحيم كتب الجزء الأول من الكتاب، بينما كتب التجاني الجزء الآخر منه .

غير أن الدراسات التاريخية الحقيقية للأدب السوداني تبدأ بكتاب " تاريخ الثقافة العربية في السودان " لمؤلفه الدكتور عبد المجيد عابدين الذي صدر سنة ١٩٥١م تقريبا، والذي يؤرخ فيه للثقافة العربية بصورة عامة، لكنه خصص الجزء الأكبر منه لتاريخ الأدب السوداني شعراً ونثراً، وهذا الكتاب المؤثر الأول للكتابات التاريخية التي جاءت بعده، وبالرغم من أنه صدر قبل ما يقارب الستين عاماً، فهو ما يزال أهم كتاب تناول الأدب السوداني بمنهج تاريخي .

جاءت بعده كتابات مثل كتاب الدكتور عبده بدوي" الشعر الحديث في السودان" الذي نشر في منتصف الستينات، وكتاب الدكتور محمد مصطفى هدارة "تيارات الشعر العربي المعاصر في السودان" وكتاب الدكتور محمد النويهي "الاتجاهات الشعرية في السودان" ، وهناك كتب أخرى مهمة لكنها لا تقاربها قيمة .

وبدأ السودانيون في الدراسات الأدبية بعد أن بدأت كلية الخرطوم الجامعية تخرج طلاباً، وأهم الذين كتبوا في هذا المجال الدكتور محمد إبراهيم الشوش في كتابه "الشعر الحديث في السودان"، رغم أنه ينتهي بجماعة الفجر في الثلاثينات، ثم من بعد ذلك الأستاذ عز الدين الأمين في كتاب " تراث الشعر السوداني "والدكتورعبد اللّه الطيب في كتاب "تطور النثر العربي في السودان" وكتاب الأستاذ محمد محمد علي الذي نال به درجة الماجستير، وعنوانه "الشعر السوداني في المعارك السياسية" ويتناول الفترة من ١٨٢١- ١٩٢٤م وهو من أهم الدراسات في تاريخ الأدب السوداني، وترجع أهميته إلى أنه لأول مرة يخالف صاحبه بعض الآراء التي ساقها عبد المجيد عابدين، وأضحت من المسلمات .

والذي يقرأ دراسات تاريخ الأدب السوداني، يكتشف تجاوزاً في استخدام المنهج التاريخي، إذ بعض أنواع الاستقراء ناقصة مما أدى إلى نتائج غير

صحيحة، ويجد ـ للأسف ـ أننا دخلنا في طور التقليد في وقت مبكر، إذ إن معظم الدراسات تبنت آراء عبد المجيد عابدين دون تمحيص واختبار، بينما أدنى تمحيص يؤدي إلى نتائج أخرى، كما أن بعض المقاربات تحتاج إلى مراجعة، إذ أن المنهج التاريخي لا ينهض وحده بتفسير الظاهرة الأدبية، بل لا بد له من المنهج الفني وأحيانا إلى المنهج النفسي .

وبغياب المنهج الفني عن الدراسات التاريخية وجدنا أنفسنا أمام هيكل تاريخي خاطئ لتاريخ الشعر السوداني، كيف؟

الذي يدرس تاريخ ذلك الشعر يجده مقسماً وفقاً للعصور السياسية، حيث نجده يتحدث عن الشعر في عصر الفونج، فالعصر التركي، فالمهدية، فالعصر الحديث، كما أن النثر مقسم على تلك العصور أيضاً، أي ربطنا تطور الشعر بالعصور السياسية. ونحن لا ننكر العامل السياسي في تطور الأدب، لكن ليس لازماً أن تتطور الظاهرة الأدبية بتطور العصور السياسية تماماً، ومن ثم فإن الاعتماد على العصور السياسية وحدها دون دراسة النصوص الأدبية من داخلها أدى إلى قصور شديد .

وحين نظرت في هذا الشعر انتهيت إلى تقسيمه إلى عصور فنية وفقاً للتطور الداخلي للشعر، لكن يلزمنا أولاً أن نقول أن الدكتور عبد المجيد عابدين وحده من الدارسين قد نظر إلى هذا الشعر بصورة فنية حين قسمه إلى أربعة عصور، هي مرحلة الشعر الشعبي الدارج قبل عصر الفونج، فمرحلة الشعر الديني الصوفي في عصر الفونج، فمرحلة الشعر التقليدي وتبدأ بدخول الترك السودان، فمرحلة الشعر الحديث وتبدأ في القرن العشرين . لكن عبد المجيد عابدين ربط الظاهرة الفنية بالعصور السياسية ولولا ذلك لكان منهجه سليماً جداً ينتهي به إلى نتائج هامة .

ولكي ننصف عبد المجيد عابدين نقول إنه كان أكثر دقة في تعابيره، لكن الذين جاءوا بعده لم يلتفتوا إلى هذه الدقة في التعبير، ولذلك ساروا على العصور السياسية وأهملوا الظاهرة الفنية، حيث نجد عبد المجيد عابدين عندما تحدث عن شعر التقليد يقول : إنه يبتدئ مع عصر الترك على وجه التقريب وعبارة على وجه التقريب مهمة جداً لأنها تعني لا يبتدئ معه بالضبط، لكن في حدودها، ولو لم يهمل الذين جاءوا بعده هذه العبارة لانتهوا إلى نتائج سليمة.

ولذلك حينما نظرت في الشعر من ناحيته الفنية وجدتني اتفق مع الأستاذ محمد محمد علي في عدم سبق الشعر الشعبي على الشعر التقليدي، حيث لم يورد لنا عبد المجيد عابدين مثالاً واحداً على هذا السبق، باستثناء نماذج حديثة.

أما الشعر في عصر الفونج الذي ورد في طبقات ود ضيف اللّه ومخطوطة كاتب الشونة فهو ضعيف من كل وجه، وعليه مآخذ كثيرة تكاد تخرج به عن محيط الشعر، ولابد أن نعترف أن أضعف ملكات ود ضيف اللّه تذوق الشعر، ونحن حين نؤرخ بداية الشعر بهذه النماذج فإنما هي بداية تاريخية وليس بداية

فنية، فقد سمينا هذه المرحلة بمرحلة أولية الشعر في السودان .

لكن لو نظرنا في مخطوطة كاتب الشونة نجد أنه ظهر في نهاية عصر الفونج شعراء كتبوا شعراً مستقيماً بلفظ فصيح وتركيب سليم، ومن أظهر هؤلاء الشيخ إبراهيم عبد الدافع وأحمد بن الحاج أبو علي، وبما أن الشيخ عبد الدافع أظهر هؤلاء فإن به يبدأ ما نسميه بالشعر التقليدي الضعيف.

وقد لاحظنا بداية نهضة سودانية في أخر عصر الفونج، وكان يمكن أن تتطور، ولكن للأسف فقد قطع عصر الترك هذه النهضة .

ومظاهر تلك النهضة تبدو في ظهور عدد من الشخصيات في وقت واحد، هم إبراهيم عبد الدافع في الشعر، محمد النور ود ضيف اللّه في السير والتراجم والتاريخ، والشيخ أحمد الطيب البشير في التصوف الذي أدخل النظر الصوفي في السودان، وهؤلاء الثلاثة من منطقة واحدة تقريباً، لقد بدأ هؤلاء ملامح روح سودانية لكن للأسف لم تستمر .

تستمر مرحلة التقليد الضعيف من عصر إبراهيم عبد الدافع إلى ظهور جيل محمد سعيد العباسي في العصر الحديث، وبظهور جيل العباس والبنا وعبد اللّه عبد الرحمن يبدأ عصر التقليد المتقن لأن هؤلاء قد تخلوا عن نمط الشعر المملوكي العثماني وساروا على طريقة البارودي ومن جاء بعده.

وبظهور ديوان الطبيعة لحمزة الملك طمبل سنة ١٩٣٠م، ثم ظهور جماعة الفجر ومن عاصرهم بعد ذلك تبدأ مرحلة الشعر الحديث، ثم تأتي بقية المراحل بعد ذلك متلاحقة . وتقسيم الشعر إلى نمط فني يبدأ بأولية الشعر السوداني، ثم التقليد الضعيف، فالتقليد المتقن، فالشعر الحديث، يمكن أن ندرس الشعر من خلال ظواهره الفنية، وأن ندرس ذلك الشعر على نحو سليم صحيح، وما يقال عن الشعر يمكن أن يقال عن النثر أيضاً، ونعني بالنثر هنا الكتابة الإنشائية دون سواها، حيث دخلت بقية فنون النثر في العصر الحديث .

تقسيم الشعر وفقاً للعصور السياسية فرغ لنا ذلك الشعر من ظواهره، فعلى سبيل المثال لا نستطيع أن ندرس فن المديح النبوي إلا إذا درسنا التطور الفني للقصيدة، ولكن بهذا التقسيم نستطيع أن ندرس هذه الظاهره متماسكة من عصر الترك حيث قصائد الشيخ الأمين الضرير، وعمر الأزهري، ومحمد أحمد هاشم، ومن عاصرهم، واستمرت إلى أن دخلت عصر الإصلاح والرجعة بعد الحرب العالمية الأولى، ونستطيع أن نلمس وظيفتها الثورية في بداية الاستعمار، حيث لم يرد الشعراء أن يمدحوا الوضع القائم، ولم يستطيعوا أيضاً أن يذكروا المهدية، فكان المديح النبوي هو السبيل .

وللأسف فإن الدراسات التاريخية أدخلتنا في التقليد في فترة مبكرة، حيث سار الدارسون باستثناء محمد محمد علي على منهج عبد المجيد عابدين، وتلقوا مقولاته بالقبول دون نظر ومراجعة، فقلت الشخصية الباحثة، وأصبحنا نردد مقولات موضع شك كبير ، ومثل آخر لعيب الدراسات التاريخية التي افترضت تطور الشعر العربي عامة والشعر السوداني خاصة وفقاً لتطور الشعر

الأوروبي، فاستعاروا المدارس الأوروبية وبنوا عليها تطور الشعر السوداني، وإذا استعصت هذه المحاولة على التطابق فلا بد أن نلوي عنقها لتتطابق، ونجد هذا واضحاً في كتاب النويهي " الاتجاهات الشعرية في السودان"، كما نجده أيضاً عند هدارة، حيث يذهبان إلى ظهور التيار الواقعي مع الحرب العالمية الثانية في أعقاب التيار الرومانسي، وبما أنه ليس هناك شعراء واقعيون في تلك الفترة فلا بد من شعراء، ولذلك يلحق محمد النويهي بهذا التيار جعفر حامد البشير، وتاج السر الحسن وجيلي عبد الرحمن، فأين جعفر من تاج السر وجيلي،

فجعفر من جيل الأربعينيات، وتاج السر وجيلي من جيل ما بعد منتصف الخمسينيات، ثم هما من شعراء الواقعية الاشتراكية على خلاف جعفر، ولهما قصائد رمزية، وأشهر قصائدهما ذات مسحة رومانسية، كما في قصيدة الخلوة لتاج السر، وقصيدة عبري لجيلي عبد الرحمن .

ويأتي هدارة على نسق النويهي لكنه يضع حسين منصور ومحمد المهدي المجذوب على رأس هذه التيار، وهذا أكثر تمحلاً لأن حسين منصور من أوائل شعراء السودان في القرن العشرين، فهو أستاذ التجاني يوسف بشير الذي مدحه بقصيدة "وداعاً هدار الربا والأكم"، والتجاني الذي يؤرخ بجيله بداية الرومانسية، فإذا كان حسين منصور واقعياً فهذا يعني أن الواقعية ظهرت قبل الرومانسية، وبما أن الشعر الأوربي لم يسر على هذا النحو فلا مانع من أن نلوي عنق الشعر السوداني ليوافق الشعر الأروبي، علماً بأن الرومانسية نفسها لا تنطبق بتمامها على الشعر في البلاد الإسلامية، فهي بهروبها من المجتمع وعزلتها تناسب فكرة الرهبانية في المسيحية، لكن الشاعر المسلم اجتماعي بتدينه، ولذلك تقبل فكرة مسحة رومانسية في الأدب العربي لكن لم يتقبل فكرة الرومانسية فيه، باستثناء بعض شعراء المهجر .

من أخطاء المنهج التاريخي اعتماده أحياناً على المعلومات الخاطئة والبناء عليها بصورة خاطئة، ومن ذلك أن الدكتور عبده بدوي في دراسته للحياة السياسية والثقافية بعد دخول الاستعمار ذكر أن صحيفة رائد السودان كانت تدعو إلى الجمهورية الاشتراكية، بينما رائد السودان لم تدع هذه الدعوة مطلقاً بل من المستحيل أن تظهر هذه الدعوة في ذلك الوقت المبكر، والذي ضلل عبده بدوي ما جاء في كتاب كفاح جيل لأحمد خير من أن صحيفة الرائد كانت تدعو للجمهورية الاشتراكية، وأحمد خير كان يعني الرائد لمكي عباس التي صدرت في منتصف الأربعينيات، وليس رائد السودان التي صدرت في الحرب العالمية الأولى .

ومن المعلومات الخاطئة، تلك المقولة الشائعة التي تقول أن رائد السودان فتحت سوقاً للأدب الذي راج فيها، وممن سار على هذه المقولة الدكتور عبده بدوي، وقد قرأت كل رائد السودان فلم أجد صدق هذه المقولة، لكن وجدت بعضاً من الشعر دون الفنون الأدبية الأخرى، ومن ثم لا يمكن تعميم القول على اطلاقه .

ثم هناك مآخذ أخرى، تتعلق بتلوين الدراسات وفقاً للمواقف السياسية، فقد سبقنا المصريون في دراسة الأدب السوداني، وتلك محمدة تحسب لهم، لكن إلى جانبها نجدهم اهتموا بالشعراء أصحابِ الاتجاه نحو مصر، مثل العباسي والتجاني يوسف بشير، حيث نجد تركيزاً قوياً نحو هؤلاء، خاصة ما يتعلق بمصر في شعرهم، كما هو الحال مع العباسي خاصة، أما الشعراء أصحاب اتجاه السودان للسودانيين مثل البنا فلم يجدوا ذات الاهتمام، بل وجدوا أحياناً نقداً يتصف بالتحامل، مثل نقد دكتور هدارة لعبد اللّه الطيب، ونقد عبده بدوي له أيضاً في كتابه الشعر الحديث في السودان، في طبعته الأولى، وجاء فيه بفرية أن عبد اللّه طيب ضد الثقافة العربية، وضد العروبة واللغة العربية في السودان، وما ذلك إلاَّ لأنه ليس من أنصار مصر، وراح يأتي ببعض الشعر الذي قاله في إنجلترا وغيرها، وفيما بعد اعترف عبده بدوي حين أصدر الطبعة الثانية من كتابه في سلسلة عالم المعرفة، اعترف بأنه أخطأ في حق عبد اللّه الطيب، وأنه من الأصوات المدافعة عن العروبة في السودان .

وقد شذ عن هؤلاء عبد المجيد عابدين، فكتاباته أصيلة رصينة موضوعية، ولا أجد شخصاً خدم الأدب السوداني كعبد المجيد عابدين، ومن المؤسف أن كثيراً من الباحثين وأصحاب الرسائل العلمية يأخذون أفكار عبد المجيد عابدين دون تمحيص أو مراجعة.

وللأسف فالآن أقول بصدق إننا افتقدنا الخيال، وافتقدنا بتقدم الزمن المصادر التي كانت من قبل قريبة من الخاطر، حتى الرسائل الجامعية لا أجد المراجع الأصلية لا لأن الباحث لا يريد الوقوف عندها، بل لأنها ليست في باله لغيابها لفترة غير قصيرة عن البحوث والدراسات، وإذا ذكرت فإنما تذكر برجوع الباحث إلى كتاب رجع إلى تلك المصادر، فيوردها كأنه رجع إليها . ومثل هذا الصنع سرقة لا محالة، ثم إن كثيراً من الأساتذة لا يطلعون بقدر كاف على الأدب السوداني، ولذلك لا يستطيعون اكتشاف مثل هذه الأشياء، مما يجعلني أخشى على الأدب السوداني، ودخوله في طور التقليد في وقت مبكر، ولابد من محاربة هذه الظاهرة، لأنها تضر بتاريخنا الأدبي كله .

هناك كثير مما يقال، لكن اسمحوا لي أن أكتفي بهذا القدر وشكراً

دعوة للباحثين للمشاركة في الأعداد القادمة من مجلة التنوير

محـــــاور الاستكتاب

1. النظام المالي العالمي – الأزمة والتداعيات: العدد الثامن

1. جذور وأسباب الازمة المالية العالمية.
2. الآثار الاجتماعية للأزمة المالية العالمية.
3. الآثار السياسية والدولية الراهنة للأزمة المالية العالمية.
4. تداعيات الأزمة المالية العالمية المستقبلية.
5. مستقبل النظام الرأسمالي العالمي.
6. البدائل والمعالجات للأزمة المالية العالمية.
7. البديل الإسلامي للأزمة المالية العالمية.

2. دور النخبة في التغيير

1. مفهوم النخبة والتغيير.
2. دور النخبة في المشاركة السياسية.
3. النخبة السياسية والفكرية ودورها في التغيير في الوطن العربي والعالم الإسلامي.
4. مجتمع النخبة في دولة الخلافة الإسلامية.
5. مهام المثقف وتحديات المرحلة الراهنة بين الواقع والطموح.
6. نخبة الاغتراب بين: اشكالية التنمية وهجرة العقول وأحلام العودة.
7. النخبة والخطاب السياسي السوداني: الحدود والتناقضات.

3. أزمة الهويات في العالم

1. الهوية : إطار مفاهيمي.
2. الهوية والصراعات الأثنية.
3. الهوية والصراعات السياسية.
4. الهوية والأمن القومي.
5. الهوية وقضايا الاندماج القومي.

4. تحديات الدولة العربية والاسلامية الراهنة

1. مشكلات وتداعيات التدخل والوجود الأجنبي في البلدان الاسلامية.
2. تحديات العلم والتكنولوجيا والمعرفة.
3. العولمة وتحديات التنمية .
4. تحديات مفهوم سيادة الدولة وضرورات الأمن القومي.
5. التدخل الأجنبي والمنظمات الدولية بين الحظر القانوني والواقع الدولي .





ترسل البحوث على العنوان التالي: مركز التنوير المعرفي- الساحة الخضراء
ت: +249918289098 - +249910221357
أو على البريد الإلكتروني: info@tanweer.sd

www.tanweer.sd



دورية - علمية - ثقافية - مُحَكَّمةَ

تصدر عن مركز التنوير المعرفي - العدد الثامن ديسمبر ٢٠٠٩م


الآراء والأفكـــار المنـشورة
بالمجلة تعبر عن آراء اصحابها.
حقوق الطبع محفوظة لمركز التنوير المعرفي



أهداف المركز :

■ إنتاج العلم القائم على مرجعية الوحي في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية.
■ تطوير الدراسات المنهجية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية.
■ المساهمة في دراسة وتحليل القضايا المعاصرة النظرية والتطبيقية التي تهم السودان وعلى المستوى الإقليمي والدولي ووضع تصوّر لفهمها والتعامل معها.
■ تنمية المجتمع ورفع مستواه الفكري ووعيه والتعامل المباشر مع احتياجاته وهمومه وقضاياه وربط البحث العلمي بحاجات المجتمع.
■ العمل على بناء مجتمع المعرفة الواعي بقضاياه والمستنير بأفكاره وثقافته.

الاشتراك السنوي:

- **الأفراد :** في أقطار الوطن العربي (٦٠ دولار أمريكيا) ، وفي البلدان الأوروبية (٨٠ دولار أمريكيا)، وفي أمريكا وجميع البلدان العالمية الأخرى (٩٠ دولارا أمريكيا).
- **المؤسسات:** في أقطار الوطن العربي (١٠٠ دولار أمريكي)، وخارج الوطن العربي (١٢٠ دولارا أمريكيا). (تسلم عشر نسخ كحد أدنى).

الاشتراك لمدى الحياة:

- الأفراد: ٥٠٠ دولار أمريكي.
- المؤسسات. ٧٥٠ دولاراً أمريكياً.

تدفع اشتراكات الأفراد مقدما:

(١) إما بتحويل لأمر المركز مباشرة مسحوب على أحد المصارف في السودان.
(٢) أو بشيك إلى العنوان التالي : مركز التنوير المعرفي رقم الحساب ٥١٠١٠٠٥٤٩١٠ البنك السوداني الفرنسي / فرع الخرطوم (٢).

بسم الله الرحمن الرحيم

الحديث عن أزمة (crisis) لا يعني أننا نتحدث عن أمر حدث أو يحدث الآن فقط، وإنما نتعامل مع تطور ممتد عبر فترة زمنية متكاملة لفترة ما. صحيح أن الحديث عن الأزمة يفاجئ الرأي العام، ويعيد تشكيل الواقع – وفق أسس مستجدة – إلاّ أن ذلك لا ينفي ضرورة النظر إلى بدايات المشكلة المعنية والتطور التدريجي لها حتى تصل إلى مرحلة الأزمة.

والحديث عن الأزمة المالية العالمية الراهنة، يستدعي النظر في هذا الإطار. نستطيع أن نقول أنه وحتى العام ٢٠٠٧م، فإن الكثيرين كانوا يعتقدون أن النمو الاقتصادي العالمي الذي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية سيستمر على الأقل للمستقبل القريب.

وقد ظن هؤلاء أن تزايد التكامل الاقتصادي العالمي، وتبني أنماط نمو تقوم على أساس آليات السوق، سيجعل هذا التصور ممكناً، دون الاهتمام بصورة كبيرة بحالة عدم التوازن المالي لدول كبرى كالولايات المتحدة مثلاً. حالة التفاؤل هذه جعلت الكثير من التوقعات تذهب إلى أن مستوى الدخل الفردي سيزيد بنسبة ١٥٪ في الولايات المتحدة الأمريكية بحلول عام ٢٠١٥م، وبأكثر من ذلك في الدول الصناعية المتقدمة.

وفي الجانب الآخر يرى البعض الآخر أن بذور الأزمة في النظام الاقتصادي العالمي المعاصر قد بدأت في وقت مبكر؛ مرحلة ما بعد الحربين العالميتين أو ربما قبل ذلك.

إن الإحساس العالمي بالأزمة، في ظل نظام اقتصادي معولم جعل الكثير من الأسئلة تبرز وتطرح على الصعيد العلمي : كيف يمكن فهم آليات وديناميكيات الأزمة؟ كيف يمكن النظر إلى الأزمة المالية باعتبارها ترتبط ارتباطاً وثيقاً – على المستوى التحليلي والمستوى السياسي – بأزمات أخرى، وما هي آثارها السياسية المتوقعة؟ وكيف يمكن النظر إلى تمثلات هذه الأزمة في أطر مختلفة وحالات مختلفة تتباين في دول كالصين أو ألمانيا أو كندا أو دول حزام الفقر الأفريقي مثلاً؟.

هذه وغيرها من الأسئلة، تلفت الانتباه إلى أهمية النظر المتكامل إلى قضية تكاد تمس كل أفراد المجموع الإنساني، وتهيئ لتغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية واسعة.

لقد شهدت العقود الثلاث الأخيرة تمدد واتساع السياسات الاقتصادية المرتبطة بما يسمى بالليبرالية الحديثة (neoliberalism) وأصبحت وصفات هذه السياسات في إطار ما يسمى بالإصلاح الهيكلي دواء لكل داء اقتصادي في

شتى أنحاء المعمورة تتبناه مؤسسات بريتون وودز - كالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي - وتصفه للجميع إقناعاً أو إخضاعاً. على أن هذه الموجة من موجات العولمة الاقتصادية ما لبثت أن تبدت سوءاتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وعندما تنتفي الأخلاقية عن الممارسة الاقتصادية، كما هو الحال في النظام الاقتصادي العالمي المعاصر، تختل العلاقات الاجتماعية وتستشري عللاً اجتماعية كثيرة.

على أن هذه الليبرالية الحديثة قد شكلت تياراً فكرياً في الجامعات ومراكز البحث، كما شكلت إستراتيجيات عامة لدى الدول الكبرى لإعادة صياغة علاقات القوى بواسطة صفوات اقتصادية أو ثقافية أو ربما عسكرية تخدم مصالح الرأسمالية العالمية. إلاّ أن هذا النموذج المطروح على المستوى العالمي لم يفرز نجاحات في كل الأحوال ولم ينجب نسقاً واحداً كما كان يتوقع له. من ثم فقد تبدت مظاهر نزع الشرعية عن هذه النزعة الليبرالية الحديثة من خلال أزمات ظاهرة كالأزمة المالية أو البيئية أو أخرى ما تزال مستترة كالاستقطاب الاجتماعي الحاد ومظاهر الرفض العام والتمرد الذي تزداد حلقاته يوماً بعد يوم.

إذن كيف يمكن للآخر غير الغربي أن يسهم في تشكيل معالم النظام الاقتصادي القادم على المستوى الفكري والإستراتيجي معا؟. لا يمكن القول إنَّ الإجابة على هذا السؤال ميسورة تماماً في الوقت الراهن ولكنها ليست متعذرة تماماً أيضاً. فالأزمة يمكن أن تكون حالة منتجة ومقدمة طبيعية لواقع جديد وإلاّ كانت نتائجها كارثة لا تبقى شيئاً.

لم تعد قضايا الاقتصاد حكراً على الباحثين في المجال الاقتصادي وحده بمعناه التخصصي المحدود، ولكنها تتشعب بتشعب العلاقات الإنسانية على المستوى المحلي والعالمي.

من هنا فلا بد، والعالم ينظر في مآلات أزمته الراهنة، من أن نحتفي بكل جهد فكري أو نظر ثاقب أو اجتهاد بديل. صحيح أنَّنا نشهد جدلاً فكرياً وأكاديمياً وسياسياً واسعاً ولكن ما تزال دوائر كل ذلك خارج منظومتنا الفكرية وفي أطر العمل الفكري والمفاهيمي الغربي؛ في سياق ما يسمى بما بعد الليبرالية الحديثة (post neoliberalism).

لا بد إذن من أن يكون هناك جهد فكري آخر يسهم في إخراج عالمنا المعاصر من الأطر التي ظل يدور فيها منذ مرحلة ما بعد النهضة الأوروبية ويكرر فيها الكثير من أزماته بأشكال وصور مختلفة.

لقد قصدنا في هذا العدد من أعداد مجلة التنوير أن نتيح الفرصة لأقلام تمثل أكاديميين ومهنيين وإستراتيجيين، حتى يتواصل الحوار في موضوع شائك ومصيري للجنس البشري وهو حوار ينبغي أن يستمر وتتكامل حلقاته لنسهم

بفاعلية في البناء الحضاري العالمي إسهاماً يغير المفاهيم ويطرح بدائل أخرى لما هو سائد الآن، خاصة أنَّ الإنسانية في أمس الحاجة لذلك.

والأفكار المطروحة في هذا العدد من المجلة تعبر عن هذا الجهد والاجتهاد، خاصة في إطار الجهود الواسعة لطرح اقتصادي إسلامي ما زال ينتظر مزيداً من الاجتهاد واتساع الحوار مع الأطر الأخرى المتأزمة حالياً.

رئيس التحرير

فشل النظام المالي الرأسمالي وتمهيد الطريق أمام البديل الاقتصادي الإسلامي[1]



د. عبدالوهاب عثمان شيخ موسى
وزير مالية أسبق

أهمَّ سمات الأزمة المالية العالمية ٢٠٠٨م:

اتَّخذت مخاطر الأزمة المالية العالمية أشكالاً مُتعدِّدة من حيث تأثيرها على القطاعات المالية والاقتصادية المختلفة والمتمثلة فيما يلي.

١- التراجع الكبير في طلب المستهلكين للسلع والخدمات وما يترتب على ذلك من تراجع استثمارات الشركات وارتفاع معدلات البطالة وانخفاض مستويات المعيشة.

٢- تراجع الصادرات والتدهور في شروط التجارة الخارجية أديا إلى اختلال التوازن الداخلي والخارجي للاقتصاد.

٣- عجز واضح وكبير في ميزانيات الدول التي تعتمد في إيراداتها على موارد التجارة الخارجية مثل الجمارك والرسوم المرتبطة بها والصادرات السيادية مثل النفط والمعادن.

٤- تفشي عدم الاستقرار وعدم الاطمئنان في الأسواق المالية وتراجع أسعار السندات والأسهم والتذبذب في أسعار العملات برزت حالة "wait and see".

٥- انعكست الآثار السالبة للأزمة على أداء القطاع المالي وأدت إلى صعوبات في أصول البنوك ومحافظ ديونها، كما نشأت صعوبات في أوضاع الملاءة المالية وموقف السيولة بها، وبذلك أثرت على نظام الدفعيات في البنوك وعلى مستوى الائتمان وسقوفاته المتاحة.

٦- توقف النشاط الاقتصادي وارتفعت معدلات البطالة نتيجة للكساد الحاد والحركة العكسية لرأس المال الدولي.

٧- ونتيجة للأسباب أعلاه أدت الأزمة إلى عدم الاستقرار في النشاط الاقتصادي الكلي بما في ذلك الكساد وتراكم الديون المتعثرة في الاقتصاد، هذا وقد يتطور الوضع إلى أزمات اجتماعية وسياسية أو أمنية خطيرة.

لقد طُرحت عدة بدائل في اجتماعات قمة الـ٢٠ واجتماعات منظمة التعاون الأقتصاديِ والتنمية لمواجهة مخاطر الأزمة المالية العالمية التي قضت على كل الإنجازات الأقتصادية والمالية التي حققتها دول العالم خلال السنوات الماضية.

(١) يمثل هذا الجزء باباً من أبواب بحث شامل حول الأزمة المالية العالمية 'التي تفجرت عام ٢٠٠٨م' وأسبابها وتداعياتها والحلول والبدائل المطروحة لتجاوز مخاطرها.

البديل الأول:

يمثّل هذا البديل ترقيع النظام القائم والذي أدى إلى بروز الأزمة، وقد طُرِح اجتماع قمة مجموعة الـ٢٠ الذي انعقد يوم ١٥نوفمبر ٢٠٠٨م في واشنطن واصدرت القمة إعلانها الذي اشتمل على قرارات حاسمة لاحتواء الأزمة الراهنة، التي بلغت مستوى خطيراً وتدهورت معدلات النمو. وكان من أهداف القمة أيضاً منع تكرار الأزمة العالمية مرة أخرى ووضع القرارات التي تحقق هذا الهدف (انظر القرارات أدناه).

وكان أهم محاور وأهداف القرارات التي أصدرتها القمة تتمحور حول إدارة المخاطر، وترقية الاستقامة والنزاهة في الأسواق، ودعم التعاون الدولي في معالجة الأزمة المالية، وتقوية المؤسسات المالية، وتعزيز الضوابط السليمة، ومراجعة الحيطة المالية في الأسواق. وفيما يلي أهم القرارات:

١- الاعتراف بأهمية العمل المشترك المتناسق لمحاصرة الأزمة.

٢- الاعتراف بالحاجة إلى سياسات واسعة مبنية على التنسيق والتعاون في إطار الاقتصاد الكلي قادرة على استعادة النمو ومحاصرة انتشار الأزمة المالية على نطاق الدول والأسواق العالمية. وتشمل السياسات الكلية المتناسقة دعم اقتصادات الأسواق الناشئة والدول النامية. وقررت القمة في هذا الإطار اتخاذ قرارات قوية لتحقيق هذه الأهداف ومخاطبة التحديات في المدى الطويل.

٣- الاستمرار في الجهود القوية والنافذة والاستعداد لاتخاذ قرارات أخرى يحتاجها تحقيق الاستقرار في النظام المالي.

٤- الاعتراف بأهمية السياسات النقدية، إذا رؤيت مناسبة، لدعم الأوضاع المحلية، واتباع إطار سياسي داعم للاستقرار المالي.

٥- مساعدة الدول الناشئة والنامية لاكتساب قدرة على الوصول إلى التمويل في الظروف المالية الراهنة الصعبة، بما في ذلك الاستفادة من برنامج تسهيلات السيولة وبرنامج الدعم لدى صندوق النقد الدولي.

٦- التشديد على أهمية دور صندوق النقد الدولي في ظروف الأزمة الراهنة.

٧- تعهدت القمة بتنفيذ إصلاحات تشمل تقوية الأسواق المالية ونظم الرقابة لتفادي تكرار الأزمة مستقبلاً. وتعتبر قرارات القمة الرقابة على الأسواق في المقام الأول مسؤولية السلطات الوطنية التي تمثل خط الدفاع الأول في الدفاع عن استقرار الأسواق. ولكن نسبة لأن الأسواق المالية في إطارها عالمية، فإن التعاون الدولي المكثف بين المراقبين وتقوية المعايير الدولية وعدم التضارب في التنفيذ يعتبر مهماً جداً لحماية استقرار الأسواق المالية ضد التطورات

السالبة التي تطرأ في التعامل بين الدول الإقليمية والعالمية. "ويجب على المراقبين التأكد من أن أعمالهم تدعم انضباط السوق وتتفادى أى عمل يمكن أن يضر بأوطانهم".

٨- تعهدت القمة في إعلانها بما يلى:

١. تقوية ضوابط العمل في الأسواق المالية بما في ذلك المحاسبة والمسؤولية والإفصاح والشفافية، وممارسة الرقابة الشديدة على وكلاء تصنيف الائتمان بما يتفق مع النظم واللوائح الدولية المتفق عليها.

٢. تقوية أخلاقيات المهنة في الأسواق المالية خاصة الاستقامة والنزاهة والأمانة والشفافية وحماية المستهلك والمستثمر، وتجنب تضارب المصلحة الشخصية مع الصالح العام.

٣. تقوية التعاون الدولي في مجال ضوابط الأسواق المالية المحلية والإقليمية والدولية.

٤. إجراء إصلاحات في مؤسسات بريتون وودز، وذلك لتُعبِّر عن التحولات في الأوزان الدولية في النظام المالي الحديث، وذلك لتقوية شرعيتها. وفي هذا الإطار سوف يكون للاقتصادات الناشئة والنامية، بما في ذلك الاقتصاديات الفقيرة، صوت مسموع وتمثيل فاعل. ويجب أن تتوسع عضوية منتدى الاستقرار المالي (Financial Stability Forum) سريعاً لتشمل الدول الناشئة، كما يجب على المؤسسات الكبرى الأخرى مثل المؤسسات التي تضع المعايير أن توسع عضويتها.

٥. التعهد بإعادة النظر في المعايير العالمية للمحاسبة خاصة في مجال السندات في أوقات الكساد، وتقوية حيوية الشفافية في أسواق ائتمان المشتقات وتقليل احتمالات المخاطر الشاملة في هذا القطاع.

٩- اعترفت القمة بأهمية تحرير التجارة، ورأت معالجة القرارات والتعهدات التي وردت في الإعلان عن الالتزام بتحرير مبادئ السوق الحر أعلاه، والالتزام بحكم القانون واحترام الملكية الخاصة، وحرية التجارة والاستثمار، وحرية المنافسة في الأسواق ومراجعة أوضاع الأسواق المالية لتكون منضبطة وذات كفاءة وفعالية عالية. وتأكيد رفض السياسات الحمائية. وأكدت القمة رفض إدخال حمايات جديدة في الاستثمار أو التجارة في السلع والخدمات أو فرض أية إجراءات جديدة على الصادرات أو الاستثمار. "التزمت القمة بالعمل على الوصول إلى اتفاق حول مشروع منظمة التجارة العالمية المعروفة بأجندة الدوحة للتنمية. وفي هذا الإطار قررت القمة توجيه وزراء التجارة في دولها لتحقيق هذا الهدف والاستعداد للمساعدة بصورة مباشرة كلما دعت الحاجة".

١٠- تفهمت القمة التبعات السالبة للأزمة المالية الراهنة على الدول النامية، الأكثر قابلية للتعرّض للمخاطر، كما التزمت القمة في هذا الإطار أيضاً بالالتزامات السابقة بمساعدة الدول النامية، إلى جانب التزامها بقرارات مؤتمر الأمم المتحدة المنعقد في عام ٢٠٠٢م بالمكسيك وخاصة مبادئ التنمية.

١١- قررت القمة توسيع محافل اتخاذ القرارات الاقتصادية العالمية من سبع دول إلى عشرين دولة، على أن يشمل التوسيع الدول الناشئة التي أصبحت تمثل مركز ثقل في الاقتصاد العالمي.

"كما يشمل توسيع تمثيل الدول الناشئة في المحافل الدولية الأخرى، مثل مؤسسات البريتون وودز ومحفل الاستقرار المالي (Financial Stability Forum)".

١٢- قررت القمة برنامج زمني محدد لتنفيذ القرارات الخاصة بتحقيق أهداف ومبادئ إصلاح الأسواق المالية الدولية والقطرية والإقليمية.

١٣- في إطار المعايير المحاسبية: تم الاتفاق على الزام الجهات التي تضع المعايير تحسين أوضاعها فيما يتعلق بدورها في تقييم المؤسسات والمستثمرين بصورة عادلة.

١٤- وكالات معايير الائتمان: تم الاتفاق على أهمية الاهتمام برقابة نشاطات هذه الوكالات في مجالات تقييم المؤسسات والمستثمرين بصورة عادلة.

١٥- مجال دعم دول الأسواق الناشئة والنامية: التزمت قمة العشرين بدفع رؤوس أموال إلى دول الأسواق الناشئة والدول النامية لحماية اقتصاداتها ودعم النمو العالمي. وتحقيقاً لهذا الهدف تم الاتفاق على زيادة الموارد المالية المتاحة من خلال المؤسسات المالية العالمية والتأكد من أن هذه المؤسسات تملك التسهيلات المطلوبة لتحقيق هذا الهدف.

وتمشياً مع هذا الاتجاه تم رصد ٨٥٠ مليار دولار لصندوق النقد الدولي وبنوك التنمية العالمية وذلك لدعم التنمية الدولية ومحاصرة الأزمات، وفي نفس الوقت تم الاتفاق على إجراء إعادة هيكلة مالية للبنوك والاهتمام بالبنيات التحتية وتمويل التجارة ودعم موازين المدفوعات والديون والدعم الاجتماعي.

ولتحقيق هذا الهدف تم الاتفاق على استخدام حقوق السحب الخاصة SDR في صندوق النقد الدولي في حدود مبلغ ٢٥٠ مليار دولار، وسوف تخصص من ذلك مبلغ ١٠٠ مليار دولار لدول الأسواق الناشئة والدول النامية. كما تمت التوصية بإجراء التعديل الرابع على لوائح صندوق النقد الدولي، وسوف تخصص هذه الموارد والتسهيلات في دعم قرارات المؤسسات المالية الدولية على مواجهة الأزمة المالية.

البديل الثاني:
اصلاح نظام النقد العالمي:
استبدال الدولار بحقوق السحب الخاصة SDR:

كان من أهم الأحداث المصاحبة لاجتماع قمة الـ20 الثانية، المنعقد في لندن يوم ٢/٤/٢٠٠٩م، صدور مذكرة محافظ بنك الشـعب الصيني (البنك المركزي) حول إصلاح نظام النقد العالمي.

تعود جذور الأزمة المالية العالمية الحالية إلى عقد السبعينيات عند التخلي عن نظام بيرتون وودز - أسعار صرف العملات بمعيار الذهب - والمطبق منذ نهاية الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٤٥م، حيث استُخدِم معيار الذهب في تقييم أسعار صرف العملات الرئيسية حتى عام ١٩٧٣م عندما اتخذت الولايات المتحدة الأمريكية قراراً بانفراد إنهاء استخدام معيار الذهب. وذلك بعد سنتين من فشلها في دفع التزاماتها من الديون القيمة بالذهب والتي تراكمت نتيجة نفقات حرب فيتنام. بالتخلّي عن استخدام معيار الذهب في صرف العملات بدأ عهد جديد حيث أصبح فيه الدولار عملة الاحتياطات العالمية.

إنَّ استبدال الذهب بالدولار أدّى إلى بروز مرحلة انتعاش الائتمان والاستهلاك في الولايات المتحدة حولت دول العالم كلها أرصدتها من الذهب إلى الدولار في شكل أرصدة حرة أو شراء سندات الحكومة الأمريكية. وبذلك تحولت أمريكا إلى أكبر أمة مدينة في العالم. كما أدى انتعاش الائتمان إلى نمو قوي في الولايات المتحدة خلال السنوات الأخيرة. وقد أدى ذلك إلى ارتفاع المديونية بصورة غير مسبوقة وغير منطقية، في بعض الأحيان ومعتمدة على أصول وهمية وغير أصلية والتي فاقت قدرة الإنتاج التي عجزت عن مواكبتها. «كانت هذه الظاهرة بارزة في قطاع العقارات وفي أسواق المضاربات ومبنية على مشتقات تجارية».

تفشت ظاهرة ارتفاع ديون القطاع الخاص وارتفعت أعباء الديون في أمريكا والدول المتقدمة الأخرى؛ حتى أصبح حجم الديون أكبر من الناتج المحلي الإجمالي (GDP) في تلك الدول. فقد بلغت نسبة الديون إلى الناتج المحلي الإجمالي في الولايات المتحدة ٥٤١٪ مقارنة بما كانت عليه في عام ٢٠٠٠ البالغة ٢٥٠٪. وهناك مواقف مشابهة في كل من المملكة المتحدة واليابان. وتبلغ نسبة ديون القطاع الخاص في كل من الولايات المتحدة والمملكة المتحدة حوالي ٩٠٪[٢] من جملة الديون القومية.

وتبلغ ديون الحكومة الأمريكية ١٠ تريليون دولار وعند إضافة الـ ٧٠٠ مليار دولار وهي عبارة عن الأموال التي صرفت لمواجهة الأزمة المالية وفي شراء الأصول المسمومة و٢٥٠ مليار دولار عبارة عن تكاليف السياسات المالية التي اتُخذت لتحفيز الإنتاج في القطاع الخاص ترتفع جملة الديون إلى حوالي ١١

(٢) Gulf One Research Bulletine.

تريليون دولاراً مما يجعل حكومة الولايات المتحدة في موقف مالي حرج.

كما أن مناخ التحرير الذي بدأ في عقدي السبعينيات والثمانينيات واستبدال معيار الذهب بالدولار وانفراط ضوابط الانضباط في الإقراض سمحت للاعبين في الأسواق المالية إدخال أدوات اقتراض مشبوهة ومعقدة وتفتقد الشفافية والمصداقية.

حيثيات مذكرة مدير بنك الشعب الصيني (البنك المركزي):

كرد فعل للأزمة المالية وعدم استقرار الأسواق المالية وتراجع الإنتاج وتفاقم البطالة وتراكم مديونية أمريكا برزت الحاجة إلى إصلاح النظام المالي العالمي. وهنا برز السؤال عن نوع ومتطلبات عملة الاحتياطي العالمي القادرة على تحقيق الاستقرار في الأسواق المالية العالمية وتساند النمو الاقتصادي العالمي. ومن أهم مواصفات العملة ومتطلباتها - مايلي:

١- يجب أن تستند عملة الاحتياطي العالمي على معيار مستقر ويتم إصدارها وفق شروط وضوابط سليمة لضمان استقرار إصدارها بانتظام وبمقادير كافية لمقابلة احتياجات الدول.

٢- يجب أن يكون أسلوب صدور العملة وتنظيمها مرناً يسمح بمعالجة التغييرات المحتملة في ظل الأزمات المالية الدولية الراهنة.

٣- أن يكون إصدار العملة منفصماً عن بيئة الاقتصاد الوطني في الدول المصدرة للعملة وغير مرتبطة بحاجة الدول الخاصة، ومصالحها السيادية.

تتطلب مواجهة الأزمة المالية العالمية الراهنة إعادة النظر في نظام الاحتياطي النقدي العالمي واستبداله بنظام مالي عالمي واحتياطي نقدي جديد وذي قيمة مستقرة. ولذلك تمدّدت تبعات الأزمة وتفشّت العدوى إلى جميع دول العالم وعرّضت اقتصاداتها للمخاطر بسبب اختلال نظام الاحتياطي العالمي؛ حتّى أصبح ذلك مثلاً يطلق على الأوضاع الاقتصادية العالمية: «عندما تعطس أمريكا يصاب العالم بالزكام»

أولاً - هنالك احتمالات أن تواجه الدول التي تصدر العملات المستخدمة كاحتياطي عالمي مآزق مرتبطة بالخيار بين تحقيق أهداف نقدية وطنية وبين ضرورة الوفاء بالتزاماتها نحو توفير السيولة الكافية لمقابلة طلبات الدول الأخرى من الاحتياطي. فمن جانب لا تستطيع السلطات النقدية المصدرة لعملة الاحتياطي العالمي تركيز اهتمامها على الأهداف الوطنية وفي ذات الوقت تمتلك القدرة على مقابلة التزاماتها الدولية. ومن جانب آخر قد لا تستطيع تحقيق المصالح الوطنية والوفاء بالتزاماتها الدولية في آنٍ واحد. فإنّها إمَّا أنْ تفشل في مقابلة التزاماتها الدولية من خلال متابعتها مكافحة التضخم محلياً، أو اللجوء إلى توليد سيولة نقدية كبيرة لمقابلة المتطلبات الخارجية من خلال

رفع حجم السيولة المحلية فتعرض اقتصادها إلى مخاطر التضخم.

ثانياً – وعليه فإنَّ إصلاح النظام المالي العالمي يتطلب إيجاد عملة احتياطي دولي منفصلة عن المصالح المجردة لأمة واحدة.

ثالثاً – يجب أن يكون إصلاح النظام المالي في إطار نظرة مستقبلية ومرتبطاً بأهداف طويلة المدى، أي أن يكون تطبيق الإصلاح تدريجياً لتحقيق المصالح المشتركة، وأن يكتسب إنشاء العملة قبولاً واسعاً وأن يكون المعيار مستقراً يأخذ في الاعتبار تحقيق الأهداف المستقبلية لكل الدول.

وترى المذكرة أن أكثر نظام مؤهل لتحقيق هذا الهدف هو نظام حقوق السحب الخاصة SDR. على أن يكون هذا النظام على أوسع نطاق ويضم أكبر عدد ممكن من عملات الدول الكبرى، حتى يمكن استخدامه في أوسع نطاق ممكن. هذا ويمكن استخدام معيار الناتج المحلي الإجمالي GDP في تخصيص حصص حقوق السحب الخاصة، على أن تسند إدارة النظام الجديد إلى صندوق النقد الدولي كجهة محايدة.

ويبدو أن مذكرة محافظ بنك الشعب الصيني حول إصلاح النظام المالي قد ألقت بظلالها على مداولات اجتماع قمة مجموعة العشرين. إذ كان من أهم القرارات التي اتخذتها القمة التعهد برفع الموارد المالية لصندوق النقد الدولي من خلال إنشاء وحدات حقوق سحب خاصة في حدود ٢٥٠ مليار دولار. ويعتبر هذا القرار الأول من نوعه منذ عام ١٩٨١م. ويعتقد البعض أنَّ هذا الإجراء خطوة نحو إصلاح إدارة الاقتصاد والنظم المالية والسيولة العالمية.

ومن الجانب الآخر يرى بعض الخبراء استحالة التحول من الدولار إلى حقوق السحب الخاصة SDR في المدى القريب؛ إذ تعتبر حقوق السحب الخاصة وحدة محاسبية تستخدم للمحاسبة بين صندوق النقد الدولي والحكومات. وتتكون من حزمة عملات رئيسية، مثل: الدولار، الجنيه الإسترليني واليورو، الين الياباني.

ويعتقد الخبراء أنّ هدف الصين من دعوتها إلى التحول من الدولار إلى حقوق السحب الخاصة هو تحويل احتياطاتها الضخمة والمحفوظة بالدولار في شكل نقدي وسندات الحكومة الأمريكية، إلى حقوق السحب الخاصة SDR دون بيعها بالدولار، ويعتقد هؤلاء الخبراء أنّ الولايات المتحدة والدول الكبرى الأخرى لن توافق على هذا الإجراء.

وقد اعترض السيد غوردون براون، رئيس وزراء المملكة المتحدة بشدة عند تقديم اقتراح هذا الإجراء بواسطة رئيس وزراء الصين في اجتماع منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية الذي عقد في باريس في يونيو ٢٠٠٩م قائلاً: إنّ أيّ حديث حول هذا الموضوع سوف يعتبر مؤشراً إلى أنَّ هنالك تعديلات جذرية في النظام المالي العالمي على الأبواب؛ مما قد يؤدي إلى تأخير الوصول إلى

الانتعاش، حتى ولو كان المقصود إجراء التعديل في المدى البعيد.

ويبدو أن مبادرة الصين بهذا الإصلاح تعزى إلى خشيتها من حالة التدهور في الموقف الاقتصادي في الولايات المتحدة وتراكم ديونها حتى بلغت ٥٤١٪ من الناتج المحلي الإجمالي، وأن يؤثر ذلك الموقف سلباً على أرصدتها المحفوظة بالدولار. وقد برز من خلال المداخلات في قمة مجموعة العشرين موقفان متناقضان. فبينما ترى الصين ضرورة التحول من الدولار إلى حقوق السحب الخاصة SDR لحماية أرصدتها الهائلة بالدولار في ظل احتمال تدهور الدولار بسبب المديونية المفرطة للولايات المتحدة والسياسات الاقتصادية والنقدية غير السليمة التي تتبعها الولايات المتحدة والاحتياطي الفدرالي، تتخوف الدول الكبرى من أنَّ إثارة مثل هذا الأمر، في الوقت الحاضر، قد تشير إلى أن هنالك سياسات جذرية في إدارة الاقتصاد العالمي على الأبواب فتفضي إلى تعميق عدم الاستقرار في الاقتصاد العالمي وتطيل عمر الكساد.

وفي اجتماع مجموعة الـ٢٠ المنعقد في أغسطس ٢٠٠٩م أبدى الرئيس الفرنسي تخوفه من مخاطر الاستمرار في الاعتماد على عملة واحدة كاحتياطي نقدي عالمي مما يعزز موقف الصين، ويشير إلى احتمال تعديل نظام الأحتياطي العالمي والمعتمد على الدولار.

البديل الإسلامي:

يمهّد فشل النظام المالي الرأسمالي الليبرالي الجديد، وإفلاسه اليوم وانهيار النظام الاقتصادي الاشتراكي في نهاية القرن الماضي - الطريق أمام النظام المالي والاقتصادي الإسلامي للانطلاق. ويشكّل هذان الحدثان بداية الانطلاقة الواعدة للنظام الأقتصادي والمالي الإسلامي. فقد بدأ النظام المالي الإسلامي ممثلاً في كل قطاعاته المصرفية، والتأمين التكافلي، وأسواق المال التي تنشأ في سوقها الأولية الصكوك الإسلامية ويتم تداولها في سوقها الثانوية، ويشق طريقه في أسواق العالم الإسلامي وعواصمه، وفي أسواق أوروبا وآسيا وأمريكا وعواصمها التي كانت تنظر إلى الإسلام وحضاراته وثقافاته نظرة دونية مستهجنة. كما كانت تنظر إلى النظام الاقتصادي والمالي الإسلامي كنشاط هامشي ليس له أثر في واقع العمل في الأسواق المالية العالمية والإقليمية.

نشأت المصارف الإسلامية في صورة متواضعة ومحدودة في منتصف السبعينيات في كل من دبي ومصر والسودان، ثمّ واصلت انتشارها إلى دول إسلاميّة في منطقة الخليج مثل: الكويت والبحرين وقطر. ثم امتدت إلى تركيا، والباكستان، وماليزيا، وأندونيسيا.

وبدأ النظام المالي الإسلامي في شكل مصارف تعمل وفق الشريعة الإسلامية، ثم أخذ يتنوّع هيكلياً ووظيفياً ليشمل القطاعات الاستثمارية ومجال التأمين التكافلي، ثم توسعت قطاعاته بإنشاء مؤسسات إسلامية تعمل في

مجالات الصكوك والإجارة والاستصناع والمقاولات...الخ. وامتد توسع نشاط المؤسسات الإسلامية متخطية حدود دول العالم الإسلامي لتنتشر في الدول الغربية والآسيوية، وأصبحت تمثّل الملاذ الآمن للمستثمرين في الأسواق المالية التقليدية في أعقاب المخاطر المفجعة التي تعرضت لها تلك الأسواق بسبب الأزمات المالية، مما جعل نشاط المؤسسات المالية الإسلامية ينمو بمعدل يفوق ١٥٪ في العام. وفاقت قيمة هذه المؤسسات نصف تريليون دولار، واستفادت تلك المؤسسات الإسلامية من التطورات الهائلة في مجالات التكنولوجيا الحديثة والاتصالات وتقنية المعلومات. هذا بالرغم من التراجع الذي أصاب بعض القطاعات مثل قطاع العقار نتيجة الأزمة التي ضربت القطاع المالي في الدول الغربية عام ٢٠٠١م.

مستقبل النظام المالي الإسلامي:

نتيجة للمخاطر المفجعة التي تعرض لها المستثمرون في الأسواق التقليدية جراء الأزمة المالية العالمية التي ضربت تلك الأسواق أخذ كثير من المستثمرين يبحثون عن الملاذ الآمن الذي توفره النظم المالية التي تلتزم بالمبادئ الأخلاقية السليمة. لذا اعتبر المستثمرون النظم الإسلامية البديل العقلاني للنظم التقليدية التي تعمل بنظام الفائدة والقمار والغرر. ويمكن للنظام المالي الإسلامي توفير هذا البديل لأن من ميزات هذا النظام المحافظة على القيمة الحقيقية للثروة، واستقرار سعر الصرف، ومن ثمّ استقرار الأسعار في الاقتصاد الكلي وتحقيق التوازن في مفاصل الاقتصاد بعيداً عن التضخم، وخلق البيئة المواتية والمحفِّزة للاستثمار والنمو. إنَّ غياب هذه الميزة في النظام التقليدي كان السبب الرئيسي في انفجار الأزمة المالية العالمية التي أتت على جل المنجزات التي حققتها الاقتصادات المتقدمة والناشئة خلال السنوات الماضية من خلال الانتعاش الذي شهدته تلك الاقتصادات؛ إذ اتضح للعالم أنَّ النظام المالي التقليدي لا يستند على أرضية صلبة وسليمة بل يستمد قوته من التزوير والتعامل في المشتقات والنمو الوهمي. إذ بلغت التزامات النظام المالي العالمي ٦٥٠ تريليون دولار مقابل ٥٥ تريليون دولار يمثل الإنتاج الحقيقي للعالم، أي ما يعادل ١١ضعفاً، مما يشكّل عبئاً مالياً خطيراً للاقتصاد العالمي، ولا يتوقع سداد هذا الالتزام في أقل من عقد كامل من الزمان.

وعليه عندما انهارت البنوك العالمية جراء الأزمة المالية العالمية الراهنة توجّهت الأنظار إلى المصارف الإسلامية التي سلمت من المخاطر بفضل نظمها الملتزمة بمباديء الشريعة الإسلامية التي تمثل الحصن الآمن للنظام الاقتصادي.

وجاء في تقرير شركة Advantage Consulting للاستشارات بحث بعنوان «النظام الإسلامي الفارس الصامد في حصن منيع» أنّه مع مرور العالم بهذه الأزمات الحرجة وما صحبها من عدم التيقن «أصبح من الواضح وجود ضعف

خطير في النظام المالي المتبع، وأن ذلك النظام المالي الذي استُخدم كمعيار مالي دولي كان غير ملائم تماماً لحماية نفسه من الأزمة الاقتصادية»[٣].

لقد أفضت هذه التطورات المؤلمة في الاقتصاد العالمي إلى زيادة الاهتمام بالنظام الاقتصادي الإسلامي الذي توسّع نطاق قبوله عالمياً. ونتيجة لهذا القبول يتوقّع أن يصل إجمالي أصول المؤسسات المالية الإسلامية في العالم في نهاية عام ٢٠٠٨م إلى ٧٨٠ مليار دولار، مقابل ٥٩٧ مليار دولار في عام ٢٠٠٧م بنسبة ٣١٪، ويأتي هذا النمو العالي في المؤسسات المالية الملتزمة بالشريعة الإسلامية والعالم في خضم المخاطر الموجعة التي تعرضت لها مؤسسات النظام المالي التقليدي، مما يؤكّد سلامة المقومات والمبادئ الّتي يستند عليها النظام الاقتصادي والمالي الإسلامي التي تصونه من الإنزلاق في مستنقعات المخاطر عدة مبادئ وتشمل تلك المبادئ الأمانة، والنزاهة، والشفافية، والعدالة، والتيسير، والإيثار، والتعاون، والتكافل.

وفي النظام الإسلامي - نظراً لاعتماده على مقاصد الشريعة الإسلامية ومبادئها وأحكامها - يجب أن تكون صيغ المعاملات المستخدمة في التمويل الإسلامي عادلة ومنصفة ومستندةً على نشاط حقيقى. وبالمقابل تُحرِّم أحكام الشريعة الإسلامية الفائدة بجميع أنواعها ومسمياتها والغرر والقمار. ومن شأن ذلك أن يجعل التمويل الإسلامي ملتزماً بالضرورة، وذلك يضمن أن تكون المعاملات بشراء وبيع السلع والخدمات الحقيقية فقط، دون التعامل في الأنشطة والتجارة في المستقبليات الوهمية مثل المشتقات، كما تحرم الشريعة الإسلامية فوق ذلك المعاملات التي تقوم على الكذب والمقامرة والتدليس والجهالة والاحتكار والاستغلال والجشع والظلم. ويعتمد النظام الإسلامي على التداول الحقيقى والموجودات، وحرّمت الشريعة نظام المشتقات التي تقوم على معاملات وهمية يسودها الغرر والجهالة.

وبالرغم من تعرض منطقة الخليج العربي لبعض الخسارات جرّاء الأزمة المالية العالمية، خاصة في قطاع العقارات والذي يمثل القطاع الرائد والقاطر للاستثمارات في المنطقة، فقد أوضح التقرير الذي أعدته مؤسسة Arthur D. Little الأمريكية أن المنطقة ما زالت تمثل الملاذ الآمن للمستثمرين الغربيين، كما يتوقع التقرير أن تنتعش أسواق المنطقة في نهاية عام ٢٠٠٩م.

هذا وقد أوضح تقرير Arthur D. Little حول عشرة أسواق مالية إسلامية (تشمل المملكة العربية السعودية، مملكة البحرين، ودولة قطر، ودولة الكويت، وسلطنة عمان، والإمارات العربيَّة المتحدة، وماليزيا، وتونس) الإمكانيات المتاحة إلى جانب الإشارة إلى التحديات التي تواجه كل سوق من هذه الأسواق. ويتوقع التقرير أن ترتفع الأصول الملتزمة بالشريعة الإسلامية من٨٠٠ مليار دولار إلى

٣) مجلة المصرفية) الإسلامية العدد الأول الصادرة في ٢٠٠٩/٥/١٦م. www.almasrifiah.com 2009/ 05/ 16/ article_229757.html.

٤ تريليونات دولار بحلول عام ٢٠١٥م، أي بمعدّل متوسط نمو ما بين ١٠٪ إلى ٢٠٪ في العام. وبذلك يحتل النظام المالي الإسلامي أعلى نسبة نمو في هذه الصناعة، مع وجود تفاوت في مستويات النمو ونسبه من سوق مالي إسلامي إلى آخر في بلدان المنطقة.

وتقسّم الدراسة دول الأسواق المالية الإسلامية من حيث نمو رأس المال كنسبة للناتج المحلي الإجمالي (GDP) إلى أربع دول كبرى رائدة في مجال تبنّي النظام الإسلامي وأخرى لاحقة بها. تشمل المجموعة الأولى: السعودية والكويت وماليزيا والإمارات العربيَّة المتحدة. أسواق المال في هذه الدول (بما في ذلك المؤسسات التقليدية) متقدمة، والأصول الإسلامية بها نسبياً عالية. فإنّ نسبة الأصول إلى الناتج المحلي الإجمالي (بما في ذلك الأصول التقليدية) تقدر بـ٩٢٪ في ماليزيا، ٧٦٪ في الكويت و٩٣٪ في البحرين و٧٦٪ في قطر (انظر الجدول رقم (١)). وتحتل المملكة العربية السعودية أعلى نسبة لتركيز الأصول الإسلامية المالية ٤٠٪ من الناتج المحلي الإجمالي، وتليها الكويت بنسبة تركيز ٢١٪، والإمارات ٢٠٪، أمّا قطر فتبلغ نسبة تركيز الأصول الإسلامية ٥٪ فقط، فيما تبلغ جملة بناء رأس المال بها ٧٧ مليار دولار.

تحتل المغرب المرتبة الأولى بين دول شمال أفريقيا الثلاث المغرب، وتونس، ومصر، فيما يختص بالقدرة على بناء رأس المال Capitalization وتبلغ ١٠٠٪ وتبلغ نسبة بناء رأس المال والناتج المحلي إجمالي مليار دولار إلا أنّ نسبة تركيز الأصول الإسلامية ضعيفة جداً تبلغ ٢٪ فقط، أمّا مصر فإنَّها تقوم بصياغة سياسات وإجراءات لتحفيز مناخ الاستثمار.

بالرغم من التوسع الكبير في النظام المالي الإسلامي وانتشاره في الدول الإسلامية وغيرها، إلاّ أنَّنا إذا قارنا تركيز الأصول الملتزمة بالشريعة الإسلامية بنمو الناتج المحلي الإجمالي في الدول الإسلامية والتطور الهائل في رسملة الأصول Capitalization ونسبته إلى الناتج المحلي الإجمالي نجد نسبة التركيز للأصول الملتزمة بالشريعة الإسلامية ضيئلة جداً. (انظر الجدول رقم (١) والشكل رقم (١)).

جدول رقم (١) : نسبة تركيز الأصول الإسلامية:

الدولة	رسملة المال في السوق Capitalization	نسبة رأس مال السوق للناتج المحلي الإجمالي	نسبة تركيز الأصول الإسلامية للناتج المحلي الإجمالي
المملكة العربية السعودية	٢٤٧ مليار دولار	٪٤٧	٪٤٠
ماليزيا	١٩٧ مليار دولار	٪٩٢	
الإمارات العربيَّة	١٣٢ مليار دولار	٪٤٩	٪٢٠
الكويت	١٢١ مليار دولار	٪٧٦	٪٢١
قطر	٧٧ مليار دولار	٪٦٧	٪٥
البحرين	٢٠ مليار دولار	٪٩٣	٪١٥
عمان	١٥ مليار دولار	٪٣٦	
المغرب	٧٠ مليار دولار	٪١٠٠	٪٢
مصر	٥٧ مليار دولار	٪٢٧	
تونس	٥ مليارات دولار	٪١٤	

ونسبة للسمعة الطيبة التي اكتسبها النظام المالي الإسلامي من خلال صموده أمام المخاطر التي أفرزتها الأزمة المالية العالمية الراهنة؛ يتوقع أن تتحول معظم الأصول المالية غير الملتزمة بالشريعة الإسلامية الموجودة في الدول الإسلامية (والتي يوضحها الجدول رقم (١)) إلى حظيرة النظام الإسلامي الّذي يوفّر لها الملاذ الآمن. وبناءً على هذه التوقعات فهناك تنبؤات من قبل المؤسسات الاستشارية العالمية بأن تصل الأصول الملتزمة بالشريعة الإسلامية إلى مستوى ٤ تريليونات دولار بحلول عام ٢٠١٥م إن شاء اللّه، من مستواها ٨٠٠ مليار دولار في عام ٢٠٠٨م.

من الجانب الإيجابي يتوقّع الخبير البريطاني توني بيرش[٤] أن يعيد التمويل الإسلامي الانضباط إلى النظام المالي العالمي في عام ٢٠١٠م. وأن المصرفية الإسلامية سوف تكتسح النظام المالي في العالم بجاذبيتها بحلول عام ٢٠١٥. وأكّد أن القوانين المنظمة للاقتصاد الإسلامي والتي تمنع الاستنساخ المالي من المال إلى المال قد جنّب على الأقل ربع ثروات العالم من التأثّر بالأزمة المالية

(٤) الموقع العالمي للاقتصاد الإسلامي علي الوصلة الآتية Isegs.com/forum/showthread.php?t3649

العالمية التي دحرجتها المشتقات المالية وبيع الدين (المتاجرة بالديون) في أوربا وأمريكا إلى داخل الاقتصاد العالمي(٥).

وأوضح توني بيرش مزايا المصرفية الإسلامية وقدرتها الإبداعية على ابتكار المنتجات المالية بعدالة داخل دائرة الاقتصاد الفعلي وليس مجرد أوراق على الطاولات.

ويضيف بيرش(٦) أنّه يمكن للتمويل الإسلامي توسيع جاذبيته أكثر من قاعدته التقليدية في أعقاب الأزمة المالية العالمية كما يمكنه المساعدة في إعادة الانضباط إلى النظام المالي العالمي.

ويشير التقرير إلى أن البداية دائماً ماتكون صعبة؛ لذا فإنَّ ظهور المصرفية الإسلامية وإحلالها مكان النظام القديم يحتاج إلى بعض الوقت، لأن غير المسلمين يجب أن يلمسوا فوائدها قبل أن يعتمدوها طريقة لهم لإدارة أموالهم واستثماراتهم.

ومن المزايا المصرفية للبنوك الإسلامية أنها لا تقرض سوى ما لديها من ودائع، وهو الأسلوب الذي يتفادى توليد الائتمان بكل آثاره التي شاهدناها من خلال الأزمة المالية؛ لذا يصبح الإقراض أكثر انضباطاً لأنَّ الإقراض المفرط يشكل تهديداً رئيسياً للنظام المالي العالمي.

إن نظام التمويل الإسلامي من شأنه أن يحول دون خلق الدين الذي يؤدي إلى التضخم في الاقتصاد ثم يُفضي إلى الانهيار، وأنّ البنوك الإسلامية القائمة الآن بحكم تكوينها هي بنوك صغيرة برؤوس أموال جيدة كما أنها بنوك محافظة، وبالنسبة إلى كثير من المتعاملين فإن البنك الذي لا يدفع فائدة ولكنه يعطي المستثمر أماناً أكثر، أفضل من البنك الذي يُقدِّم فائدة ٧٪ ولكن يمكن أن ينهار في يوم ما.

صحيح أنَّ البنوك الإسلامية لم تتأثر كثيراً بالأزمة المالية العالمية ولكنها تتأثر بصورة غير مباشرة بالبيئة المحيطة بها، وأنَّ العديد من منتجات المؤسسات الإسلامية خاصة أزمة الاستثمار في القطاع العقاري أثرت على البنوك الإسلامية المرتبطة بذلك القطاع، وتكبدت خسارات حيث تراجعت أرباحها.

قطاع الصيرفة الإسلامية:

بالرغم من الإشادات التي صدرت عن عدة جهات عن الصيرفة الإسلامية، خاصة حول قدرتها على تجاوز مخاطر الأزمة المالية، إلاّ أنَّ هذه الصناعة لا تزال محدودة وقاصرة، في تقديري عن تلبية احتياجات التوسع المطلوب، خاصة في استحداث منتجات وأدوات جديدة متفقة مع أحكام الشريعة الإسلامية، وقادرة على تعضيد مفاصل الاقتصاد في الأقطار الإسلامية وتعزيزه. إن تركيز

(٥) المصدر نفسه
(٦) المصدر نفسه

التمويل الإسلامي على قطاعات محدودة يجعله معرضاً لمخاطر الصدمات التي قد تحدث في قطاعات معينة، كما هو حال في تأثير الأزمة المالية العالمية على قطاعات العقارات في الإمارات العربيَّة المتحدة؛ حيث أدّى ذلك إلى عدم الاستقرار في أسواق الأموال في تلك المنطقة. كما أنّ انخفاض أسعار النفط نتيجة لتراجع الإنتاج في الدول الصناعية خلق أزمة السيولة في الدول النفطية والتراجع في النمو وتفاقم مشكلة العطالة وتراجع النشاط الاقتصادي، خاصةً في سوق الصكوك.

إن معظم الدول الإسلامية تفتقر إلى أدوات مكافحة التضخم ونظم المحافظة على الاستقرار الاقتصادي الكلي، ممّا يؤدّي إلى احتمال تصاعد معدلات التضخم نتيجة لتلك المتغيرات.

هذا ومن التحديات التي تواجه معظم الدول الإسلامية توفير البيئة التشريعية والمؤسسية والضوابط المطلوبة لإزالة المشاكل التي تواجه النظام المالي الإسلامي في العديد من الدول الإسلامية. وليصبح النظام أكثر حصانة ضد الأزمات العالمية ولتعزيز الرواج والحصانة التي يوفرها الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية، فإنّ ذلك يستدعي تقوية الضوابط، خاصة فيما يتعلق بالشفافية واللوائح والنظم الخاصة بالمصارف الإسلامية، مثل إجراءات التأسيس وقواعد الرقابة والتفتيش والحوكمة والتنسيق بين المصارف الإسلامية والتقليدية. فهناك من لا يلاحظ فروقات بين هوامش المرابحات التي تتقاضاها المصارف الإسلامية والفوائد الربوية لدى المصارف التقليدية مما يضعف التصنيف الأيديولوجي للنظام الإسلامي ويجعل المصارف الإسلامية، إسلامية نظرياً وتقليدية من الناحية العملية.

ومن التحديات التي تواجه التمويل الإسلامي مخاطر ضعف السيولة في كثير من الدول الإسلامية لارتباطها بأسعار النفط تصاعداً وتراجعاً. لذا فإن تعزيز حصانة المصارف الإسلامية ضد الأزمات المالية العالمية يتطلب مراجعة نظم إدارة السيولة ومنظومة الأصول وانتهاج حلول تمويلية جديدة تمكّن من تعزيز قدرة المصارف على إدارة المخاطر وتطوير الجانب التقني والمهني في المعاملات المصرفية وإدارة المخاطر، وتطوير إدارة التحوط ضد التقلبات الملازمة للأزمات المصاحبة للصناعة المصرفية.

موقف السندات الإسلامية (الصكوك) وصناديق الاستثمار الإسلامية:

بالرغم من استمرار تراجع السندات، فإنَّ تقرير بيت الاستشارات يتوقع أن تنتعش صناعة التمويل الإسلامي في الفترة المقبلة، فقد أصبحت الصكوك الإسلامية أسرع أدوات التمويل الإسلامي نمواً وأكثرها شعبيةً، وأصبحت أداة مهمّة لجلب التمويل والأنشطة الاستثمارية على نطاق العالم. وتمت هيكلتها على

مختلف صيغ التمويل الإسلامية مثل المشاركة والمرابحة والايجارة والاستصناع، غير أنّه لا بد من أن يسند هذا النظام على ما لا يقل عن ٥١٪ من الأصول الحقيقية وليس على أدوات دين. وكان أكثر من نصف معاملات الصكوك في عام ٢٠٠٨م مبنياً على صيغة الايجارة تليها المشاركة بنسبة ١٧٪. ولكن هذا الازدهار سوف يكون مرهوناً بإصلاح النظام المالي في منطقة الخليج التي استأثرت بنمو ٥٤٪ من جملة الصكوك الصادرة في عام ٢٠٠٨م.

تجدر الإشارة إلى أنَّ السوق الدولي للصكوك قد عانى من هبوط حاد في عام ٢٠٠٨م، حيث بلغت الصكوك التي تم إصدارها حوالى ١٥ بليون دولار، أي أقل من نصف ما تم إصدارها عام ٢٠٠٧م والبالغة حوالى ٣٣ بليون دولار. وكان هنالك الهبوط في الصكوك على مستوى العالم، وكانت دول الخليج ودول جنوب شرق آسيا أكثرها تضرّرًا غير أنَّ الضرر كان أكبر نسبيا على الأولى. وكان هنالك تفاوت كبير بين مختلف الدول في كلا الإقليمين. عانت كل من الكويت والسعودية من أكبر معدل هبوط، بأكثر من ٧٠٪، بينما لم تسجل قطر أيّ ظاهرة سالبة. وفي جنوب شرق آسيا، سجلت ماليزيا، التي تعتبر أكبر سوق للصكوك الإسلامية في العالم، أكبر هبوط في إصدارات الصكوك، بينما (وعلى العكس من ذلك تماماً) تضاعفت معاملات الصكوك بسبعة أضعاف في أندونيسيا في عام ٢٠٠٨م.

وقد حدث أكثر الهبوط حدَّة في سوق الصكوك في الربع الرابع من عام ٢٠٠٨م، وشكل بذلك أقل إصدار للصكوك الربع سنوية منذ عام ٢٠٠٢م. هذا وقد ساهمت العديد من العوامل في انخفاض سوق الصكوك، غير أنّ العامل الأساسي هو الأزمة المالية العالمية والتي أدت إلى نضوب السيولة، اتساع الفجوة بين أسعار القروض وتآكل الثقة الذي أدَّى إلى أنْ تسود روح «الترقب والانتظار» لدى المستثمرين. غير أنَّ مؤسسة «استاندرد آند بوور» تتوقع أن ينتعش سوق الصكوك الإسلامية في بدايات عام ٢٠١٠ إذ من المتوقع أن يبدأ التحسن في السوق العالمي.

وبالرغم من الانخفاض الذي شهدته إصدارات الصكوك فإن الطلب عليها مازال مستمراً. ويعزي ذلك إلى أنَّ هنالك أكثر من ٣٠٠ مؤسسة مالية تعمل وفقاً للشريعة الإسلامية، مما يعطي المستثمرين في الصكوك الضمان والاطمئنان والملاذ الآمن لثروات المستثمرين في هذه الصناعة. وبالرغم من أن الصكوك الإسلامية التي يتم تداولها في الأسواق التقليدية غير معصومة تماماً من المخاطر التي تنشأ في أسواق الائتمان التقليدية، خاصة إنّ الصكوك تعتبر من الأدوات الائتمانية. ولكن بما أنها قائمة على أصول حقيقية وغير وهمية أو مزورة فإنها تتيح قدراً كبيراً من الثقة والاطمئنان للمستثمرين، خاصة أولئك الذين ما زالوا يتعاملون مع المؤسسات المصدرة للسندات بالصيغ التقليدية، هذا ما جعل الصكوك الإسلامية أكثر رواجاً وأوسع انتشاراً ونمواً. بالرغم من

التأثير السلبي لتداعيات الأزمة المالية العالية على ثقة المستثمرين.

أوضح البحث حول الأسواق الاستثمارية البديلة التي تتعامل بالشريعة نمو الصناديق الإسلامية مثل الصندوق الإسلامي لرأس المال الخاص، صناديق التحوط (Hedging) والصناديق العقارية. حيث توجد حاليا أكثر من ٥٠٠ صندوق إسلامي على نطاق العالم، وتتوقع Ernest and Young أن يتضاعف حجم هذه الصناعة إلى أكثر من ٩٥٠ صندوقاً بحلول عام ٢٠١٠م. وعلى الرغم من أنّ سوق الصناديق الإسلامية يعتبر صغيرًا نسبيًا، فقد شهد نموًّا غير مسبوق إذا أخذنا في الاعتبار أنَّ أول صندوق للتحوط (Hedging) على أساس الشريعة تمَّ طرحه في بداية عام ٢٠٠٧م بواسطة السّمسار العالمي نيو آيدج؛ حيث تم توفير الاستثمار الأساسي بواسطة البنك التجاري الأهلي بالسعوديّة (NCB). ومنذ ذلك التاريخ كثّف كثير من اللاَّعبين المشهورين على مستوى العالم مثل HSBC، Duetsch Bank وBarclays تعاونهم مع نظرائهم في العالم الإسلامي لطرح منتجات استثمارية إسلامية بديلة متنوعة(٧).

استصحب نمو الصكوك والصناديق الإسلامية زيادة كبيرة في أنشطة التأمين الإسلامي والتي يسيطر عليها بصورة كبيرة مستثمرو الخليج. بلغت معاملات التأمين الإسلامية (التكافل) أكثر من بليون دولار في دول الخليج في عام ٢٠٠٦م ومن المتوقع أن تنمو بأكثر من الضعف لتبلغ حوالى ٢,١ بليون دولار بحلول عام ٢٠١٠م. وعلى الرغم من أنَّ منطقة الخليج كانت دومًا أكبر سوق للتكافل من حيث المعاملات الماليّة، فإنَّ النموّ الأكبر كان في بلاد خارج منطقة الخليج. وعلى سبيل المثال فإنّ النموَ العالمي المركب للتكافل خلال الفترة ٢٠٠٤-٢٠٠٦م كان ٢٠,٤٪، غير أنّ شبه القارة الهنديّة وأفريقيا سجّلتا نموًّا بلغ ٤٤٪ و٣٣٪ على التوالي. وهذا يفوق بصورة واضحة النمو الذي سُجِّل في منطقة الخليج لنفس الفترة والبالغ ١٨٪.

ممَّا يبشّر بنجاح أوسع للنظام المالي والصكوك الإسلامية بصفة خاصة - بروز عمليات التمويل المشترك Syndicate، وأصاب نجاحاً كبيراً في دول الخليج وماليزيا. ونسبة لأن هذه العمليات في الغالب ما تكون مرتبطة بعمليات استثمارية في القطاعات الحقيقية مثل الصناعة والسياحة والبنيات الأساسية. فإن ذلك يبشر ذلك بانطلاق هذه الصناعة بخطوات واسعة إلى الأمام، فقد برزت فرص جيدة في مجال تمويل المشروعات المرتبطة بالأمن الغذائي العربي التي وجدت دعماً ملموساً من مؤتمر القمة العربية المنعقد في الكويت في نوفمبر ٢٠٠٨م، حسب ما سيتم توضيحه فيما بعد في هذا البحث.

بالرغم من ازدهار سوق الصكوك الإسلامية فإنّ هناك بعض المخاوف تساور المستثمرين حول أداء السوق. وترتبط تلك المخاوف بـ:

(٧) المصدر: Gulf One Research Bulletin

١- افتقار سوق الصكوك الإسلامية إلى وجود مناخ تشريعي يُنظّم عمل تلك الإصدارات. حيث يفاجأ المستثمرون أحياناً ببروز تضارب في الفتاوي حول مطابقة صكّ ما لأحكام الشريعة الإسلاميّة.

٢- تضاؤل الشفافية في بعض الإصدارات؛ ممّا حدا ببعض المؤسسات المُصدِرة للصكوك العمل على حصول تقييم ائتمانيّ من بعض المؤسسات العالميةِ؛ وذلك لتقليل مخاطر الاكتتاب في بعض الصكوك.

٣- إنَّ عدم وجود سوق ثانوية يجعل تداول الصكوك يتمّ بين مجموعة محدودة من المؤسسات والأفراد. ويعود غياب السوق الثانوية إلى محدودية عدد الإصدارات المطروحة من الصكوك إلى جانب رغبة حائزي الصكوك الاحتفاظ بها لأنَّها تمثّل عائداً مضموناً لهم، أو استخدامها كضمانات للحصول على التمويل من البنوك.

إنَ تطوير أسواق الصكوك الإسلامية يتطلب اتخاذ الإجراءات الآتية:

١- سن مجموعة من الأنظمة والقوانين والإجراءات ذات الصلة.

٢- اعتماد نظام يُعتمد عليه حول الموجودات وإصدار لائحة تحكم طرح الصكوك الإسلامية والوساطة في مجالات إصدارها وتداولها وتيسير إجراءاتها.

٣- وضع الضوابط والضمانات الكافية لعدم التلاعب بأموال المستثمرين باسم التصكيك، بالإضافة إلى تحجيم المخاطر القانونية المرتبطة بها خلال إصدار الصكوك وسن الضوابط التي تساعد وكالات التصنيف الائتماني في التأكّد من قانونية الصك وقوته، هذا إلى جانب العمل على رفع فعالية شركات الوساطة العاملة في صناعة الصكوك.

٤- إنشاء هيئة للرقابة الشرعية العليا الموحدة لسوق المال لها المرجعية الشرعية العليا الكاملة لشؤون السوق المالية وتراجع كل الصكوك.

٥- إنشاء وكالات التصنيف الائتماني الإسلامية ذات المهنية العالية والمتمتعة بالمصداقية، وتفعيلها.

٦- أن تستفيد الدول الإسلامية من الصكوك في تمويل الاستثمارات الكبرى.

التكافل الإسلامي:

يعتبر التكافل مبدأً إسلاميّاً مُهمّاً، وقد عرفه العرب قديماً، ويعتبر من المبادئ المهمة في المجتمعات القديمة. إذ إنّ طبيعة الحياة البدائية في كل منحىً منها تقتضي نوعاً من التعاون والتناصر. وقد استمر التكافل مع الناس عموماً إلى يومنا هذا.

جاء الإسلام وطوّر هذا المبدأ الفطري في حياة الإنسان والجماعة إلى مبدأ كبير وعظيم من الكائن الفرد المرتبط بمؤسسة الأسرة والقرابة بدرجاتها، والأخوة في اللّه تعالى ثم بالأمة والإنسانية جمعاء. وجعلت لهذه الوحدة مقاصد ومبادئ موجَّهة، وأحكام تشريعية متنوعة تضبط هذا التكافل وتوجهه نحو أهدافه ومقاصده. ثم تطوّر هذا المبدأ في الإسلام، ومثال لذلك التآخي والتضامن والتكافل بين الأنصار والمهاجرين في المدينة المنورة، واستمر هذا المبدأ في أشكاله المختلفة في شكل جمعيات خيرية وصناديق تضامن اجتماعية وروابط.

أخذ التكافل شكله الحديث في عام ١٩٧٩م عند تأسيس شركة التأمين الإسلامية في السودان، أحدى روافد بنك فيصل الإسلامي، كأول شركة تأمين إسلامية، ومنذ ذلك التاريخ توسّعت صناعة التأمين التكافلي وازدهرت حتى بلغ عدد شركات التكافل حوالى ١٦٥ شركة في عام ٢٠٠٨م، ويقدر حجم الأقساط حوالى ٧,٢ مليار دولار مقارنة بـ ٥,٩ مليار دولار عام ٢٠٠٧م، وتستحوذ دول مجلس التعاون الخليجي على حصة ٣٥٪ من جملة أقساط التأمين الإسلامية، كما تبلغ حصة دول جنوب شرق آسيا حوالي ٢٢ شركة والدول الأفريقية ٣,٤٪، بينما تستحوذ إيران على حوالى ٤٨,٦٪ من إجمالي السوق(٨).

وجاء في تقرير مؤسسة Ernest and Young أن قطاع التأمين الإسلامي التكافلي سوف يواصل النمو خلال الفترة القادمة بمعدّل يتراوح بين ٣٠ إلى ٤٠٪ سنوياً ليصل إلى ١١ مليار دولار عام ٢٠١٥م مقارنة بـ٣,٤ مليار عام ٢٠٠٧م. ومن المتوقّع أن يتم ذلك من خلال تحول عدد كبير من مؤسسات التأمين التقليدي إلى نظام التكافل الإسلامي، ويُعزى ذلك لابتعاد صناعة التأمين الإسلامية عن بؤرة مخاطر الأزمات، وأن الصناعة الإسلامية لا تتعامل في الاستثمار في المشتقات المالية المهيكلة وغير المضمونة، وهي أدوات الرهن، مما جعل هذه الصناعة محمية من مصادر الخسارات الموجعة منذ بداية الأزمة المالية العالمية. وخلال الأزمات السابقة التي برزت خلال العقود الماضية بطبيعة الحال فإن التأمين التكافلي الإسلامي لا يتعامل مع الاستثمارات في المشتقات المحرمة في الشريعة الإسلامية والتي لا تتفق مع مقاصدها الكريمة. ونسبة لتأثر ببيئة العمل التي خيمت عليها عواصف الأزمة المالية وأثّرت على قطاعات اقتصادية كثيرة منها قطاع العقار وأسواق المال وانخفاض وتيرة المشاريع الكبرى وحركة التجارة العالمية؛ مما أدَّى إلى تراجع استثمارات قصيرة الأجل ولكن بنسبة ضيئلة بالمقارنة مع الخسارات التي تكبدتها شركات التأمين العاملة في إطار النّظام التقليدي. هذا ويتوقع أن يعود قطاع التكافل إلى ازدهاره بالمعدلات التي حققها خلال السنوات الخمس الماضية وذلك بمجرد ظهور الانتعاش الفعلي.

لتجنّب الآثار السالبة لبيئة العمل التي تغلب عليها مخاطر الأزمات، ومقاومة

(٨) مجلة المصرفية الإسلامية

تبعاتها المدمرة، واكتساب الحصانة ضد مخاطرها؛ فإنّ النظام المالي الإسلامي في حاجة لتنظيم عمله بهدف تعزيز معايير الحوكمة والشفافية، واكتساب القدرة على ابتكار وطرح منتجات وبرامج جديدة في إطار مبادئ الشريعة الإسلامية، وأكتشاف آليات للتعامل مع الأزمة المالية الحالية وبصفة خاصة مع المتغيرات في أوضاع سوق التأمين الدولية. وهذا يتطلّب بدوره توفير الكوادر المؤهلة والمدربة والقادرة على التعامل مع تلك المتغيرات العالمية. فبالرغم من التحديات التي تفرضها ضرورة العمل في بيئة الأزمة المالية الحالية فإنها من شأنها أن تولّد فرص نمو النظام المالي الإسلامي خاصة مع تزايد الدعوة إلى تطبيق النظام الإسلامي من قبل بعض الخبراء الماليين والمفكرين والسياسيين في الدول الغربية.

إنَّ شركات التأمين التكافلي ماضية في طريق النمو والازدهار بالرغم من العقبات التي أشرنا إليها آنفا، وهذا جعل الناس يعتقدون أنّ هذا القطاع ما زال قادراً على النمو بمعدلات تصل إلى ١٥٪. وتقول شركة Price Water House Coopers: إنَّ شركات التأمين العاملة بالتكافل يمكن أن تنمو ست مرات خلال العقد المقبل على اعتبار أن مبالغ التأمين الجديدة يمكن أن تحقق نسبة نمو مركبة مقدارها ٢٠٪ لتصل إلى ٤ مليار دولار، وسيأتي معظم هذا النمو من شركات التأمين التابعة لشركات التأمين التقليدي بما فيها شركة Allianz وشركة AVIVA وشركة HSBC وشركة Prudential في بريطانيا.

التحديات التي تواجه قطاع التأمين التكافلي:

بالرغم من المستقبل المشرق الذي يبشر به قطاع صناعة التأمين التكافلي بالنمو العالي والازدهار على النحو الذي تمَّ تفصيله، إلاّ أنَّ هذا القطاع يواجه الآن مأزق التعرّض لمطرقتين. فصناعة التأمين التكافلي من جهة، وبطبيعتها الهيكلية التي تحرم عليها الاستثمار في المشروعات التي لا تتفق مع أحكامٍ الشريعة الإسلامية ومطرقة مطالبة العملاء بسياسات تكافل توفر قدراً كبيراً من عوائد استثمارية وادخارية مع ضمان وتوفير الحماية للاستثمارات (الجهة الأخرى).

والمأزق هو أنَّ الأسواق المحلية آنياً غير كافية لتلبية الاحتياجات الاستثمارية التي أخذت تتدفق على هذه الصناعة مما قد يضطرها إلى اللجوء إلى استثمارات ذات مخاطر. وجاء في تقرير Ernest and Young أن هذه الشركات مضطرة لاستثمار ما يعادل ٦٠٪ في الأسهم و١٠٪ في العقارات والموجودات المادية الأخرى.

بينما كانت شركات التأمين التقليدية تستثمر أموالها في سندات الخزانة الأمريكية والتي كانت تعتبر ملاذاً آمناً، فإنَّ شركات التكافل كانت تستثمر في سندات الأسواق المحلية التي كان يمكن أن تخسر ما بين ٥٠ إلى ٦٠٪ من

قيمتها.

ومن أهم التحديات التي تواجه قطاع التأمين افتقار الدول الإسلامية إلى مؤسسات إعادة تأمين تعمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية. لذا تضطر مؤسسات التكافل الإسلامية أن تعيد تأمين منتجاتها لدى شركات إعادة تأمين أجنبية في الولايات المتحدة أو أوربا التي لا تتعامل وفق الشريعة الإسلامية.

لتكتمل حلقة العمل الإسلامي في مجال التكافل فإن إنشاء مؤسسة إعادة تأمين إسلامية أصبح ضرورة قصوى. وبما أن إنشاء مثل هذه المؤسسات في بدايته يحتاج إلى موارد مالية وفنية عالية، أرى أن تساهم الحكومات في الدول الإسلامية في تأسيس هذه المؤسسات.

التمويل الإسلامي المشترك (Syndicate) وتمويل المشروعات:

تسجل مؤسسات التمويل الإسلامية - ولا سيما البنوك الإسلامية - غياباً واضحاً في مجال تمويل المشروعات. ويعود ذلك للفترة الطويلة المطلوبة لتنفيذ المشروعات، مثل مشروعات البنيات التحتية الضخمة، وللتعقيدات المرتبطة بهيكلة تمويل المشروعات وفق الشريعة، من الجانب الآخر. ونتيجة لذلك فإنَّ معظم مؤسسات التمويل الإسلامية أصبحت تفضِّل التمويل قصير الأجل، ولا سيما في مجالات العقارات والقروض الشخصية على حساب مشروعات البنيات التحتية والمشروعات الإنتاجية ومن سلبيات هذه الظاهرة:

أولاً - إنَّ تركيز المؤسسات الإسلامية على تمويل التجارة قصير الأجل سيؤدِّي إلى إقصائها إلى هامش النظام المالي العالمي.

ثانياً - على الرغم من أنّ التمويل الإسلامي للعقارات والقروض الشخصية - يؤدّي دورًا اقتصاديًا مهما، إلاّ أنَّ له تأثيراً مباشراً محدوداً على توسيع الآفاق الإنتاجية للاقتصاد. النمو الاقتصادي وزيادة الدخول وخلق فرص عمل تساهم في استدامة الرفاه الاقتصادي والاجتماعي يتم من خلال تمويل مشروعات البنيات التحتية والإنتاجية.

ويلاحظ أن نمو التمويل الإسلامي المشترك كان أفضل من النمو في سوق الصكوك في عام ٢٠٠٨م؛ حيث توسع التمويل من ٢٠ بليون دولار عام في عام ٢٠٠٧م إلى اكثر من ٢٧ بليون دولار عام ٢٠٠٨م، أي بزيادة قدرها ٣٢٪. هذا وقد حقق التمويل المشترك نوعًا من الوقاية لسوق الإقراض ضد الهبوط في إصدار الصكوك في دول مجلس التعاون الخليجي. إنّ التفسير الأكثر احتمالا للزيادة في التمويل المشترك يكمن في الانكماش الّذي حدث في سوق الصكوك. فعندئذ تحول المستثمرون إلى التمويل المشترك كأفضل بديل للصكوك وذلك لسببين:

السبب الأوّل: أنّ ارتفاع معدلات «الليبور» (LIBOR) الذي صاحب المرحلة الأولى من شح الإقراض وجعل الاقتراض من خلال الصكوك أكثر تكلفة. وعندما

نضب سوق الصكوك تحوّل المستثمرون إلى الاقتراض من خلال التمويل المشترك. ولكن عندما تجمدت أسواق الإقراض على المستوى الدولي في الربع الأخير من عام ٢٠٠٨م، تأثّر سوق التمويل الإسلامي المشترك أيضاً.

أمّا بشان تمويل المشروعات فإنَّ المعلومات المتاحة تُشير إلى أنَّ عدد العمليات في ارتفاع. وعلى الرغم من أنَّ نصيب التمويل الإسلامي في كل عملية أقل من ٣٠ ٪ من إجمالي تمويل المشروع. إنَّ هذا الأمر يستدعي زيادة جرعة التمويل الإسلامي في المشروعات، نسبة للطلب المتنامي للاستثمار في مشروعات البنية التحتية على المستوى الدولي. ففي منطقة دول مجلس التعاون الخليجي سوف تكون هنالك فجوة ضخمة في متطلبات تمويل مشروعات البنية التحتية تبلغ أكثر من تريليون دولار أمريكي خلال السنوات الـ ٥-١٠ القادمة. ويشكل هذا الطّلب الضخم فرصة كبرى لمؤسَّسات التمويل الإسلاميّة لزيادة تمويلها لمشروعات البنيات التحتيّة.

يُعزَى السّبب في زيادة عمليات تمويل المشروعات بمنطقة دول مجلس التعاون الخليجي لعدَّة عوامل منها ارتفاع عدد الاختصاصيين الذين يعملون بالبنوك، والمؤسسات القانونية والمؤسسات المشابهة والذين يمتلكون القدرة على التعامل مع التعقيدات المرتبطة بتمويل المشروعات وفقا لمبادئ الشريعة الإسلامية. كما أن هناك تغييراً إيجابياً في النظرة الرسمية للتمويل الإسلامي على نطاق العالم؛ مما مهّد السبل للزيادة في التمويل الإسلامي للمشروعات.

وعلى الرغم من زيادة صفقات التمويل الإسلامي للمشروعات بمنطقة الخليج، فإنَّ التقديرات تشير إلى أنَّ هذه الصفقات شكّلت أقلّ من ١٠ ٪ من إجمالي صفقات تمويل المشروعات بمنطقة الخليج في عام ٢٠٠٧. وتقدر "ميد" أن تصل حجم صفقات التمويل الإسلامي بالمنطقة إلى ٢٥ بليون دولار في عام ٢٠١٢، أي حوالى ٢٥٪ من إجمالي سوق تمويل المشروعات بالخليج. وفي ظل الوضع الاقتصادي والمالي الراهن، سيكون من الصعوبة بمكان تحقيق هذا الهدف. لذا يتطلّب من الدول والحكومات والمؤسسات الإسلامية متعددة الاطراف، مثل: البنك الإسلامي للتنمية - أن يقوم بتوفير الضمانات المالية.

وممَّا يُبشّر بانطلاق هذه الصناعة بخطوات واسعة إلى فرص الاستثمار الواسعة في مجالات البنيات التحتية في الدول الإسلامية، الدعم العظيم الذي تجده هذه الصناعة للولوج في مجالات الاستثمار المرتبطة بالأمن الغذائي. فقد برز اهتمام كبير في هذا الشأن في مؤتمر القمة العربي المنعقد في الكويت في نوفمبر ٢٠٠٨م.

كما أن انتعاش القطاعات الإنتاجية التي تأثرت سلباً بالأزمة المالية ومآلاتها الانكماشية سوف توفّر فرصاً عظيمة لهذه الصناعة. والجانب الآخر، وحسب

الدراسات التي وردت في تقرير[9] Gulf One Research Bulletin في أكتوبر ٢٠٠٨م حول مجالات الاستثمار فإنَّ منطقة الخليج وحدها سوف تشهد فجوة تمويل البنيات التحتية تقدّر بواحد تريليون دولار خلال خمس إلى عشر السنوات المقبلات، ويتوقع أن ترتفع مساهمة القطاع المالي الإسلامي من ١٠٪ من جملة تمويل المشروعات عام ٢٠٠٧م إلى نسبة ٢٥٪ عام ٢٠١٢م؛ لتصل جملة الاستثمار الإسلامي في هذا القطاع إلى حوالي ٢٥ مليار دولار. رغبة في بناء الثقة ودعم المصداقية في المشروعات المتفقة مع الشريعة الإسلامية، واستقطاب الاستثمار في مجالات التمويل الإسلامي، بدأت بعض السلطات مثل الإمارات العربيَّة في منح تغطية ضمانية للمشروعات الإسلامية. فقد تمّ تعيين بنك دبي الإسلامي كوكيل ضمان حسابات Escrow. وسيراً في الاتجاه نفسه، وتحقيقاً لنفس الأهداف؛ تقوم الأسواق في المملكة العربية السعودية بتوسيع التمويل بصيغة المشاركة في الأصول.

أما في البحرين فإن البنك المركزي يجاهد لإدخال مستجدات ومنتجات متنوعة، ويشمل هذا الجهد إعادة هيكلة بعض مؤسسات التمويل التقليدية لتعمل وفق الشريعة الإسلامية.

وفي دبي (بالرغم من انفجار الفقاعة العقارية بها) فإنَّها تتمتع بميزات عديدة على جاراتها حيث تعتبر دبي مركزاً مالياً دوليّاً في منطقة الشرق الأوسط. هذا بالإضافة إلى أنَّها شهدت نمواً هائلاً قبل الأزمة المالية، ومن المتوقع أن تنتعش سوق العقارات بحلول عام ٢٠١١م.

أمَّا ماليزيا فإنَّ مفوضية السندات قد أدخلت مراشد لتعزيز عمل صناديق الجملة وتمنح تلك المراشد مديري الصناديق المرخصة مرونة أكثر لتقديم منتجات مستحدثة بما في ذلك استراتيجية مؤسسات استثمارات بديلة.

إنَّ الفرص واسعة لازدهار الائتمان الإسلامي وتوسّعه؛ وذلك نسبة للتوسع الماثل في مجالات الاستثمار المشتركة في كثير من الدول الإسلامية، والمتمثِّلة في صناديق المعاشات والتأمين الاجتماعي. ويدعم ذلك ارتفاع مستوى الوعي في كثير من الدول الإسلامية وإدراك مزايا النظام الإسلامي المتعددة، بالإضافة إلى التوسّع في عدد السكان وانتشار الإسلام.

تنشيط التمويل الإسلامي للمشروعات:

يتطلّب تمويل المشروعات الكبرى (بصفة عامة) توفير موارد مالية ضخمة كما تكتنفه مخاطر عالية. إنَّ التعقيدات المرتبطة بهيكلة التمويل الإسلامي للمشروعات بالاضافة إلى المخاطر العالية للتعثر - تجعل من التمويل الإسلامي للمشروعات تحدياً كبيراً قد يعوق الاستثمار. وإحدى الوسائل لتخفيض مخاطر التعثر وجذب الممولين للمشروعات الإسلامية - هي توفير الضمانات المالية

(9) Gulf One Research Bulletin, 2008.

الحكومية. وتجدر الإشارة إلى أنَّ الضمانات المالية لعبت دورا مهمًّا في التمويل التقليدي للمشروعات، والذي تساهم من دون شك في رفع تصنيف الشركات وقدرتها على الاستدانة؛ مما يساهم بدوره في تمكينهم من الحصول على تمويل قليل التكلفة. إنَّ مؤسسات التمويل الدولية مثل البنك الدولي توفر الضمانات المالية لدعم تمويل المشروعات الكبيرة في الدول النامية.

وفي حالة الدول الخليجية، فإنَّ المساهمة النشطة للحكومات في توفير الضمانات المالية - ستجد ترحيبا كبيرا من عدة أوجه:

أولاً -إنَّ الثروات النفطية الضخمة للمنطقة مكنتها من تكوين احتياطيات ضخمة للعملات الصعبة والتي بدورها تمكن الحكومات من لعب دور الضامن الجيد لعقودات تمويل المشروعات الإسلامية.

ثانياً - من الناحية الاجتماعية-الاقتصادية، فإنَّ للحكومات التزاماً سياسياً وأدبياً بتقديم خدمات البنيات التحتية الأساسية اللازمة لرفاهية الإقليم وتطوره. غير أنَّه وكما هو معروف فإنَّ الفجوة التمويلية الضخمة لمشروعات البنية التحتية في الدول الإسلامية توضح أنَّ الحكومات لا تستطيع مقابلة هذه التحديات، لذا لا بدّ من دعم مجهودات الحكومة باستثمارات القطاع الخاص.

وعليه فإنَّ الضمانات الحكومية المالية يمكن أن توفر الثقة وتدعم قدرة المشروعات المستندة على الشريعة على الوفاء بالتزاماتها، وبالتالي ستجذب المستثمرين من القطاع الخاص للتمويل الإسلامي للمشروعات.

ثالثاً - إنَّ المساهمة النشطة للحكومات في التمويل الإسلامي للمشروعات سيغريهم بالإسراع في إصلاح البيئة القانونية والتنظيمية والمؤسسية؛ لزيادة فاعلية عمليات التمويل الإسلامي للمشروعات.

رابعاً - زيادة حجم المشروعات الممولة بصيغ إسلامية من خلال الضمانات الحكومية سيحسن الوضع المالي للحكومات من خلال زيادة الحصيلة الضريبية المرتبطة بهذه المشاريع.

وعليه فإنَّ إتمام المشروع بنجاح، سيجلب المنفعة لجميع الأطراف: ستجني الحكومة موارد من الضريبة، وسيحصل الممولون على أصل الدين زائد جزء من الأرباح، وسيحصل المساهمون على القيمة المتبقية.

أداء التمويل الإسلامي:

يتضح من أداء الاقتصاد الإسلامي أعلاه أن التمويل الإسلامي شهد خلال العقد الماضي نمواً عالياً غير مسبوق، ومن المتوقع أن تواصل هذه الصناعة مستوى النمو العالي الراهن في المستقبل. إن الدروس المستقاه من تجربة الأزمة المالية العالمية الراهنة تؤكد أهمية الفلسفة والمبادئ التي اعتمد عليها التمويل الإسلامي في صموده ضد الأزمة العالمية. وسوف يساعد هذا الصمود

هذه الصناعة وقدرتها على مواجهة الأزمة بسهولة على زيادة جاذبية صناعة التمويل الإسلامي ومبادئ الشريعة الإسلامية التي اعتمدت عليها لدى النظم التقليدية.

والسؤال المهم والمطلوب الإجابة عليه هو مدى قدرة أداء التمويل الإسلامي على مواكبة معايير المؤشرات العالمية الرئيسية، وما مدى قدرة كل من التمويل الإسلامي والتقليدي على الاستفادة من تجربة كل منهما من الآخر في التعامل مع الأزمة المالية.؟ والمؤشرات الرئيسية هي: مؤشرات داو جونز للسوق الإسلامي، ومؤشرات مورجان استتالي كابيتال الإسلامية، ومؤشرات إندونيسيا الإسلامية، ومجموعة مؤشرات عالمية أخرى. هذا وتظهر مؤشرات داو جونز نتائج متعددة للأسواق الإسلامية.

جدول (٢) مؤشرات داو جونز للأسواق الإسلامية(١٠):

	يوليو ٢٠٠٨	يناير/ يوليو٢٠٠٨	يوليو ٢٠٠٧يوليو ٢٠٠٨
داو جونز للأسواق الإسلامية مؤشرات (آسيا- باسيفيك)	-٥،٨٢٪	-١٤،١٣٪-	١٣،٩١٪
مؤشرات باسفيك برازيل، الهند، روسيا، الصين BRIC	-٧،٧٤٪	-١٨،٣٣٪	+٦،٥٥٪
مؤشرات مجلس تعاون الخليج	-٣،٤٣٪	+٥،٩٨٪	+١٥،٤٤٪
الأسواق الإسلامية -DOW JOHANS SUSTAIN-ABILITY	+٢،٣٢٪	+٨،٧٪	-٢،٥٪
مؤشرات دوجونز للأسواق الناشئة الإسلامية تظهر نتائج متغيرة لأداء الأسواق الإسلامية على حسب الأداء في المناطق المختلفة.	-٦،٢٣٪	+١٣،٠١٪	-١١،٣٣٪

(١٠) المصدر: Gulf One Research Bulletin

جدول (٣) مقارنة مؤشرات دو جونز بين الأسواق الإسلامية والتقليدية[١١]
مقارنة التغيرات ربع السنويّة بالعام السابق

	الأسواق التقليدية	الأسواق الإسلامية
الربع الأول عام ٢٠٠٧	٪١٢،٦	٪١٠،٥
الربع الثاني عام ٢٠٠٧	٪١٤،٤	٪٢٣،٠٣
الربع الثالث عام ٢٠٠٧	٪١٥،٣٢	٪٢٦،١٦
الربع الرابع عام ٢٠٠٧	٪٦،٦٣	٪١٦،٣٩
الربع الأول عام ٢٠٠٨	-٪١،٣١	٪٤،٠٤
الربع الثاني عام ٢٠٠٨	-٪٧،٤٧	-٪١،٦٨
الربع الثالث عام ٢٠٠٨	-٪١٥،١٢	-٪٢٤،٠٥
الربع الرابع عام ٢٠٠٨	-٪٢٩،٧٧	-٪٣٨،٧٧

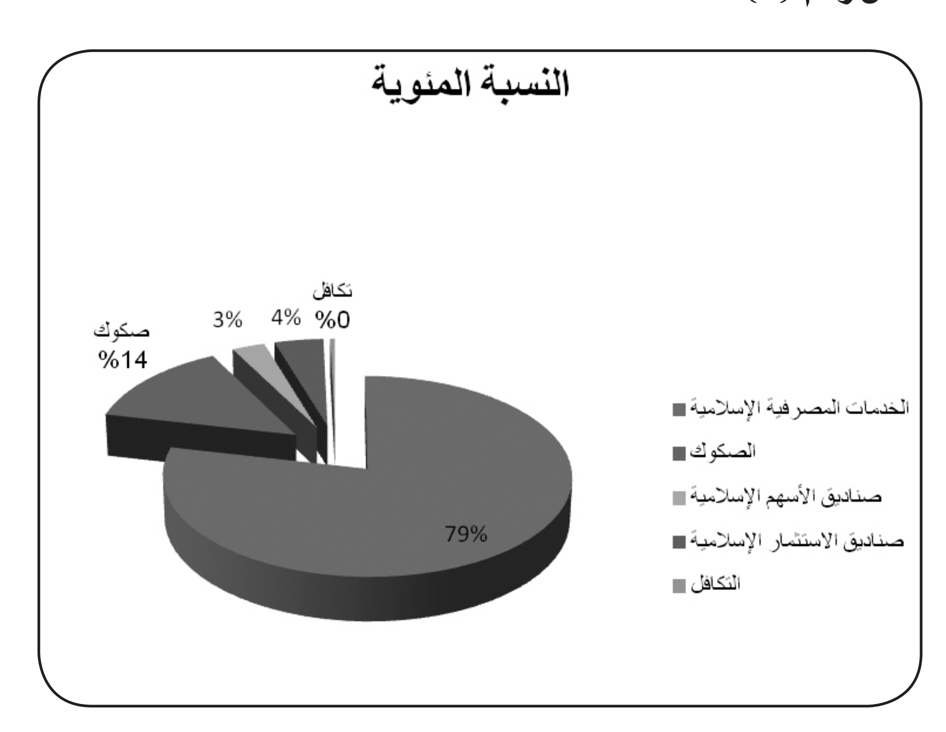
المؤشرات أعلاه توضح تفوق أداء الأسواق الإسلامية فيما عدا في الربع الثالث والرابع من عام ٢٠٠٨م وذلك نسبة للتدهور المريع في أداء الصكوك الإسلامية حسبما تم توضيحه بمكان آخر من هذا البحث.

جدول (٤)

النسبة المئوية	النـــــوع
٪٧٨,٦٠	الخدمات المصرفية الإسلامية
٪١٣,٩٠	الصكوك
٪٢,٩٠	صناديق الأسهم الإسلامية
٪٤,٣٠	صناديق الاستثمار الإسلامية
٪٠,٤٠	التكافل

(١١) المصدر: Gulf One Research Bulletin, 2008.

شكل رقم (١)

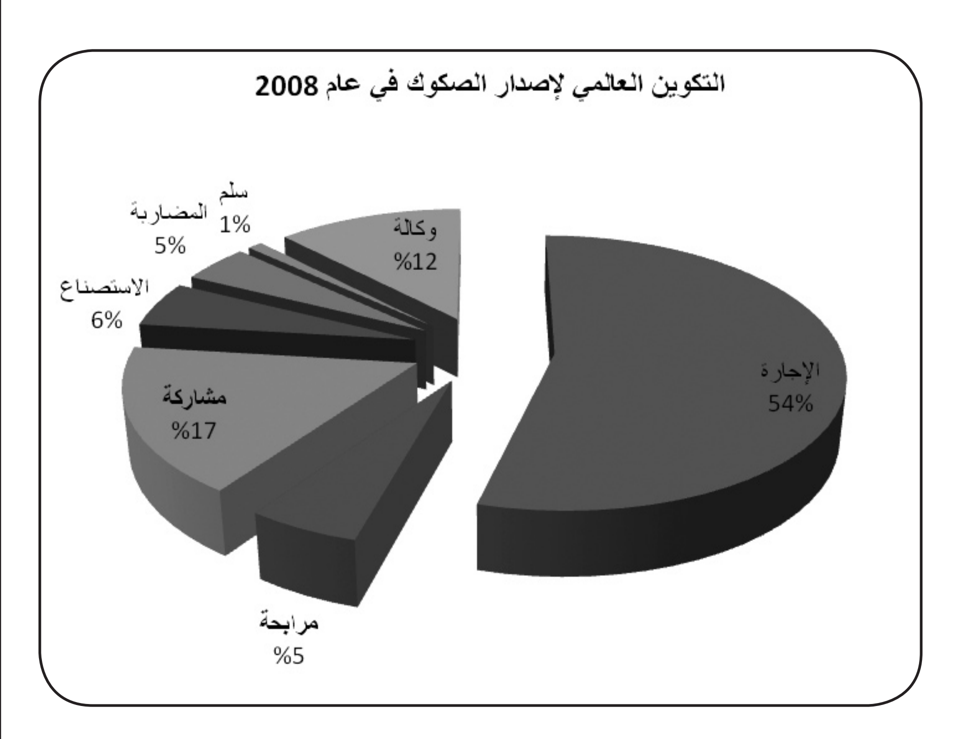


المصدر: Gulf One Research Bulletin Vol.1, No.12, December 2008

جدول (٥)

النوع	النسبة المئوية
الإجارة	54.30%
المرابحة	5.40%
المشاركة	17.20%
الاستصناع	5.40%
المضاربة	4.50%
سلم	1%
وكالة	12.20%

شكل رقم (٢)

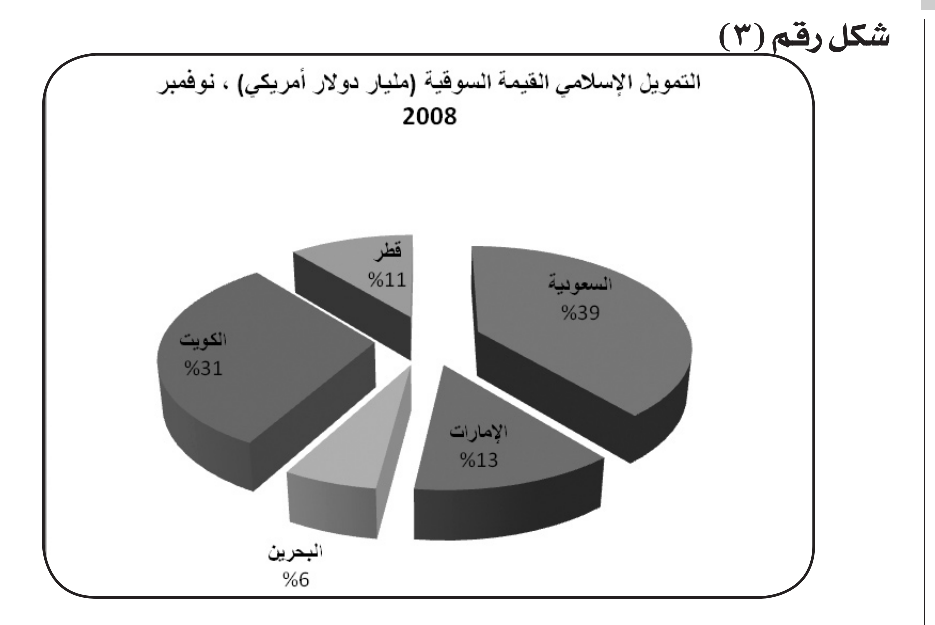


المصدر: Gulf One Research Bulletin Vol.1, No.12, December 2008

جدول (٦)

البلد	النسبة المئوية
السعودية	39.00%
الإمارات	13.00%
البحرين	6.00%
الكويت	31.00%
قطر	11.00%

شكل رقم (٣)



المصدر: Gulf One Research Bulletin Vol.1, No.12, December 2008

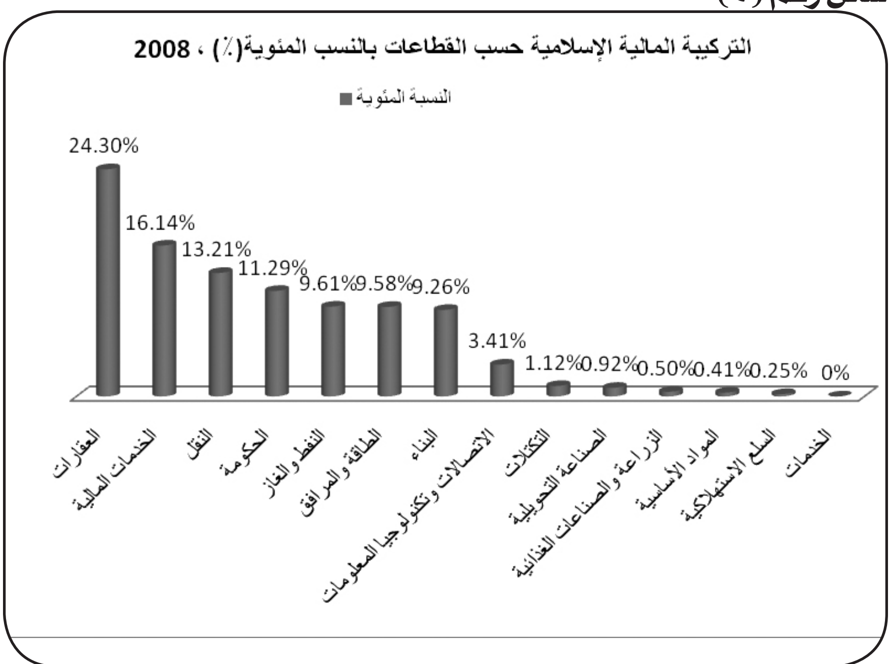
جدول (٧)

النوع	النسبة المئوية
العقارات	24.30%
الخدمات المالية	16.14%
النقل	13.21%
الحكومة	11.29%
النفط والغاز	9.61%
الطاقة والمرافق	9.58%
البناء	9.26%
الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات	3.41%
التكتلات	1.12%
الصناعة التحويلية	0.92%
الزراعة والصناعات الغذائية	0.50%
المواد الأساسية	0.41%
السلع الاستهلاكية	0.25%
الخدمات	0%

المصدر: Gulf One Research Bulletin Vol.1, No.12, December 2008



شكل رقم (٤)



التحديات التي تواجه مؤسسات التمويل الإسلامي:

بالرغم من أنَّ مؤسسات صناعة التمويل الإسلامي قد حقَّقت نجاحات كبيرة خلال السنوات الأخيرة الماضية، إلاَّ أنَّها تواجه تحديات عديدة والتي يمكن أن تؤثر سلباً على مسار هذه الصناعة إذا لم يتم مواجهتها فورًا. وفيما يلي تلك التحديات:

١- محدودية المنتجات الإسلامية وعدم توسعها؛ ممَّا يتطلّب إحداث تنويع المنتجات ورفع قدرة الائتمان على جذب العملاء، خاصة العملاء الذين يتعاملون مع النظم التقليدية.

٢- ضعف البيئة التشريعية والمؤسسية والضوابط يعتبر عائقاً أساسياً لتطوير النظام الإسلامي. فإنَّ تعدد هيئات الرقابة الشرعية والقيام بإصدار فتاوي وتشريعات متضاربة يعوق إيجاد إطار تشريعي متناسق وهياكل رقابية منضبطة. وأرجو الإشارة هنا إلى أنه في غياب إطار تشريعي سليم وأسواق مالية ذات كفاءة عالية تتمتع بالشفافية الواسعة فإنّ دور النظام المالي الإسلامي في الأسواق المالية العالمية سوف يستمر محدوداً جداً.

٣- افتقار مؤسسات التمويل الإسلامي إلى موارد بشرية مدربة وذات كفاءة عالية يعوق إحداث تحديث النظام وتوفير القدرات الإدارية والبحثية اللازمة لتطوير النظام المالي الإسلامي.

٤- تعتبر سوق الصكوك أكثر المنتجات الإسلامية توسعاً ونمواً، ولكنها اصطدمت بمشكلة ندرة السيولة المالية نتيجة لعوامل عديدة، من أهمها: تركيز

الملكية، والتنوع الكبير لهياكل الصفقات، وتجزئة المناطق، وعدم ترابطها.

٥- محدودية الأسواق المالية الملتزمة بالشريعة الإسلامية. وإنَّ معظم الأسواق المالية تتعامل بنظام المرابحة، ويتعامل بها المضاربون الذين لا يتمتعون بسمعة حميدة.

٦- المصارف الإسلامية ما تزال تعاني من ضعف رأس المال بالمقارنة بالبنوك الأخرى في القطاع المصرفي التقليدي، وماتزال المصارف عاجزة عن التعامل في الاستمارات طويلة الأجل، والتركيز بدلاً من ذلك على العمليات قصيرة الأجل.

٧- من أهم مهددات تطور المصارف الإسلامية محدودية القطاعات التي يتعامل بها والتركيز في التعامل في قطاع العقارات كنشاط أساسي. وقد أدى ذلك إلى تعرض القطاع المصرفي إلى الصعوبات عندما تعرض قطاع العقارات في الخليج إلى زيول الأزمة المالية الراهنة.

هذا من المعلوم أنَّ الاستثمار في قطاع العقار لا ينعكس بصورة واضحة على نمو الناتج المحلي الإجمالي. لذا لا بد من تنويع مجالات الاستثمار؛ حتى ينعكس أثر التمويل الإسلامي على النمو الاقتصادي الإجمالي في العالم الإسلامي.

الخطوات القادمة:

لانطلاق النظام المالي الإسلامي وجعله يحتل مكانه في النظام المالي العالمي لا بد من إيجاد حلول عاجلة ولتحقيق ذلك:

١- هنالك حاجة عاجلة لترقية هيكل النظام المالي الإسلامي من خلال تطوير معايير هياكل القوانين والعقودات، وضوابط الحيطة وتطوير الممارسة المحاسبية والرقابية المرتبطة بإدارة المخاطر وإحداث هياكل لمنتجات جديدة.

٢- بذل الجهود للتنسيق والتوحيد بين الآراء المختلفة حول التشريعات الإسلامية الخاصة بالأدوات والمنتجات الإسلامية.

٣- النظام المالي الإسلامي مكون من مؤسسات صغيرة ذات أثر محدود في مجال وظائفها وينبغى العمل على زيادة ملاءة هذه المؤسسات عن طريق الدمج وإعادة الهيكلة؛ لإيجاد مؤسسات كبرى وتنويع مجال العمل ورفع كفاءتها وتأثيرها في الأسواق.

٤- النظام المالي الإسلامي في حاجة ماسة إلى إعادة الهندسة والتقويم والتحديث؛ حتَّى يستطيع المساهمة في دعم المشروعات الإنمائية والبنيات التحتية وتمويل القطاع الخاص. إن دور النظام الإسلامي في أسلمة المشروعات لا يتجاوز ٣٠٪ فقط، ولتحقيق هذا الهدف يجب العمل على تطوير صيغة المشاركة في الربح والخسارة.

الخلاصـــة:

إنَّ النَّظرة المستقبلية للتمويل الإسلامي، خاصَّة خلال المدى الطويل مُشجّعة جدّاً. إذ من المُؤمَّل أن تنمو صناعة التمويل الإسلامي وتزدهر، ولكن في ذات الوقت من المتوقع أن تواجه هذه الصناعة بعض التحديات المتمثلة في دعم وإيجاد البيئة المساندة لتطور صناعة التمويل الإسلامي وازدهارها وتمكينها من أن تكون قادرة على التعامل مع الأدوات التمويلية المتطورة المتفقة مع الشريعة الإسلامية. وبذلك تستطيع صناعة التمويل تحقيق مزيد من التطور والازدهار والنجاحات، خاصَّة إذا تمَّ إحداث تطوير في مجال هندسة أدوات الرقابة النقدية والتمويل الحكومي المتفقة مع أحكام الشريعة الإسلامية.

إنَّ الأزمة المالية العالمية الراهنة قد أتاحت للنظام المالي الإسلامي فرصة نادرة للتطور والتمدُّد في الجبهات العالمية العريضة إذا ما تمَّ إحداث التطوير والتحديث المنشود وخلق بيئة العمل المواتية.

لقد استطاعت الأسواق المالية في كل من دول الخليج وباكستان وماليزيا ودول إسلامية أخرى أن تخطو خطوات واسعة في ترقية المنتجات الإسلامية وهندسة مزيد من الأدوات المالية المتفقة مع الشريعة الإسلامية. ولكن ما تزال هناك خطوات مُهمَّة أخرى قبل أن تصل صناعة التمويل الإسلامي إلى الهدف المنشود، إذ ما زال ثقل تعامل صناعة التمويل الإسلامي مركزاً على قطاعات المدى القصير والقطاعات غير المنتجة في الاقتصاد. حتى تستطيع صناعة التمويل الإسلامي المساهمة في تحقيق الأهداف الاقتصادية الكلية والاجتماعية، خاصة في مجالات توليد فرص العمل وزيادة الدخول وتحقيق الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية المستدامة. فإن المطلوب منها هو التحول من مجالات التمويل قصير الأجل إلى مجالات طويلة الأجل وتمويل مشروعات البنيات التحتية الكبرى؛ وتحقيق ذلك يتطلّب إعادة هيكلة رؤوس أموال المؤسسات المصرفيَّة ورفع قدراتها الماليّة والإداريّة وتطوير نُظُم عملها.

التحديات التي تواجه النظام الاقتصادي والمالي الإسلامي:

إن نجاح النظام الاقتصادي والمالي في تجاوز تداعيات الأزمة المالية العالمية جعل المؤسسات المالية في الغرب تنظر إلى النظام المالي الإسلامي على أنه الحل الأمثل للأزمة اعترافاً من الخبراء الماليين واللاعبين في الأسواق المالية العالمية بجدوى النظام المالي الإسلامي. إنَّ العوامل والأدوات التي أفضت إلى الأزمة المالية الحالية هي أنشطة وأدوات محرمة على المؤسسات المالية التي تلتزم في نشاطها بأحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها، وقد أدركوا أنَّه لو تمّ تطبيق الشريعة الإسلاميّة تطبيقاً صحيحاً وتمَّ استيفاء متطلباتها وقواعدها، مثل الأمانة والعدل والشفافية والمشاركة في الربح والخسارة....إلخ فربما تجاوز العالم تداعيات الأزمة المالية العالمية ومخاطرها المفجعة، ولتفادي العالم الخسارات التي تجاوزت مليارات الدولارات التي تكبَّدتها السلطات من موارد

دافعي الضرائب، ولكانت الصيرفة التقليدية أكثر حذراً عند اختيار الصفقات التي تمولها بالمشاركة بعيداً عن حبائل تزوير وكالات المعايير والتصنيف التي تقوم بوضع المعايير وتصنيف المشروعات والعملاء. إن الائتمان القائم على الفائدة يعتمد على ترويج انحياز متوارث في صف الأغنياء، وعليه فإن الوصول للنظام المالي التقليدي يقتصر على الأغنياء ويحجب التمويل عن الفقراء. هذا وعندما تقوم البنوك باستخدام الإقراض المعتمد على الفوائد ويتم تأمينه بضمان للائتمان فإنَّ البنك المقرض عندئذ يعزل نفسه عن مخاطر عملائه ممَّا يفضي إلى تضارب حاد في المصالح. وفي معظم الحالات فإنَّ المسؤول المصرفي الَّذي يوقّع على الصفقة يكون بعيداً عن المسؤولية، هذا إن لم يكن تقاعد عن العمل.

يوضَّح مؤشر Morgan Stanly Capital التفوق النسبي للتمويل الإسلامي على النظام التقليدي خلال الربع الأخير من عام ٢٠٠٨م وأوائل ٢٠٠٩م، وكانت المؤشرات سالبة بشكل كبير للنظام التقليدي، وأن مقدار الخسائر أقل بكثير بالنسبة للتمويل الإسلامي مقارنة بالتمويل التقليدي.

وقد حققت البنوك الإسلامية، مثل بنك الراجحي وبنك قطر الإسلامي، مراكز متقدمة على البنوك التقليدية الكبرى، مثل بنك باركليز واستاندرد تشارترد، فيما يتعلق بنسب عوائدها على حقوق المساهمين، وتعد هذه الاتجاهات دليلاً قوياً على الثقة في التمويل الإسلامي مقارنة بالتمويل التقليدي. ومع ذلك فإن مزايا التمويل الإسلامي وفضائله لا تقف عند هذا الحد بل تتجاوز ذلك إلى مزاياه في تحقيق الاستقرار في مفاصل الاقتصاد الكلي. وهنا تتجلى قدرة سياسات البنوك المركزية والتجارية وقدرتها على خلق الأموال من العدم وضخها للتداول وما يترتب على ذلك من تفجّر التضخم وارتفاع الأسعار في الاقتصاد.

كما أكّد تقرير وكالة التقييم الائتماني الدولية "موديز" إمكانية ارتفاع حجم التمويل الإسلامي من ٧٠٠ مليار دولار حالياً إلى ٤ تريليونات دولار في غضون السنوات المقبلة. ومن جانبها أصدرت شركة الاستشارات الإدارية Arthur D.Little الأمريكية مؤخراً في تقريرها بعنوان "التمويل الإسلامي يبلغ مرحلة النضج Islamic Finance Come of Age" أشارت فيه إلى الطفرة الهائلة التي شهدتها أنشطة التمويل الإسلامي، واعتبرتها فرصة واعدة لصناعة الخدمات المالية العالمية. وتوقعت Arthur D.Little أن يرتفع إجمالي أصول التمويل الإسلامي حول العالم إلى ٤ تريليونات دولار بحلول ٢٠١٥م، واختار التقرير الأمريكي عشرة أسواق في الدول الإسلامية مختارة[١٢] كل منها يتيح فرصاً مختلفة للمستثمر الغربي نتيجة لمستوياتها المتنوعة من النضج والتطوّر السوقي.

(١٢) انظر الشكل رقم (١)

من جانب آخر فإن دواعي إقبال المؤسسات الأمريكية والأوروبية على المصارف الإسلامية يعزى إلى حاجة هذه المؤسسات إلى أموال النفط، مما جعل بعض الدول الغربية تقوم بالترويج للتمويل الإسلامي إلى جانب المزايا المذكورة أعلاه، محاولة لإعادة تدوير أموال النفط في عواصمها المالية، ولإنقاذ أسواقها المالية المنهارة. وقد سبق أن قامت بعض الصناديق والثروات السيادية ووضعت أموالها في مراكز مالية غربية، خاصة في الـ Wall-Street. وعلى أية حال فإن سقوط الحواجز الثقافية والأفكار العدائية ضد الإسلام سوف يدعم مراكز المؤسسات المالية الإسلامية وترويج التمويل الإسلامي إثر توسّع مجالات العمل للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية في هذه الأسواق الجديدة خارج العالم الإسلامي.

إنّ صمود نظام التمويل الإسلامي أمام عاصفة الأزمة المالية العالمية قد أفضى إلى إدراك الاقتصاديين أهمية المبادىء والأحكام الإسلامية التي استند عليها نظام التمويل الإسلامي في ثباته واستقراره، في وقت انهار فيه النظام المالي التقليدي أمام العاصفة وفقد البوصلة التي تحدد اتجاهات مساره فاختل توازنه الاقتصادي وأضحى يبحث عن نظام جديد يوفر له تأميناً أفضل، ويعيد له بوصلته لاتجاهات مساره، ويمكّن الأسواق المالية العالمية من تلبية احتياجات مجتمع الأعمال، وقطاعات الائتمان وصناعاته، والبورصات، والتأمين؛ خاصة وأنَّ سُحب الأزمة المالية ما تزال تخيم على أجواء تلك الأسواق. فقد وجد الاقتصاديون والخبراء الماليون ضالتهم في النظام الإسلامي، حيث أدركوا من خلال صموده أمام العاصفة أن مبادئ أحكام الشريعة الإسلامية لا تسمح للمؤسسات الملتزمة بها في أنشطتها بالتعامل في المنتجات والأدوات، والاستثمار في الأسواق المسمومة التي ساهمت بقدر كبير في انفجار الأزمة المالية. كما تمنع العقيدة الإسلامية ومبادئها التي تحكم التعامل في شتّى أمور الحياة، الظلم والغش والربا والغرر والجهالة والتعامل بالمشتقات، وفي المقابل تدعو إلى الالتزام بالعدل والشفافية والإحسان والإيثار والتكافل والتعاون على البر والتقوى، وكل الفضائل التي تحقق للإنسانية الأمن والسعادة.

وهو ما جاء في قوله تعالى في الآيات التالية تعضدها السنة النبوية

● آيات النهي عن أكل أموال الناس بالباطل وسائر صور المعاملات الفاسدة:

«يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بالْبَاطل إلاَّ أَنْ تَكُونَ تجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ منْكُمْ ولاَ تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إنَّ اللَّهَ كَانَ بكُمْ رَحيمًا»(١٣)

● آيات النهي عن التعامل بالربا:

● «الَّذينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ منَ

(١٣) النساء: ٢٩.

الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»[١٤].

● «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ❖ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ»[١٥].

● آيات الأمر بالعدل في سائر المعاملات المالية:

● «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّهَ رَبَّهُ وَلاَ يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً فَإن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء أَن تَضِلَّ إْحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاء إِذَا مَا دُعُواْ وَلاَ تَسْأَمُوْاْ أَن تَكْتُبُوْهُ صَغِيراً أَو كَبِيراً إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللّهِ وَأَقْومُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُواْ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوْاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلاَ يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ وَإِن تَفْعَلُواْ فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»[١٦].

● «إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً»[١٧].

● «إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»[١٨].

● آيات الأمانة:

● «إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً»[١٩].

● «إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً»[٢٠].

● آيات النهي عن الخيانة:

● «وَإِن يُرِيدُواْ خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُواْ اللّهَ مِن قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»[٢١].

● «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَقِيلَ ادْخُلاَ النَّارَ مَعَ

(١٤) البقرة:٢٧٥.
(١٥)البقرة: ٢٧٨، ٢٧٩.
(١٦) البقرة: ٢٨٢.
(١٧) النساء: ٥٨.
(١٨) النحل: ٩٠.
(١٩) الأحزاب: ٧٢.
(٢٠) النساء: ٥٨.
(٢١) الأنفال: ٧١.

الدَّاخِلِينَ»(٢٢).

● «ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ»(٢٣).

● آيات الإحسان:

● «إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»(٢٤).

● «هَلْ جَزَاء الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ»(٢٥).

● «وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُواْ هَـذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّداً وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ»(٢٦).

● «وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوَاْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»(٢٧).

● آيات الإيثار:

● «وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»(٢٨).

● «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنفِقُوا خَيْراً لِّأَنفُسِكُمْ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ، إِن تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ»(٢٩).

● «وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً، إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاء وَلَا شُكُوراً»(٣٠).

● «وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً»(٣١).

● آيات التكافل:

● «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلاَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلاَ الْهَدْيَ وَلاَ الْقَلآئِدَ وَلا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَاناً وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»(٣٢).

وأدرك الاقتصاديون والخبراء الماليون في الغرب أن صمود الائتمان الإسلامي أمام أزمة انهيار الأصول في الأسواق التقليدية يُعزى إلى ابتعاده عن التعامل في

(٢٢) التحريم: ١٠.
(٢٣) يوسف: ٥٢.
(٢٤) النحل: ٩٠.
(٢٥) الرحمن: ٦٠.
(٢٦) البقرة: ٥٨.
(٢٧) البقرة: ١٩٥.
(٢٨) الحشر: ٩.
(٢٩) التغابن: ١٦، ١٧.
(٣٠) الإنسان: ٨، ٩.
(٣١) الكهف: ٤٩.
(٣٢) المائدة: ٢.

الأصول الوهمية مثل المشتقات والمستقبليات، والالتزام بالتعامل بالأنشطة الحقيقية، وذلك في حين اعتادت مؤسسات النظام التقليدي التعامل بها. كما أدرك الخبراء أنَّ عدم التزام تلك المؤسسات في الأسواق التقليدية بالارتباط بالأنشطة الحقيقية والاعتماد في توفير القوة للأسواق عن طريق إيجاد الأموال من العدم – يمثّل تهديداً للنظام الاقتصادي بأكمله. وترى Arthur D. Little أنَّه مطلوب من البنوك الخاصة في الغرب ومديري الأموال اكتساب المصداقية من خلال تقديم تقارير بحثية متينة حول الأسواق الغربية المحلية المساعدة في رفع مستوى الشفافية. هذا إلى جانب رفع مستوى التعاون مع نظيراتها الإسلامية بهدف إدخال مجالات استثمارية في منتجات إسلامية بديلة. وتشير Arthur D. Little في تقريرها إلى بالفعل بدأت بنوك شهيرة في الغرب في هذا المجال مثل HSBC وDeutsch Bank وBarclays Capital.

كما ترى Arthur D. Little أنَّه يمكن لتلك المؤسسات مدّ اللاعبين المحليين والسلطات تبادل برامجي بالإحصائية في شؤون الأسواق المالية في مجالات الأعمال المختلفة لإسراع إنعاش السوق وتنميته. ولتحقيق هذا الإتجاه تتوقع Arthur D. Little الأمريكية أن تكون هناك خطوات داعمة لإنعاش النظام المالي الإسلامي خلال عام ٢٠٠٩م، إذ إنّها تتوقع أن تتقدم مؤسسات مالية غربية بطلبات للعمل بالمملكة العربية السعودية بالنظام الإسلامي. هذا إلى جانب التوقع أن يتم التعاون بين Dubai Multi Commodity Centre و World Gold Council والتي تعمل وفق الشريعة الإسلامية مضمونة بالذهب كأول عمل من هذا النوع، والذي من المفترض أن يكون بدأ في بورصة دبي خلال عام ٢٠٠٩م.

كما تتوقع Arthur D. Little أن تبدأ مؤسسة SABB – وهي مؤسسة تكافل تابعة لمجموعة HSBC تعمل في التداول في السعودية، وتعتبر المؤسسة الأولى في تقديم خدمات تكافلية – في شراكة مع الخطوط الجوية السعودية لتدويل تأمين المسافرين.

يُستنتج من تقرير Arthur D. Little السابق، أنه إلى جانب البشائر الخاصة بالاهتمام العملي من جانب الخبراء الماليين والمؤسسات المالية في الغرب لتعزيز النظام الإسلامي، فإنَّ التقرير يشير إلى جوانب الضعف في المؤسسات الإسلامية والتي تعتبر جانباً مهماً من التحديات التي سوف تواجه النظام المالي الإسلامي في القيام بدوره في إنقاذ النظام المالي العالمي وتحقيق الازدهار الموعود له.

اتَّضح ممَّا تقدم أنَّه بعد الأزمة وانهيار البنوك والمؤسسات المالية الأخرى توجهت أنظار العالم إلى النظام الإسلامي بعد أن كان الغرب ينظر للعالم الإسلامي والدين الإسلامي نظرة احتقار وتعمل على تهميش دوره في المحافل

الاقتصادية والسياسية العالمية. كما نظر بعضهم إلى الإسلام نظرة مُشبَّعة بالخوف والرعب باعتبار أنَّه يمثل حضارة ونظاماً منافساً محتملاً للرأسمالية الليبرالية بعد انهيار المنظومة الاشتراكية وبروز الغرب كأحادية قطبية، خاصة وهم يعلمون أن الإسلام يمتك كل المقومات العقائدية والحضارية والمبادئ التي تُرسي قواعد الأحكام والتشريعات التي تغطي كل مناحي الحياة. وبعد أن كان الغرب يحارب البنوك الإسلامية نجد الآن دعوة للبنوك الإسلامية من الدول الغربية مثل بريطانيا وفرنسا، وتتقاطر الطلبات الآن من العالم على المؤسسات الإسلامية مثل البنك الإسلامي للتنمية في شكل استفسارات عن النظام الإسلامي. كما طلبت دول كثيرة الانضمام لمؤسسة الخدمات المالية الموجودة في كوالالمبور، مثل البنوك المركزية في الصين وسنغافورة واليابان.

هكذا عزّزت الأزمة المالية العالمية مكانة المصرفية الإسلامية وأصبح الاقتصاد الإسلامي أمراً واقعاً لكل من أدرك مزاياه التي جعلت منه القطاع الوحيد الذي تجاوز مخاطر الأزمة المالية العالمية الحالية.

ولكي يقوم النظام الإسلامي بدور فاعل في حل الأزمة المالية العالمية وتحقيق الآمال العريضة التي يعلقها عليه الاقتصاديون والخبراء الماليون والقطاعات المالية المختلفة، يجب على الاقتصاديين والخبراء الماليين المسلمين ومجالس إدارات ومديري المؤسسات الإسلامية وروادها والمهتمين بأمر النظام الإسلامي القيام فوراً بإعادة تقييم أداء المؤسسات المالية الإسلامية ومراجعة مناخ عملها وبيئته؛ حتى تستطيع أن تنهض بمتطلبات واستحقاقات تحقيق الآمال المعقودة عليها وعلى رواد النظام الاقتصادي والمالي الإسلامي انتهاز الفرصة الذهبية لفتح إسلامي جديد في عالم فقد بوصلة توجهه الاقتصادي والسياسي بفعل أزمة اقتصادية غير مسبوقة، وتهدد الإنسانية جمعاء بالجوع والمرض وعدم الاستقرار الأمني والاجتماعي.

ويأتي في مقدمة التحديات التي تواجه العمل الإسلامي تعريف العالم -كفرصة سانحة- بالمبادئ والمقاصد الإسلامية التي تحكم الأداء الاقتصادي والمالي للمؤسسات الملتزمة بأحكام الشريعة الإسلامية، وهنا يأتي دور هيئات الفقه الإسلامي والمعاهد العلمية والجامعات ومراكز البحوث الإسلامية في تعريف العالم بالقطاعات الاقتصادية والمالية وبمنظمات التكافل والصكوك الإسلامية.

مزايا البديل الإسلامي:

برز اهتمام الأوساط الماليّة الغربيّة بالنظام الإسلاميّ كبديل للنظام التقليدي العالمي عندما اتَّضح أنَّ الحلول التي تمَّ وضعها في قمة العشرين لا تخاطب أهم الأسباب الَّتي أدت إلى الكارثة الاقتصادية، بالرغم من الحديث عن مظاهر تلك الأسباب. ومن المؤكد أنَّ القضية الأساسية التي يجب مخاطبتها هي قضية التأصيل. فإنَّ كل الأزمات والكوارث الاقتصادية التي دمَّرت ثروات العالم منذ القرون الماضية وخاصة ما شاهده العالم في القرن الماضي مثل الكساد الكبير في الثلاثينيات، وتدهور الإنتاج والتراجع في مفاصل الاقتصاد الكلي في الثمانينيات، وانهيار المصارف في التسعينيات من القرن الماضي في كل من أمريكا وأوروبا وآسيا - جاءت نتيجة لتبنِّي مفاهيم ومبادئ خاطئة تتعارض مع مبادئ الأديان السماوية ولا تتفق مع فطرة الأنسان وطبعه، وأدَّت إلى تفشِّي الممارسات المعيبة الفاسدة. قال اللّه تعالى: «وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ»(٣٣).

وقد أوضحنا الأسباب المباشرة لاشتعال الأزمة المالية في عام ٢٠٠٧م في سوق الرهونات العقارية في الولايات المتحدة، والَّتى كانت تتمثَّل في الفوضى والممارسات الفاضحة والمعيبة، مثل: التزوير، وأكل أموال الناس بالباطل، والربا، والظلم، والاستغلال، والتدليس، والاحتكار، وعمليات الغش، والغرر التي تعوّد عليها المضاربون، وانعدام الشفافية في ممارسات وكلاء معايير المخاطر وتصنيف الائتمان. وفي ظل هذه الممارسات الخاطئة والمعيبة والفاسدة التي نهى عنها القرآن الكريم، خرجت عمليات التبادل التجاري بين الأمم، وحرية حركة رؤوس الأموال بين الدول والأسواق من الأهداف الإنسانية النبيلة وانديا‌حها كظاهرة إنسانيّة تاريخيّة. فتحوَّلت التجارة وحركة رأس المال إلى ميدان منافسة ضارة تتسم بالظلم والغبن وعدم العدالة والإنصاف في الفرص المتاحة. واتَّسعت فجوات التقانة والمعلوماتية بين الدول الصناعية الغنية ودول العالم الثالث الفقيرة، وأصبحت قضايا حقوق الإنسان والقضايا الاجتماعية والإنسانية ومراعاة الفضيلة في واقع الممارسات المالية والاقتصادية قضايا هامشية لا اعتبار لها في واقع الحياة الاقتصادية والسياسية. وأصبحت معطيات التنافس المرعب تتجلى في التفوُّق الاقتصادي الذي يمكّن الدول الكبرى ومؤسساتها عابرة القارات من فرض مصالحها وإرادتها على العالم.

كما فقدت حركة تحرير رأس المال والانفتاح على الأسواق الخارجية دوافعها الإيجابية والمتمثلة في رفع كفاءة القطاع المالي ورفع قدراته في الوساطة المالية على مستوى الأسواق الإقليمية والعالمية، واستقطاب الموارد المالية وتوزيعها بين الأمم لخدمة الاهداف العالمية والإنسانية في التنمية الاقتصادية والاجتماعية في العالم، وتضييق فجوات النمو الاقتصادي والمالي بين دول

(٣٣)سورة الشورى: ٣٠

العالم الثالث والدول الصناعية. وبدلاً عن ذلك عمّق النظام المالي الجديد سوء توزيع الثروات بين الدول الفقيرة والغنية وبين القطاعات الحقيقية والقطاعات المالية الإعتبارية التي تسيطر عليها - كما أوضحنا من قبل - الأنشطة الهامشية والوهمية. إذ أصبح نصيب القطاعات الحقيقية، مثل الصناعة والزراعة، من الموارد المالية المتحركة في نطاق العالم لا يتجاوز الـ ٥٪، بينما تُمثّل الموارد المالية التي يديرها القطاع المالي في المجالات الهامشية والوهمية حوالي عشرين ضعفاً للموارد الموجهة للصناعة والزراعة والخدمات المرتبطة بهما؛ ممَّا أدَّى إلى تفاقم البطالة والفقر والمجاعة في العالم. أمَّا الآية الثانية التي تشير إلى حتمية حدوث هذه الأزمات في ظل الممارسات الفاسدة والتي نهى عنها القرآن، خاصةً الربا، فقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ❖ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ»[٣٤].

إنَّ العمل في الأسواق المالية يقوم على الربا والكسب الحرام وأكل أموال الناس بالباطل والظلم وقد أنذر اللّه تعالى الناس من خلال الآية السالفة انذاراً بيناً واضحاً، أنه تعالى يعلن حرباً لا هوادة فيها على الذين يتعاملون بالربا أليس ما يحدث الآن في العالم حرباً.

وهكذا فإن ما أصاب الناس من خلال هذه الكارثة المالية مما كسبت أيديهم وبسبب تعاملهم بالربا والغش وسائر وجوه المعاملات الفاسدة.

وجاء في قرارات وأهداف قمة الـ٢٠ - المنعقدة في ١٥ نوفمبر ٢٠٠٨م بواشنطن - اتخاذ التدابير والسياسات التي تحول دون تكرار أزمات مالية مستقبلاً. وسبق أن اتخذت قرارات مماثلة في قمم السبعة من قبل في أعقاب الأزمات الاقتصادية السابقة ولم يلتزموا بالسياسات والإجراءات الموعودة، ومن المؤكد تكرار الدورات الاقتصادية المدمرة التي أصبحت سمة من سمات الرأسمالية الليبرالية، خاصة في ظل عدم الالتزام بالأخلاق الفاضلة التي تنهى عن الظلم والغش والتزوير وأكل أموال الناس بالظلم، في النظام المالي الجديد. وقد حذّر اللّه تعالى المنافقين بتكرار الأزمات في قوله تعالى: «أَوَلاَ يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لاَ يَتُوبُونَ وَلاَ هُمْ يَذَّكَّرُونَ»[٣٥].

فقد شهد العالم في ظل الرأسمالية والليبرالية أزمات اقتصادية ومالية في الأعوام ١٩٢٩، ١٩٨٢، ١٩٩٠، ١٩٩٨، ٢٠٠١، ٢٠٠٣، ٢٠٠٧م.

وقد فشل النموذج الاشتراكي في مسايرة طبيعة الإنسان في حب التملّك وحرية التصرف في تلبية رغباته، كما فشل في مواكبة التطورات العلمية والتكنولوجية التي تتطلب قدراً من حرية الحركة لتلبية طبع الإنسان وغريزته في تنمية قدراته الشخصية للاستفادة من المنتجات العلمية والتقنية الحديثة.

(٣٤) البقرة: ٢٧٨،٢٨٩
(٣٥) التوبة: ١٢٦.

أوضحت التداعيات الموجعة التي أفرزتها الأزمة المالية العالمية الراهنة – والتي نشأت في الأسواق المالية المتقدمة – فشل النموذج الرأسمالي الليبرالي الجديد في إدارة الأسواق المالية. كما اتَّضح من مداولات قمة الـ٢٠ ، وما تناولته أجهزة الإعلام المسموعة والمرئيَّة والمقروءة، أنَّ النَّظام الرأسمالي لم يعد صالحاً لإدارة الأموال، وبدأ المسؤولون والمعلِّقون والعلماء يبحثون عن البديل.

في ظل فشل النظامين الاشتراكي والرأسمالي، أصبح النظام الإسلامي هو البديل الآمن والمناسب للأسباب الآتية:

١. لقد اكتشف العالم أنَّ النظام الإسلامي القائم على مبادئ الشريعة الإسلامية ومقاصدها – يكتسب مناعة ضد أزمات الأسواق المالية، ونستدل على ذلك بأنه توجد الآن في دول الخليج وفي آسيا وأفريقيا ما لا يقل عن ٩٠ مصرفاً إسلامياً إلى جانب انتشار فروع بنوك إسلاميّة ومنافذ خدمات إسلامية في بنوك تقليدية أمريكية وبريطانية. وبالرغم من التشابك بين المصارف الإسلامية مع بنوك تقليدية في أمريكا وأوروبا وآسيا لم يتأثر النّظام الإسلاميّ بالأزمة المالية الراهنة، أو بالأزمات السابقة، وذلك بالرغم من حجم أعمال المصارف الإسلامية العالية؛ إذ بلغت الموجودات المالية للمصارف الإسلامية ومؤسسات التأمين الإسلامي ٥٠٠ مليار دولار في نهاية عام ٢٠٠٧م، كما بلغت قيمة الأصول المتداولة العاملة في إطار مبادئ الشريعة الإسلامية ٧٠٠ مليار دولار.

٢. يقوم نشاط النظام المصرفي الإسلامي على المشاركة في الربح والخسارة، ويكون التمويل مرتبطاً بمعاملات منتجة وحقيقية، وليس مرتبطاً بالمضاربات، كما هو الحال في المصارف التقليدية. وتولّد هذه العمليات مكاسب حقيقية، وتتصف هذه العمليات بالشفافية والانضباط والتوازن الدقيق المحكم في إدارة الأصول في محافظ الائتمان.

٣. يحقق العمل بالنظام الإسلامي مكاسب وأرباحًا عالية تتراوح بين ١٠٪ و١٥٪.

٤. ابتعاد النموذج الإسلامي عن المضاربات وما يشوبها من الغشّ والتزوير وعدم الشفافية والغرر التي تحرمها الشريعة الإسلامية.

٥. هنالك اتجاه قوي في أوروبا وأمريكا وآسيا للعمل وفق النظام الإسلامي، بعد ارتفاع عائدات النفط وما تولّد عن ذلك من توسّع هائل في السيولة في العالم الإسلامي، خاصة بعد نمو الوعي الديني لدى المسلمين الذين يمتلكون أو يشاركون في تلك الثروات.

٦. تميُّز النموذج الإسلامي كبديل وحيد متاح في العالم اليوم. يقوم النظام الاقتصادي الإسلامي وفق تصوُّر كامل متناسق مع الحياة كلها، وهو تصور مبني على الحق الإلهي في هذا الكون. وهو أنَّ اللّه سبحانه وتعالى هو خالق

كل شيء في الأرض والسماء، وهو الذي يهب كل شيء موجود لمن يشاء على أساس الاستخلاف. أي أنَّ اللّه سبحانه وتعالى قد استخلف الإنسان في الأرض ومكنه مما أخرجته الأرض من الأرزاق والطاقات ووسائل تحقيق العيش فيها، ويتم الاستخلاف بعهد وشروط تتسق وتتناغم مع التوازن الذي يتسم به النظام الإسلامي. وفي إطار من الحدود الواضحة التي ترسمها الشريعة الإسلامية التي تحكم تصرف الإنسان المستخلف في جميع حركاته وسكناته، وفي التصرف فيما استخلف فيه، فما وقع منه من عقود وأعمال ومعاملات وأخلاق وعبادات وفق شروط الاستخلاف فهو صحيح نافذ ويُجزى عليه، وما وقع منه مُخالفاً لشروط الاستخلاف فهو باطل يُعاقب عليه.

ومن شروط الاستخلاف المرتبطة بالعقيدة الإسلامية ومقاصدها التكافل بين المؤمنين، ومن شروط الاستخلاف أيضاً القصد والاعتدال في التصرُّف فيما استخلف فيه من المال والرزق، فإن النظام الإسلامي يقوم على تكامل وفق نصوص وتوجيهات وشرائع متحدة ومتناسقة. ومن أوجه التناسق والتكامل أيضاً أن جَعَل الإسلام الصدقة جزءاً لا يتجزأ من النظام الاقتصادي، وتغطي الصدقة الجانب الاجتماعي وتحقيق التآلف والتوادد بين المسلمين.

يخاطب النظام الإسلامي ويتعامل مع الإنسان وفق سايكولوجية الإنسان لتحريك مشاعره وانفعالاته نحو استغلال ما استخلف فيه وفق الشروط والعهد وفي إطار الاستخدام الأمثل لتلك النعم. ومن الوسائل التي يستخدمها الإسلام في تمكين الإنسان على تنفيذ شروط الاستخلاف البدء بالترغيب والحث والتأليب، كما جاء في قوله تعالى: «مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّئَةُ حَبَّةٍ وَاللّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»[٣٦] وفي المقابل يخاطب مشاعر الإنسان لينتهي عن مخالفة شروط الاستخلاف فيتوعَّده بحرب من اللّه ورسوله وبمحق أعماله «يَمْحَقُ اللّهُ الْرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ»[٣٧] كما يُحذّر اللّه عباده المستخلفين بصورة من صور المحق حين يرسل الأمطار فتجعل الأرض صلداً لا تربة عليها ولا تصلح للزرع «فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْداً»[٣٨]، وفي المقابل يبشر المؤمنين الذين يقومون بتنفيذ شروط وعهد الاستخلاف: «أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ»[٣٩]. وفي إطار التكامل بين السياسات الاقتصادية والاجتماعية يُحدّد اللّه تعالى مستويات الصدقة والإنفاق في سبيل اللّه وأنواعهما وجودتهما؛ وذلك لتحقيق قيام مجتمع سليم ومُعافى من الحقد والكراهية كما في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَلاَ تَيَمَّمُواْ الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلاَّ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ»[٤٠].

يتضح ممَّا تقدَّم أنَّ النموذج الإسلامي لإدارة الاقتصاد والنظام المالي التقليدي نقيضان ولا يلتقيان في الأهداف أو الوظائف أو النتائج. فالنظام

(٣٦) البقرة: ٢٦١
(٣٧) البقرة: ٢٧٦
(٣٨) البقرة: ٢٦٤
(٣٩) البقرة: ٢٦٥
(٤٠) البقرة: ٢٧٦.

الإسلامي يقوم على ملكية الثروة للّه تعالى، ويقوم الإنسان بتنميتها واستخدامها والانتفاع بها بمقتضى الوكالة ووفق عهد وشروط مُحدَّدة أهمها الطهارة والإيثار ويثاب عليه في الدنيا بنمو الثروة أضعافاً مضاعفة، كما يجزيه اللّه تعالى في الآخرة بالجنة والنعيم المقيم.

أمَّا النظام الرَّبوي فيقوم على تصوُّر يُناقض النموذج الإسلامي، إذ يقوم على تصوُّر أنَّ الثروة ملكية شخصية ويقوم باستخدام ثروته بحريَّة كاملة دون قيد أو وازع إيمانيّ وتُحرِّكه نزعة الجشع والأنانية دون اعتبار لما يمكن أن يلحق بالضرر على الآخرين من أفراد أو مجتمعات.

ما حدث في الأسواق المالية الأمريكية خلال العامين الماضيين من فساد وفوضى وأنانية - التي تم توضيحها في هذه الورقة من قبل - يوضّح صورة كاملة لمنهجية العمل في ظل النظام الربوي والتي تفتقر إلى الوازع الأخلاقي أو الديني، وكانت النتيجة التدهور والدمار الذي أصاب الاقتصاد العالمي بأسْره، مما أكّد بشهادة أهله، فشل النموذج العلماني القائم على الربا والظلم والأنانية.

بالأضافة إلى ما تقدَّم فإنَّ المصارف التقليدية وجدت نفسها، بعد الأزمة المالية، مجبرةً على اللجوء إلى النموذج الإسلامي الَّذي يُوفّر الملاذ الآمن لأموالها، ويبدو أنَّ ذلك هو الذي دفع مجلس الشيوخ الفرنسي إلى أن يدعو لضمَّ النموذج الإسلامي إلى النظام المالي الفرنسي، هذا بالرغم ممَّا عُرِف عن فرنسا بالتعصُّب للعلمانيَّة والوقوف ضد تدخّل الأديان خاصةً الإسلام، في الشؤون الاقتصادية والسياسيَّة والخاصَّة.

هكذا أصبح المجال واسعاً أمام علماء المسلمين والاقتصاديّين للعمل على استنباط المنتجات الجديدة في العمل المصرفي والتي تتفق مع الشريعة الإسلامية، خاصةً منتجات تمويل الخدمات مثل العلاج والسفر.

إنَّ تحقيق هذا الهدف يتطلّب التعاون بين علماء الفقه الإسلامي وعلماء الاقتصاد في تطوير المنتجات المصرفية الإسلامية والعمل على ردم الفجوة القائمة بين علماء الفقه الإسلامي الذين لا يعلمون كثيراً عن السياسات والنظريات الاقتصادية والعلماء الاقتصاديين الذين لا يعلمون كثيراً عن مبادئ الفقه الإسلامي.

من أهم دواعي تكثيف الجهد في تحقيق تقدم النظام المالي الإسلامي كبديل للنظام المالي التقليدي الذي انهار أمام عاصفة الأزمات المالية المتتالية، أنَّ العمل بالنّظام المالي الملتزم بمبادئ الشريعة الإسلامية سوف يواجه معركة شرسة من قِبل المنظمات المناهضة لبروز الفكر الإسلامي الاقتصادي. ومن أهمّ هذه المنظمات المؤسسات المنضوية تحت الماسونيّة العالميّة والَّتي تعود جذورها إلى القرن السابع عشر.

ومن أهم أهداف هذه المؤسسات توحيد القدرات المالية والاقتصادية والفكريّة والسياسيّة والأمنيّة تحت بوتقة واحدة لتُسهّل السَّيطرة على العالم.

وأهم المؤسسات التابعة لمنظمة الماسونيَّة Gllumanti وConference on Foreign Affairs وClub of Rome...إلخ، وتعمل هذه المؤسسات على استقطاب الشخصيات الاقتصادية والرموز السياسية والتأثير من خلال هذه الرموز على مواقع اتخاذ القرارات الاقتصادية والسياسية والأمنية، القادرة على توجيه العالم نحو أهدافها.

وقد نجحت هذه المؤسسات في الاستيلاء على شركات البترول العالمية والمؤسسات المالية مثل Federal Reserve وعلى خلق كيانات دولية مثل عصبة الدول بعد الحرب العالمية الأولى وهيئة الأمم المتحدة في أعقاب الحرب العالمية الثانية، ثم إنشاء الاتحاد الأوروبي. وهذه المنظمة تحارب قيام أيَّة نظم اقتصادية أو فكرية تُشكِّل منافسة لها.

وبما أنَّ الإسلام يُشكّل في نظرها المنافس الوحيد بعد انهيار المنظومة الاشتراكية، خاصة النظام الإسلامي الذي يستمد قوته من الشريعة الإسلامية ومقاصدها واستطاعته الصمود أمام عاصفة الأزمة المالية لذا بدأت الماسونية بمحاربة النظام الإسلامي بإثارة الأكاذيب والافتراءات حول الإسلام، وتخويف الناس من آثار تمدد النظام الإسلامي بما يُعرف الآن بـ Islam Phobia ممَّا يضع مسؤولية إضافيَّة على كاهل القائمين بأمر تسويق النظام المالي الإسلامي وتطويره؛ ليحتلَّ مكان النِّظام العالمي التقليدي.

الخاتمـــــة:

لقد كشفت الأزمة المالية العالمية الراهنة هشاشة النظام المالي العالمي الجديد، وعدم قدرته على الصمود أمام العاصفة الَّتي جاءت نتيجة للمارسات الخبيثة وافتقار اللاعبين في الأسواق المالية العالمية إلى الخلق القويم. وفي ظل الليبرالية الجديدة تعدت الحريات في النظام المالي والاقتصادي العالمي حدود الأمان إلى مجالات المخاطر فتهاوت المؤسسات المالية والمصرفية ومؤسسات التأمين والبورصات مما كبّد السلطات المالية مليارات الدولارات لإنقاذ ما يمكن إنقاذه.

وانتقلت الأزمة إلى مفاصل الاقتصادات الكلية مؤدية إلى الركود والكساد في القطاعات الإنتاجية، فتفشت البطالة وواجهت الدول النامية أزمة اقتصادية حادة تمثلت في تدهور موارد صادراتها واختلالات داخلية وخارجية.

هكذا أفقدت الأزمة المالية العالمية النظام المالي العالمي البوصلة لاتجاهات مساره فاتجهت الأنظار صوب النظام المالي الإسلامي الذي استطاع أن يصمد أمام العاصفة بفعل المبادئ والمقاصد النابعة من الشريعة الإسلامية.

وجد النظام المالي الإسلامي نفسه أمام تحد كبير، متمثلة في عملية إنقاذ العالم من المحنة التي أصابته وأدخلته في نفقٍ مظلم، ومن ناحية أخرى فإنَّ هذا الوضع الذي واجهه النظام الإسلامي يعد سانحة وفرصة ذهبية نادرة، بل حقيقة أن الأمر يعتبر فتحاً للإسلام لبسط العدل والكرامة في العالم أجمع، فيعم الخير والسلام والاطمئنان أرجاء العالم، إن شاء اللّه.

لقد نصر اللّه الإسلام من قبل بجيوش القيادات الإسلامية من أمثال خالد بن الوليد وسعد بن أبي وقاص في فتح الأمصار في صدر الإسلام، وها نحن الآن أمام فتح جديد للإسلام. فإن كانت الفتوحات التي تمت في صدر الإسلام بالجيوش فإن الجهاد اليوم يتم من خلال ترتيب أوضاعنا المؤسسية والاقتصادية والتشريعية والتبشير بالشرح والتوضيح بمزايا العقيدة الإسلامية وأحكامها ومقاصدها، ولكن قبل ذلك يجب أن يكون سلوكنا وأداؤنا والتزامنا بالأحكام الإسلامية ومقاصدها مثالاً يحتذى به – نحن الآن – كباحثين ومسؤولين أمام اللّه قال تعالى: «إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً»(٤١). وعلينا أن نسعى للجهاد دون تراخٍ من أجل الفتح الجديد للنظام الإسلامي، لقوله تعالى: «انْفِرُواْ خِفَافاً وَثِقَالاً وَجَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ»(٤٢). وقوله تعالى: «لَوْ كَانَ عَرَضاً قَرِيباً وَسَفَراً قَاصِداً لاَّتَّبَعُوكَ وَلَكِن بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ»(٤٣).

فيما يلي أهمَّ استحقاقات الجهاد ومتطلباته، وتحقيق الفتح للاقتصاد والنظام المالي الإسلامي، وإنقاذ العالم من مخاطر الأزمة المالية ونشر الأمان والعدل والاستقرار وبسطها في عالم تهدده تداعيات الأزمة المالية بالدمار وأدخلت الاقتصاد العالمي في نفق مظلم، واقتنع الخبراء واللاعبون في الأسواق المالية العالمية المتهالكة أنه لا ملاذ إلاَّ في ظل النظام المالي الإسلامي الذي استطاع أن يصمد أمام العاصفة التي أثارتها الأزمة المالية العالمية:

١- إنشاء مراكز بحوث تُعنى بالدراسات الاقتصاديَّة والماليَّة والشرعية لإعداد دراسات وبحوث حول المصارف والمؤسسات المالية المختلفة لاكتشاف مواضع الضعف والقوة ومساعدة المؤسسات الإسلامية في إعادة ترتيب أوضاعها المالية والهيكلية والمؤسسية، إلى جانب البحث عن منتجات وأدوات جديدة تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية فتعزّز ازدهار النظام الاقتصادي والمالي الإسلامي.

ومن مهام هذه المراكز إعداد دراسات لتنوير الخبراء واللاعبين في الأسواق التقليدية بمزايا النظام الإسلامي إلى جانب البحث عن صيغ ووسائل التكامل بين

(٤١) الأحزاب ٧٢.
(٤٢) التوبة٤١
(٤٣) التوبة٤٢.

المؤسسات المالية، خاصة في مجالات الاستثمار المشترك وتعزيز آفاق التمويل التأجيري المشترك وتمويل المجمعات الصناعية والمشاريع الزراعية والخدمية الكبرى التي تتجاوز تمويلها قدرات مؤسسات بصورة منعزلة أو منفردة.

ومن أهم اختصاصات هذه المراكز أيضاً الاستشعار المبكر للأزمات والفقاعات المتوقعة، وتنوير المؤسسات الإسلامية بها مبكراً. إلى جانب دراسة وسائل تطوير المنتجات والأدوات التي تستخدمها المؤسسات المالية حالياً.

٢- إنشاء هيئة رقابية شرعية عليا لها كل السلطات والمقومات المؤسسية والرقابية، وأن تكون اختصاصاتها إجراء دراسات وبحوث فقهية لتنقية الممارسات في المؤسسات المصرفية والمالية الأخرى من الشوائب أو أية ممارسات لا تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها، هذا إلى جانب إزالة أسباب أية اختلافات غير مبررة شرعياً أو أي تضارب أو تباين في الإفتاء حول الأحكام الشرعية المطبقة بين دولة أو أخرى، وضرورة مراعاة أهمية التنسيق بين مراكز البحوث والدراسات الإسلامية في إزالة تلك التناقضات وتحقيق الانضباط في جهود مراكز البحوث والدراسات في استحداث منتجات جديدة.

٣- تحقيق الانضباط والشفافية في عمل المؤسسات المصرفية والمالية.

٤- إنشاء معاهد وأكاديميات لخلق جيل جديد من الكوادر المتشبعة بمقاصد الشريعة الإسلامية والقادرة على تعزيز ازدهار العمل الاقتصادي والمالي من خلال إحداث إبداعات خلاَّقة في عمل المؤسسات الإسلاميَّة، وإبراز المثل الأعلى في الأداء، وتعزيز جاذبية النظام الاقتصادي والمالي الإسلامي.

٥- إنشاء شركات إعادة تأمين إسلاميَّة بديلة للشركات الأجنبية الَّتي لا تعمل وفق الشريعة الإسلاميَّة، وذلك لإبعاد شركات التكافل الإسلاميَّ من أيَّة شُبهات شرعيَّة. وبما أنَّ تأسيس مثل هذه المؤسَّسات يتطلَّب توفير موارد ماليَّة طائلة، لا بد من مساهمات السُّلطات الحكوميَّة والبنوك المركزيَّة إلى جانب مؤسَّسات التكافل الإسلاميَّة.

٦- إنشاء وكالات تصنيف إسلامية تتمتع بالشفافية والنزاهة والمصداقية الكاملة وتراعي في عملها أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها، وذلك لإبعاد المؤسسات الإسلامية من أية شبهات أخلاقية اتصفت بها وكالات التصنيف العالمية وفق ما سبق من إشارة إلى مفاسدها من قبل في هذه الورقة.

٧- ضرورة أن تتبع الدول الإسلامية سياسات اقتصادية ومالية وهيكلية سليمة وداعمة لخلق بيئة مواتية لعمل المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، خاصة فيما يختص باستقرار سياسات نقدية تعزز استقرار موقف السيولة في الاقتصاد وإلزام المؤسسات المالية بالعمل في إطار الموارد الحقيقية ومنع خلق النقود من العدم. ولتحقيق هذا الهدف أرى ضرورة إنشاء صندوق نقد

إسلامي لمراقبة سلامة السياسات الاقتصادية في البلاد الإسلامية وإسداء النصح لها.

٨- إعادة هيكلة رؤوس أموال المصارف، ودعم الموارد، وإلزامها في الولوج في تمويل المشروعات، وتمويل الاستثمارات متوسطة المدى وطويلته.

٩- إنشاء أسواق مالية إسلامية يتم من خلالها تنسيق العمل بين المؤسسات المالية الإسلامية المختلفة، وخلق فرص للبورصات الإسلامية في العمل في مجال تمويل المشروعات الكبرى، ودعم مجلس المؤسسات المالية الإسلامية الموجود بكوالالمبور وتطويره لتعزيز الجهود المبذولة لتطوير أداء المؤسسات المالية الإسلامية.

١٠- إنشاء منظمة تجارة إسلامية تعمل على تطوير التجارة بين الدول الإسلامية وتنميتها.

١١- تطوير البنك الإسلامي للتنمية بجدة هيكليّاً وماليّاً ليلعب دوراً أساسيّاً في تعزيز التنمية الاقتصادية والاجتماعية في البلاد الإسلامية.

١٢- يتوقع من المؤسسات المالية الإسلامية الرائدة، خاصةً مجموعة بنك فيصل الإسلامي ومجموعة البركة، مجموعة الراجحي والبنك الإسلامي للتنمية - قيادة هذه الحركة المباركة مواصلة لجهودها ومبادراتها العظيمة في إنشاء المؤسَّسات الماليَّة والاقتصاديّة الإسلامية.





مستقبل الحركات الإسلامية

تقديم

د.غازي صلاح الدين العتباني

أحد إصدارات مركز التنوير المعرفي





سلسلة حوارات التنوير رقم (٨)

إعتقاد علماء المسلمين

مناهج المتكلمين المسلمين في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية وطرق الدفاع عنها

د. عبد الله ابراهيم الشكري

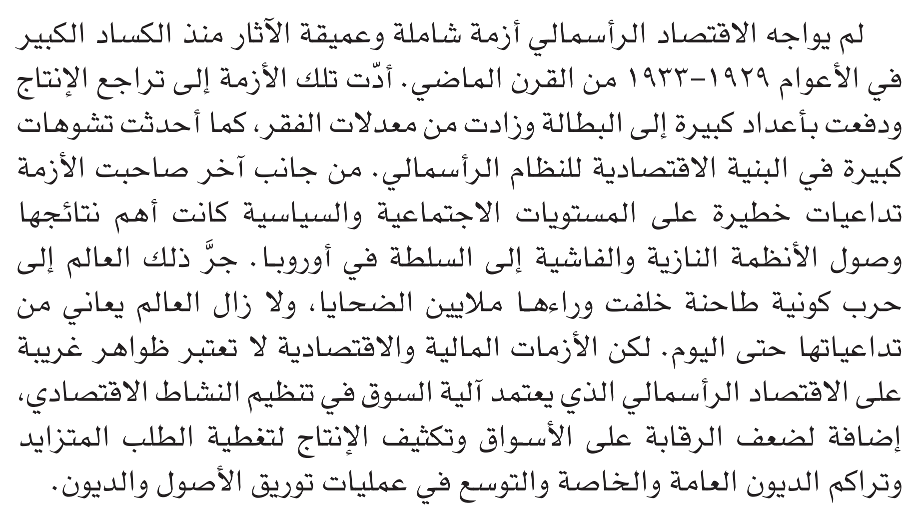
أحد إصدارات مركز التنوير المعرفي

أثر الأزمة المالية على مؤشرات الحرية الاقتصادية ورأسمالية المساهمة



د. حسن بشير
أستاذ مشارك - كلية التجارة والدراسات الاقتصادية والاجتماعية - جامعة النيلين

تمهيد



لم يواجه الاقتصاد الرأسمالي أزمة شاملة وعميقة الآثار منذ الكساد الكبير في الأعوام ١٩٢٩-١٩٣٣ من القرن الماضي. أدّت تلك الأزمة إلى تراجع الإنتاج ودفعت بأعداد كبيرة إلى البطالة وزادت من معدلات الفقر، كما أحدثت تشوهات كبيرة في البنية الاقتصادية للنظام الرأسمالي. من جانب آخر صاحبت الأزمة تداعيات خطيرة على المستويات الاجتماعية والسياسية كانت أهم نتائجها وصول الأنظمة النازية والفاشية إلى السلطة في أوروبا. جرَّ ذلك العالم إلى حرب كونية طاحنة خلفت وراءها ملايين الضحايا، ولا زال العالم يعاني من تداعياتها حتى اليوم. لكن الأزمات المالية والاقتصادية لا تعتبر ظواهر غريبة على الاقتصاد الرأسمالي الذي يعتمد آلية السوق في تنظيم النشاط الاقتصادي، إضافة لضعف الرقابة على الأسواق وتكثيف الإنتاج لتغطية الطلب المتزايد وتراكم الديون العامة والخاصة والتوسع في عمليات توريق الأصول والديون.

وضعت الأزمة المالية العالمية - التي انفجرت بشكل واضح في ١٥ إلى ١٧ سبتمبر ٢٠٠٨م - مسارًا جديدًا للرأسمالية العالمية والتي أصبحت تبحث عن خيارات جديدة في جميع المجالات الاقتصادية، سواء أكانت نقدية أو مالية أو تمويلية. أدركت الحكومات في الدول الرأسمالية الكبرى أنَّ تلك الأزمة نوعية وعميقة وستترتب عليها آثار بعيدة المدى على النظام الاقتصادي الرأسمالي. لذلك لم تتأخر في التدخل في محاولة للسيطرة على العمليات المؤثرة على النشاط الاقتصادي والتأثير عليها بشكل يمكن من تخفيف حدة تداعيات الأزمة في جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ضربت الأزمة في عصب الرأسمالية العالمية ومركزها الأساسي؛ الرأسمالية المالية بثقلها الأكبر الكائن في الأسواق المالية الأمريكية المعتمدة على توريق الأصول والديون. أحدثت الأزمة لعمقها وشدتها دوارًا مباشراً في أسواق النقد ورأس المال سرعان ما صرعت جميع الأسواق المالية جارَّة لها لاحقاً نحو الركود والكساد التام.

لم تُجدِ التدابير الفورية التي اتُخذت من قبل الإدارة الأمريكية بدعم القدرة الاستهلاكيَة وضخ مبلغ ١٥٠ مليار دولار في التخفيف من حدة الأزمة أو الحد من سرعة تداعياتها. بعد إعلان بنك ليمهان برازرز عن إفلاسه استحوذت الحكومة الأمريكية على عملاق شركات التأمين (A.I.G) كما تدخَّلت لدعم حزم من عمليات الاستحواذ قام بها بنك أوف أمريكا (Bank of America) للسيطرة على "وول ستريت ميريل لينش". تبع ذلك ما تم من دعم غير مسبوق لعملاقي العقارات فريدي ماك (Freddie Mac) وفاني ماي (Fannie Mae)، ثم جاءت خطة الإنقاذ بمبلغ ٧٠٠ مليار دولار على حساب الموازنة العامة الأمريكية.

الدلالة الكبرى لتلك الإجراءات أنّها تمت في عهد الإدارة الجمهورية برئاسة جورج دبليو بوش الابن التي تمثل غلاة الرأسماليين المؤمنين بقدرة آلية السوق على تنظيم النشاط الاقتصادي وبالسيادة التامة للتحرير الاقتصادي وعدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي.

بعد أن تطورت الأزمة المالية التي انفجرت في الولايات المتحدة الأمريكية وبعد تحولها لأزمة اقتصادية عالمية شاملة دخلت أوروبا ومجموعتي الثماني والعشرين على خط التدخلات والإنقاذ وتبع العالم بأجمعه تلك القوى، بحكم أنّها المؤثرة اقتصاديا، والممسكة بزمام الإنتاج العالمي والتبادلي التجاري بأغلبية مطلقة. لا زال العالم يبحث عن أسباب تلك الأزمة وتقييم آثارها والتكهن بما سيكون عليه الاقتصاد والنظام المالي لعالم ما بعد الأزمة المالية العالمية (Post Financial Crisis World). هذه الورقة تحاول الدخول في ما أحدثته الأزمة المالية العالمية على الرأسمالية المالية التي هيمنت على العالم منذ بداية الألفية الثالثة وإلى أي حد أثرت هذه الأزمة على المقولات الرأسمالية الأساسية فيما يتعلق بالحريات الاقتصادية والحقوق الاقتصادية والمدنية. كما تحاول الورقة مناقشة أهم معالم رأسمالية المساهمة وما يسمي «بالاقتصاد الجديد» في ظل تداعيات الأزمة المالية العالمية.

تطرح الورقة تساؤلاً رئيسياً محاولة الإجابة عليه: هل تصلح المقولات الرأسمالية الأساسية والمؤشرات الحاكمة للأداء الاقتصادي المرتبطة بآلية السوق والحرية الاقتصادية والنظم المتبعة في الأسواق المالية لعالم ما بعد الأزمة؟ إذا كانت الإجابة بالنفي فما هي البدائل التي يمكن اللجؤ اليها في تجنب حدوث مثل هذه الأزمة مستقبلاً؟. يمكن القول إنَّ الورقة تناقش الأزمة من منطلق الاقتصاد السياسي ولم يتمَّ الاعتماد بشكل كبير على مصادر تقليدية نسبة لحداثة الموضوع، كون الأزمة المالية العالمية عمرها عام واحد حتي الآن. لذلك تم الاعتماد على المواد المتاحة عبر الشبكة العالمية للمعلومات (Inter Net) إضافة لبعض المقالات المنشورة بالصحف والمجلات وعلى ما توفر لنا من المصادر الثانوية الاقتصادية المتوفرة.

أزمة الرأسمالية المالية

شكلت أزمة الائتمان العقاري التي حدثت في السوق العقارية الأمريكية الوقود المحرك ورافعة أساسية للأزمة المالية العالمية ومظهرا من مظاهرها المهمة. قدرت أزمة الائتمان العقاري حتى نهاية العام ٢٠٠٧م بحوالي ٢,٦ تريليون دولار، وفقًا لتقديرات مؤسسات التمويل السويسرية. أدى ذلك لظهور تكهنات حول إمكانية تعرض الاقتصاد الأمريكي لأزمة مالية كبرى[1]. حدث ذلك بعد انهيار أندي ماك وبعد أن شارفت شركتا فاني ماي وفريدي ماك – أكبر عملاقي عقارات في العالم – على الانهيار. سارعت الإدارة الأمريكية إلى التدخل لإنقاذ

١ – انظر حسن بشير محمد نور، الأزمة المالية العالمية وتداعياتها على الاقتصاد السوداني، مطابع السودان للعملة، الخرطوم ، ٢٠٠٩م.

المؤسستين العقارتين بسبب حيوية دورهما في سوق الإسكان الأمريكي. تم اتباع عدد من الخيارات للسيطرة على المؤسستين منها شراء حزم قابضة من أسهم الشركتين وتقديم المساعدة والتفكير في إجراءات دمجهما[٢]. تمّ السماح لوزارة الخزانة بشراء أسهم من الشركتين والسماح لهما بالاقتراض من الوزارة والاستدانة من صندوق الطوارئ التابع لمجلس الاحتياطي الفيدرالي. تجدر الإشارة إلى أنَّ الشركتين المعنيتين هما شركتان خاصتان كلية تم التعامل معهما بموجب قوانين وتشريعات فيدرالية وفرت لهما الحماية والمزايا الضرورية للاستمرار. فاني ماي شركة مساهمة مختصة في تمويل الإسكان، بينما تختص شركة فريدي ماك في توفير السيولة للممولين للإسكان. تمتلك الشركتان معا ما يزيد على ٥ تريليون دولار في شكل قروض عقارية[٣] وهذا ما يساوي نصف إجمالي القروض الأمريكية وقد هوت أسهم الشركتين بنسبة ٨٠٪ مقارنة بقيمتها السوقية قبل عام واحد.

إذن يمكن الاستنتاج بأنَّ أقوى اقتصاد في العالم لن يسمح بانهيار مثل هاتين الشركتين الخاصتين الحيويتين والتسبب بالتالي في انهيار قطاع حيوي مثل قطاع الإسكان وانعكاس ذلك على مجمل الاقتصاد الأمريكي وعلى رفاهية الشعب الأمريكي وقدرته الاستهلاكية. الشركتان المذكورتان تعملان وفقا لقانون السوق والاقتصاد الأمريكي هو أكبر اقتصاد ليبرالي حر في العالم، ولكن السوق يفشل في كثير من الحالات خاصة تلك المتعلقة بتلبية الحاجات العامة والمصالح القومية فضلاً عن فشله في توفير السلع والخدمات الاجتماعية الأولية والضرورية بشكل كفء مما يستدعي تدخل الدولة عبر مؤسساتها المختصة للضبط والمعالجة وفقا لنماذج اقتصادية معلومة. ذلك بالضبط ما حدث ووضع في البداية سلسلة من التدخلات الحكومية في آلية السوق مما يعني بداية التخلي عن مقولة مقدرة السوق في تنظيم العملية الاقتصادية بشكل ذاتي دون الحاجة للتدخل الحكومي.

لم يكن ما حدث في العالم خلال العام ٢٠٠٧م وتطور في العام ٢٠٠٨م أزمات في الرهن العقاري أو القطاع المالي فحسب، وإنَّما أزمة شاملة في النظام الرأسمالي الحديث الذي تسود فيه الرأسمالية المالية الحاملة لأيديولوجية العولمة بتوجهها الليبرالي الجديد، والشواهد التي تثبت تلك الفرضية كثيرة. من أول تلك الشواهد فشل محادثات منظمة التجارة العالمية في الوصول إلى إكمال اتفاقيات الدوحة المبرمة في العام ٢٠٠١م والتي كان من المفترض أن تصل إلى غاياتها في العام ٢٠٠٥م، إلاَّ أنَّ ذلك لم يحدث إلى حين انفجار الأزمة المالية وتغير المواقف والدخول في واقع جديد. تلك الاتفاقيات جاءت بعد ما عرف بانفجار فقاعة الإنترنت في العام ٢٠٠٠م والذي أحدث خسائر كبيرة في قطاع تكنولوجيا الاتصال وشركات الكمبيوتر[٤]. الجانب الثاني لظواهر الأزمة هو اتساع الهوة بين

٢ - Taqrir.org (موقع تقرير واشنطن Taqrir Washington)
٣ - cnn.com
٤ - حسن بشير، الأزمة المالية العالمية وتداعياتها على الاقتصاد السوداني، مرجع سابق ، ص ١٥.

الأغنياء والفقراء، سواء كان الفارق بين الدول الغنية والفقيرة أو بين الأغنياء والفقراء حتى في الدول الصناعية المتقدمة اقتصادياً. الجانب الثالث هو انهيار فكرة «السوق العالمية الواحدة» التي كان من المفترض أن يتم بناؤها لتشكل عنصراً أساسياً للعولمة الاقتصادية. الجانب الرابع تمثل في فشل سياسات الخصخصة والتحرير الاقتصادي وتحرير التجارة الخارجية والاعتماد على نظام السوق في تحقيق النمو الاقتصادي. بدلا من أن تحقق العولمة الاقتصادية والخصخصة والتحرير وآلية السوق النمو الاقتصادي المنشود والرفاهية فإنَّ العالم دخل في نفق مظلم من الأزمات المتلاحقة وانهيارات متكررة للأسواق المالية واتساع معدلات الفقر وغلاء الأسعار وارتفاع تكاليف المعيشة. نتيجة لكل ما حدث اتسع نطاق تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي مما يعتبر دليلا إضافيًا يُعزز من فرضية فشل آلية السوق في تنظيم العملية الاقتصادية دون الحاجة إلى ضوابط واجراءات محكمة ورقابة المؤسسات العامة المختصة.

تدخلت الإدارة الأمريكية لإنقاذ عملاقي التمويل العقاري (فريدي ماك وفاني ماي) وقامت بذلك من المال العام وليس خصمًا على حقوق المساهمين مما دفع بمصطلح جديد هو (خصخصة الأرباح وعمعمة المخاطر)، أصبح ذلك المصطلح يشير إلى أنَّ المساهمين يجنون الأرباح بينما تتم معالجة المخاطر والخسائر خصماً على المال العام[٥]. دفعت الخسائر التي قدرت بعد شهر واحد من بداية الأزمة بحوالي ١١ تريليون دولار، بمدير صندوق النقد الدولي دومينيك ستراوس كان إلى أنَّ يصرح بأن «العالم غارق بين ثلوج الكساد ونيران التضخم... ليس بإمكان أحد القول بأنَّ درجة حرارة الاقتصاد العالمي عادية[٦]». ذهب في نفس الاتجاه العديد من الاقتصاديين والاكاديميين الغربيين والمحللين والخبراء من مختلف المدارس الفكرية. يرى آلان غرينسبان المدير السابق لمجلس الاحتياطي الفيدرالي القول بأنَّ «الأزمة الراهنة للأسواق المالية هي الأسوأ منذ قرن من الزمان وهي تستعيد مشهد الكساد العظيم في القرن السابق التي أدّت إلى أن يفقد الاقتصاد الأمريكي ربع قيمته ودفعت بالملايين إلى العطالة والعديد من الشركات إلى الإفلاس[٧]». من المعروف ما ترتب على الكساد العظيم من نتائج على المستويات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. لقد تلت ذلك موجات كبيرة من الكساد والبطالة ودفعت الاحداث بصعود القوة النازية والفاشية إلى السلطة في أوروبا وما نتج عن ذلك من حرب مدمرة ومآس اجتماعية ما يزال العالم يسدد فاتورتها حتى اليوم. أمَّا على صعيد النظرية الاقتصادية فقد شهد العالم ظهور النظرية الكينزية وسيطرتها على الفكر الاقتصادي منذ العام ١٩٣٥م وحتى الآن.

بعد رواج مدرسة المحافظين الجدد والمدرسة النقدية المنبثقة عن مدرسة شيكاغو بريادة ميلتون فريدمان (١٩١٢م - ٢٠٠٦م) أصبح اتجاه التحرير

٥ – نفس المصدر ، ص ٢٢.
٦ – cnn.com
٧ – انظر كلاً من "taqrir.org" و"bbcarabic.com"

الاقتصادي وفاعلية اقتصاد السوق هو الاتجاه الغالب في الفكر الاقتصادي الرأسمالي الغربي. تم تبنّي ذلك التوجه بعد صعود قوى اليمين إلى السلطة منذ عهد رئيسة وزراء بريطانيا مارجريت تاتشر، عزز ذلك وصول رونالد ريجان ومن بعده جورج بوش الأب والابن إلى الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية. مكّن كل ذلك من تبني مقولات المدرسة النقدية بشكل واسع في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا وعدد من الدول الأوروبية، كما شكل انهيار الاتحاد السوفيتي ودول المعسكر الاشتراكي في أوروبا قوة دفع إضافية لأفكار المدرسة النقدية والتي وصلت ذروتها مع الأزمة المالية العالمية ومن ثم بدأت في الانحدار الحاد.

في ظل ذلك التوجه راجت بشكل كبير إلى أن وصلت لمرحلة السيادة الرأسمالية المالية المعتمدة على الرواج الاقتصادي الوهمي الذي يبني مكاسبه على توريق الأصول والديون وتدوير إصدارات الأوراق المالية (الأسهم والسندات) في أسواق المال العالمية وانتشار المضاربات وجني الأرباحِ على ذلك الأساس بدون ضوابط أو مراقبة وفي غياب المعايير المحاسبية المُحكَمة. ساهم ذلك في نشر مؤشرات الأداء المضللة وهيمنة الدولار على الاحتياطي النقدي العالمي. أفادت إحصاءات الأسواق المالية في وقت اندلاع الأزمة إلى أن حجم الاقتصاد المنتج في الزراعة والصناعة والخدمات المرتبطة بهما قد شكل حوالي ٤٨ تريليون دولار، بينما بلغ حجم الاقتصاد المالي ١٤٤ تريليون دولار[٨]. يعضد ذلك من فرضية أن الأزمة في الأساس هي أزمة للرأسمالية المالية وليست للرأسمالية في جانبها المعتمد على قطاعات الاقتصاد الحقيقي، وإن كانت الآثار شاملة نسبة لارتباط الأنشطة الاقتصادية والأسواق في علاقة تبادلية إضافة لوجود معظم مكاسب الاقتصاد الحقيقي في الأسواق المالية واعتماد الكثير منها على المساهمة عبر الأصول المورَّقة، المتداولة في الأسواق المالية العالمية.

يمكن الاستناد في دعم رؤيتنا تلك إلى أقوال العديد من الخبراء والأكاديميين الغربيين، فقد أشار البروفيسور دانيال مكفادن، الأستاذ بجامعة كاليفورنيا والحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد، إلى أنَّ «المصارف والمؤسسات المالية تتحمل مسئولية مباشرة في الأزمة الراهنة بسبب تقاعسها عن السلامة المصرفية وصحة المعلومات عن العملاء والمتعاملين بمستوياتهم المختلفة» وأشار إلى أنَّ ذلك يتعارض مع «المبادئ الأولية لكفاءة الأسواق». يعتبر ما ذهب إليه مكفادن من المبادىء الأساسية في النظرية الاقتصادية الرأسمالية. صبت العديد من الآراء حول أسباب الأزمة في الاعتماد على القروض السهلة في الأسواق المالية وإهمال تمويل الاعمال في الزراعة والصناعة وفساد السياسات المالية والإفراط في تقديم الائتمان المصرفي بلا حدود ولا ضمانات. وصل الحد إلى أن دعا واحد من أكبر منظري الفكر الاقتصادي الرأسمالي، البروفيسور

٨ – Aljazeera.net/ /NR/exeres/5/AE

جوزيف ستيجلتز من جامعة كولومبيا الأمريكية، الحائز بدوره على جائزة نوبل في الاقتصاد عام ٢٠٠١م إلى وضع نظام مالي جديد تقتصر فيه حدود المغامرة والمقامرة بالأموال على الإمكانيات الفعلية المتاحة لأسواق المال، مؤكِّداً أنَّ ما يجري حالياً «ليس أزمة للرهن العقاري فقط وإنّما يرتبط أيضا بالتوسع في الاقتراض بمختلف أشكاله خارج نطاق الأمان والتحوط اللازمين، وهو ما يعكس السمات الأساسية للأزمات المالية المتتابعة»(٩). جاءت تلك الأفكار على خلفية الانتقادات الواسعة لنظريات اليمين الأمريكي المتطرف بقيادة الإدارة الأمريكية الجمهورية السابقة برئاسة جورج بوش الابن وسياساتها الداخلية والخارجية. في ذلك الإطار اعتبر الكثير من الاقتصاديين أنَّ صناديق المخاطر المالية (Hedge Funds) "هيدج فاندز" قد تنبأت بحدة الأزمة المالية العالمية وبأنها تثبت أنّ تصرفات المؤسسات المالية والمصرفية قد تجاوزت حدود قدراتها المالية الفعلية وما تحوزه من أموال وما يمكن أن يتاح لها عبر أسواق المال ووصلت إلى حد المقامرة بالأموال العامة؛ مما تسبب في ضخامة الخسائر.

بعد أن ترتب على ما سُمِّي ب «الكساد العظيم» في أعوام ١٩٢٩م -١٩٣٣م إنتاج أنظمة سياسية ونظريات اقتصادية جديدة فإنَّ الأزمة المالية العالمية الراهنة في ظل سطوة الرأسمالية المالية تدق على أبواب العالم بحدة للبحث عن حل آخر بعيدًا عن الأفكار الرأسمالية النمطية للاقتصاد الرأسمالي الغربي والبحث عن آراء جديدة مغايرة لرؤية المحافظين الجدد. إذا كان الكثير من المنظرين والمفكرين قد راهنوا على سيادة النمط الاقتصادي الغربي وانتصاره بشكل حاسم وبأنَّه يُشكِّل برؤيته الليبرالية الجديدة «نهاية للتاريخ» فإنَّ الأزمات الطاحنة المتكررة التي تمسك بخناق الاقتصاد الرأسمالي تثبت العكس وتدعو إلى ابتداع نظريات جديدة تخلص العالم من الفقر والتفاوت المتزايد بين الأغنياء والفقراء وسيطرة نخبة محدودة على مقاليد اتخاذ القرار الاقتصادي، واستحواذها على المكاسب الخاصة وتسخير الموارد العامة لخدمة مصالحها. إنَّ الرأسمالية لم تعْطِ الحلَّ لمشاكل العالم، كما أنَّ سيطرة الإمبريالية المالية على اقتصاد العالم - تقوده بخطى متسارعة نحو الانهيار التام. وهنا يجب التجرؤ بالإعلان أنّ الرأسمالية ليست هي «نهاية التاريخ» ولا تقدم الحل الأمثل لمشاكل البشرية مما يستدعي البحث بجدية عن البدائل المناسبة.

أثر الأزمة المالية على مؤشرات الحرية الاقتصادية

أكثر ما يفتخر به الغرب الرأسمالي في مجال الاقتصاد هو الحرية الاقتصادية وسياسات التحرير الاقتصادي التي حاول فرضها على جميع بلدان العالم. بالتأكيد هنالك فرق بين الحرية والتحرير، فالحرية قيمة اجتماعية قبل أن تكون مفهوماً فلسفياً مطلقاً. يعتبر التقدم الحضاري وتطور المجتمعات نتاجاً لحرية الإنسان؛ لأنَّ بحريته تكتمل حرية المجتمع. من هنا يمكن تأكيد رؤيتنا

٩ - taqrir.org، انظر ايضا، kompass.com

حول التكامل بين الفرد والمجتمع اللذين يكونان وجهين لبنية مجتمع معافى، وبالتالي فإنَّ الحرية كانت وستظل محورًا للصراع في تاريخ ومستقبل الإنسان على الأرض وشرطًا أساسيا للارتقاء بالمجتمعات البشرية. هذه في رأينا حقيقة لا جدال حولها. لكن ما دون ذلك قابل للحوار واختلاف وجهات النظر. نجد أنَّ الحرية في عالم اليوم من المشكلات الاجتماعية والفلسفية الرئيسية في ارتباطها بعمليات التنمية والرفاهية الاقتصادية ومستوى المشاركة في صنع القرار.(١٠)

في إطار المفهوم أعلاه للحرية يمكن مناقشة مشكلة الحرية الاقتصادية في الفكر الاقتصادي الغربي وبالتحديد حسب رؤية ميلتون فريدمان والذي يعتبر رائد النظرية النقدية المؤسسة للاقتصاد النقدي الحديث. انطلاقا من رؤية فريدمان تم وضع أسس ومعايير محددة لقياس الحرية الاقتصادية وربطها بالرفاهية في المجتمع وتصنيف دول العالم وفقا لذلك القياس. وإذا أخذنا أهم معايير قياس الحرية الاقتصادية وقمنا بربطها بالأزمة المالية العالمية والإجراءات المتبعة من مختلف الدول في التصدي لها لأمكننا الاستنتاج بأنَّ الأساليب التي تم اتباعها في السيطرة على آثار الأزمة المالية تنتهك بشكل فاضح تلك المعايير مما يثير تساؤلات حول نهائية النظريات الاقتصادية الغربية وضرورة مراجعة مفاهيمها والقناعات المكونة حولها والهالة التي تحيطها بشكل يخيف الكثير من المفكرين من مجرد التطرق لهذا الموضوع الشائك حتى في البلدان المتطورة ذات الجامعات ومراكز الأبحاث عالية الكفاءة والموارد.

يمكن الرجوع إلى تقارير الحرية الاقتصادية الصادرة من معهد كيتو بواشنطن والذي يقدم منهجية لقياس الحرية الاقتصادية لدول العالم. يعتمد التقرير على الدرجة التي تدعم فيها السياسات والمؤسسات في بلد ما الحرية الاقتصادية. المرتكزات الأساسية لتلك الحرية هي(١١) : الاختيار الشخصي، والتبادل الطوعي، وحرية المنافسة، وحماية الممتلكات الخاصة. هنالك مؤشرات أخرى للحرية الاقتصادية مثل تلك التي تقدمها مؤسسة (هيرتدج) الأمريكية، وفيها يتم ترتيب الدول وفقًا للمعايير المعتمدة من المؤسسة.

ينصبّ اهتمامنا – بشكل أساسي – على القياس الأوَّل « الاختيار الشخصي» الذي يرجع إلى فريدمان، ذلك بحكم أنَّ الحرية الاقتصادية مصطلح إشكالي مختلف عليه حسب المدخل المبني على حرية الأسواق والإنتاج والتجارة واستهلاك السلع والخدمات. كما يدخل ضمن القياس جوانب خاصة بالقوة والاحتيال والسرقة وسيادة حكم القانون وحرية التعاقد والانفتاح الداخلي والخارجي وغيرها من المعايير شديدة التعقيد، إضافة للخلفيات الفكرية والقيمية للمنظرين، لذلك نجد أنَّ معايير فريدمان أكثر موضوعية في القياس الاقتصادي وبالتالي تعطي مؤشرات أكثر وضوحا فيما نرى.

١٠ – حسن بشير محمد نور، الحرية، الديمقراطية والحقوق الاقتصادية، الحبل السري، مجلة دراسات استراتيجية، العدد ٢٥، يوليو ٢٠٠٨م، ص٢٥.

١١ – taqrir.org) Taqrir (Washington Reuters.com

يتم قياس الحرية الاقتصادية – التي من أهم مكوناتها « الاختيار الشخصي» – وفقًا لمعايير خمس، هي: أوَّلاً: حجم القطاع العام من حيث الإنفاق العام والضرائب والمشاريع الحكومية ودرجة الاعتماد على القطاع العام في توفير السلع والخدمات (والمقصود هنا بشكل أدق هو السلع والخدمات الاجتماعية «Social Goods» وما يسمى بالسلع الجديرة بالإشباع "Merit Goods") وآليات تخصيص الموارد. إنَّ زيادة الإنفاق الحكومي – مقارنة بالإنفاق الخاص للشركات والأسر والأفراد – يعني تدني الحرية الاقتصادية وفقًا للقياس المذكور، وهذا ركن أساسي في حرية الاختيار في الديمقراطيات الغربية، ومن ضمنها تصويت الناخبين على السياسات الاقتصادية، وبشكل خاص خيارات الموازنة العامة للدولة.

المعيار الثاني هو الهيكل القانوني وحماية حقوق الملكية (مما يدخل ضمن عناصر الرقابة والإشراف الحكومي)، تعتبر هنا حماية الأشخاص ومكتسباتهم عنصرا أساسيا للحرية الاقتصادية والمجتمع المدني (بما في تلك المكتساب الخاصة بتجار الأصول المالية «Dealers» أمثال مادوف وغيره من المضاربين). المعيار الثالث هو إمكانية الوصول إلى الأموال المشروعة، والتي تشكل وقودا للكسب التجاري. والسؤال هنا هو: ما هي الأموال المشروعة؟ وكيف يمكن الوصول إليها؟ والإجابة على السؤالين تقودنا إلى أهم مسببات الأزمة المالية العالمية والتي أشرنا اليها سابقا مدعومة بآراء خبراء وأكاديميين غربيين. المعيار الرابع: يعنى بحرية التجارة الدولية، ويتضمن ذلك التبادل الطوعي كنشاط إيجابي بناءً على قاعدة (جميع الشركاء يكسبون) وأنّ السعي وراء الكسب يشكل الحافز الأساسي للتبادل وأنَّ التجارة الدولية واحدة من أسباب الرفاهية العالمية.

لكن يمكننا أن نسأل رفاهية من؟ وعلى حساب من؟ وهل كل الشركاء يكسبون بشكل متوازن؟ يمكن النظر إلى القيود التجارية والجدل الدائر الآن حول السياسات الحمائية التي تمارسها الدول الغنية والقيود الخاصة بالدخول إلى منظمة التجارة العالمية واختلال المعايير في التبادل التجاري العالمي وارتفاع أسعار المواد الغذائية لمعرفة الإجابة. المعيار الخامس والأخير يتعلق بتنظيم الائتمان والعمالة وسوق العمل، والحرية هنا تعني ألاَّ تحد التشريعات من الدخول إلى الأسواق، وعدم التدخل في حرية المشاركة في التبادل بين الدول وحرية تنقل العمالة وضبط أسواقها بمعايير توظيف منصفة من حيث إتاحة فرص العمل والأجور والامتيازات.

في الوقت الراهن نجد أنَّ الدول الرأسمالية الكبرى تخرق تقريبا جميع تلك المعايير ابتداءً من الإنفاق الحكومي والضرائب والتشريعات وحرية أسواق المال وحركة رؤوس الأموال وحرية التبادل التجاري، يتمّ ذلك عبر الإجراءات الحمائية وأسس الائتمان وأسواق العمل وشروط الدخول إلى الأسواق. ماذا تبقى إذن من

الحرية الاقتصادية وفقا لنظرية ميلتون فريدمان؟ وهل يستدعي الأمر مراجعة تلك المعايير وإعادة ترتيب متغيرات الرفاهية الاقتصادية؟ الإجابة نعم، إنَّ الأمر يستدعي ذلك، والمجال هنا مفتوح للبحث العلمي والمساهمة في تقدم البشرية وإعادة صياغة معايير الحرية الاقتصادية.

على حكومات الدول النامية أن تُدرك تلك الحقيقة وأن تهتمَّ بدعم البحوث الاقتصادية المهملة في تلك البلدان ومنها السودان. الجدير بالملاحظة أنَّ التقرير - الذي يشمل ١٤١ بلدًا حسب نسخة العام ٢٠٠٧م، وقد قفز العدد إلى ١٥٧ بلدًا في العام ٢٠٠٨م حسب قائمة وول ستريت جورنال بالاعتماد على بيانات أداء سابقة لعام ٢٠٠٨م - لا يشمل السودان ممَّا يُضاف إلى تقارير التنافسية الدولية والاستثمار.

خلاصة تقرير الحرية الاقتصادية هي أنَّ البلدان «الحرة اقتصادياً» تتفوق في الأداء على البلدان الأخرى في مؤشرات الرفاهية، وقد بلغ مستوى دخل الفرد للبلدان التي تحتل المراكز الأربعة الأولى ٢٦٠٠٠ دولار في العام مقارنة بحوالي ٣٣٠٠ دولار للبلدان التي تحتل أدنى الترتيب، وقد جاءت دولة الإمارات العربية المتحدة في المرتبة الأولى عربيّاً (نسخة ٢٠٠٧م) محتلة الترتيب الخامس عشر على مستوى العالم، تليها عمان (١٨ عالمياً)، والكويت (٣٢ عالمياً)، أمَّا مصر فتأتي في المركز السابع عربيًّا والـ ٧٦ عالميًّاً. لكن ما هي الآثار النهائيَّة للأزمة المالية العالمية على الحرية الاقتصادية وفقا لمعايير فريدمان نفسها؟ علينا الانتظار لنرى ما إذا كانت مراكز البحث العلمي في الغرب وفي الولايات المتحدة - على وجه الخصوص - على درجة عالية من النَّزاهة لتُعطينا إجابة موضوعية لذلك السؤال في التقرير الخاص ببيانات العام ٢٠٠٨م. ولرصد مصداقية التقارير اللاحقة للعام ٢٠٠٨م؛ تجب متابعة الإجراءات المتبعة من الدول الغنية في العالم لمعالجة الأزمة.

الأزمة المالية العالمية وحقوق الإنسان:

مع تصاعد الأزمة المالية العالمية وانتشارها بشكل متسارع في الاقتصاد العالمي تسارعت خطى الدول والمنظمات في إيجاد المخارج الممكنة، وإيجاد الترياق المضاد لمسببات الأزمة. من غير المعروف مدى استجابة الاقتصاد العالمي لبرامج الإنقاذ المتلاحقة، إذ ما يطل صباح جديد إلاَّ وتفاجئنا الأزمة بمظاهر علل جديدة كان من أهمها الانهيار الكبير في مؤشرات وول ستريت في فبراير ٢٠٠٩م. أضرَّت الأزمة المالية بمصادر الإيرادات العامة في الدول الفقيرة ممَّا قلَّل من قدرتها في التصدِّي للآثار الاقتصادية والاجتماعية الناتجة عن تباطؤ النمو، ممّا سيدفع بالمزيد من المواطنين في الدول الفقيرة نحو هاوية الفقر المدقع. من ناحية ثانية فإنَّ الأزمة المالية أضرَّت بتقديم الخدمات العامَّة الأساسية ممَّا يُضاعف من آثارها السالبة على المجتمعات التي تُعاني من مُعدَّلات واسعة من الفقر.

في الإطار أعلاه جاء اجتماع مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة في فبراير ٢٠٠٩م الَّذي نبَّه الحكومات إلى عدم تقليص مسؤولياتها في «إنجاز حقوق الإنسان» حسب القرار الذي تبنَّاه في خاتمة أعماله[١٢]. دعا البيان إلى الاتجاه نحو مساعدة الناس «الأكثر ضعفًا على وجه التحديد». عبر المجلس في بيانه عن قلقه إزاء عدم تحقيق برنامج الألفية بسبب تداعيات الأزمة المالية والتراجع الاقتصادي. كما تخوَّف من تأثير الأزمة على تحقيق الرفاه الاجتماعي والتمتع بحقوق الإنسان على الصعيد الدولي. من الملامح المهمة في قرارات المجلس الدعوة إلى تأسيس نظام عالمي متساو وشفاف وديمقراطي يضمن مشاركة الدول النامية في القرارات الاقتصادية. يعتبر ذلك اعترافًا بأنَّ هناك أزمة في الحقوق الاقتصادية سلطت عليها الأزمة المالية مزيدًا من الضوء.

ظلّت المنظمات الدولية تبيع للدول النامية كلامًا معسولاً لا معنى له حول التصدي لآثار الأزمة المالية الاقتصادية والاجتماعية، كما زادت عليها الجوانب المتعلقة بحقوق الإنسان خاصة الحقوق الاقتصادية. كما تصاعدت الدعوات في العالم إلى ضرورة إصلاح النظام الرأسمالي العالمي وتوسيع فرص المشاركة الدولية في اتخاذ القرار عبر عدد من الآليات من ضمنها إعادة هيكلة المنظمات الدولية. لكنَّ كلّ ذلك لم يُنتج إجراءات ملموسة، سواء في إعادة هيكلة الأمم المتحدة أو إعادة النظر في مؤسساتها أو إعادة هيكلة مؤسسات التمويل الدولية وتنظيم واختراق النُّظم الموضوعة لمنظمة التجارة العالمية.

تشير الدراسات الصادرة من أرفع المؤسسات العلمية إلى أنَّ ارتفاع أسعار الغذاء أدى إلى القذف بأكثر من ١٠٠ مليون شخص إلى الفقر، وأنَّ تراجع النمو بنسبة ١٪ في الدول النامية يؤدي إلى إحالة ٢٠ مليون شخص إلى الفقر[١٣].

ماذا يحدث إذن مع تراجع الدخول وتدهور القدرة المالية للدول النامية وانعدام المصادر التي تمكنها من زيادة الإنفاق الحكومي كما تفعل الدول الغنية؟ يحتاج العالم إلى إجراءات عملية لمساندة اقتصاد الدول النامية وإلاَّ فإنَّ نتائج هذه الأزمة ستكون كارثية على الإنسانية وتجرد الإنسان ليس من حقوقه المنصوص عليها في المواثيق الدولية فحسب، وإنَّما من إنسانيته أيضًا. يحتم ذلك على الدول النامية إدراك حقوقها الآنية والتاريخية والاتحاد في البحث عن آليات مناسبة لصياغة مطالب مشتركة تمكنها من الضغط على الدول المتحكمة في اتخاذ القرارات العالمية التي تقرر مسار حياة الإنسان في هذا العصر.

رأسمالية المساهمة، إلى أين؟

بعد انهيار الاتحاد السوفيتي والنظام الاشتراكي التابع له في أوروبا ومع ظاهرة العولمة، ظهر مصطلح جديد في العالم الرأسمالي هو «رأسمالية المساهمة»[١٤]. تتمحور فكرة تلك الرأسمالية حول العمل في بورصات الأوراق المالية بشكل يعظم

١٢ - Reuters.com
١٣- albankaldawli.org
١٤ - للمزيد انظر حسن بشير، الأزمة المالية العالمية وتداعياتها على الاقتصاد السوداني ، مرجع سابق.

المنافع المتبادلة بين المتعاملين ويزيد من حركة التحويلات النقدية اليومية ومن حركة دوران النقود بشكل يماثل آلاف المرَّات حركة السلع المادية[١٥]. سمة الأسواق المالية أو أسواق النقد وراس المال – هي الهزات المتلاحقة والصدمات والأزمات والانتعاش والانهيار، تلك هي حياة الأسواق المالية. رغم ذلك فرأسمالية المساهمة لعبة مقبولة من جميع الأطراف المشتركة فيها، ليس هناك ربح مضمون أو امتياز أبدي. هنا لا المديرون التنفيذيون ولا المؤسسات المالية الكبرى ولا الشركات العملاقة بقادرة على السير عكس الرياح التي تحرك الأسواق فالكل خاضع لقواعد السوق. لكن قواعد السوق نفسها غير مُحدَّدة ولا ثابتة وإنَّما تخضع لشيء يشبه المزاج. مع دخول التقنيات الحديثة ضمن قواعد اللعب تمددت طاولات المقامرة، لم تعد هنالك حدود تضبط قواعد اللعب وإنَّما هنالك التنقلات الحرَّة والتدفقات الحرَّة والمضاربات التي لا كابح لها.

ارتبط مفهوم رأسمالية المساهمة بمفهوم « الاقتصاد الجديد[١٦]، المقصود هو اقتصاد عالمي كل النشاطات المحركة له والمتأثرة به، عليها أن تتطور وأن تواكب مجريات التبادل العالمي الحر في مختلف مجالات السياسات المالية والنقدية وأحكام التجارة الخارجية من حواجز جمركية وإصلاح ضريبي، والإجراءات التنظيمية والحمائية والضوابط النقدية. لكن كل تلك النظريات والمفاهيم إلى أين وصلت وما هي نتائجها؟ يبدو أن هنالك كثيرًا من الالتباس على المستوى الدولي فيما يتصل برأسمالية الدولة والنطاق العالمي وسير العولمة وتسارعها ماليًّا وتجاريًّا وتقنيًّا. هنالك أقوال كثيرة حول «النمط الرأسمالي الجديد» وحول «رأسماليَّة المساهمة»، لكن خلافًا لما نظر له سابقًا بأنَّ العالم سيشهد توسعًا هائلاً في نطاق الطلب لن تحدّ منه الاهتزازات المالية التي لا يمكن تجنُّبها ولا الركود المتقطع الذي يمكن توقعه اقتصاديًّا، وأنَّ النمط الرأسمالي الجديد سيمضي قدمًا ويتطوّر على المدى الطويل، خلافًا لكل ذلك جاءت الأزمة المالية العالمية وما جرته من أزمة اقتصادية عميقة مصحوبة بركود غير مسبوق، بما لم يتوقعه أحد، وتخطَّت جميع التوقعات الاقتصادية وأطاحت برؤى المديرين التنفيذيين والمحلِّلين في مجالات الائتمان والاستثمار.

في هذا الإطار يبرز سؤال حول: ما هي قدرة منظري الرأسمالية الحديثة ورأسمالية المساهمة في تحديد ملامح العالم ما بعد الأزمة المالية؟ وما هي المعايير التي سيتم الاستناد اليها؟ وما هو مصير رأسمالية المساهمة المعتمدة على توريق الأصول وتوريق الديون وتضخيمها؟ ما هو مصير ثالوث رأسمالية المساهمة في التحكم في المسار الاقتصادي العالمي؟ ذلك الثالوث المكون من رأي عام، وإعلام، وقضاء؛ كيف له أن يسود على المستوى الوطني والعالمي؟ هنالك انقسام حاد في العالم الرأسمالي حول تلك الموضوعات أهم جبهاته تقوية المؤسسات وإحكام الرقابة وتعظيم دور الدولة في النشاط الاقتصادي.

١٥ – انظر، آلان مينك، رأسمالية المساهمة، ترجمة رياض صوما، دار الفارابي، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، بيروت، ٢٠٠١م ، ص. ٩٠.
١٦ – ألان مينك، رأسمالية المساهمة، مرجع سابق، ص ٧١.

هنالك جبهة أخرى في التجارة الخارجية وإجراءات المنافسة والسلوك المالي والبيئة والصحة وأخلاقيات التعامل.

من المؤكد أنَّ تحديد ملامح الخلاف والانقسام في الرأي العالمي لما يجب أن يحدث بعد الخروج من الأزمة المالية سيكون الآن شبه مستحيل، ولكن نتائج الحوارات والملتقيات والمؤتمرات الدولية تُعطي مؤشرات حول ملامح الطريق الذي يجب على العالم السير فيه لتجنُّب كوارث مماثلة في المستقبل. هنا يحتاج العالم لإرادة سياسية جديدة ولأفكار بنَّاءة تُحدّ من السلوك المنفلت للرأسمالية المالية أو رأسمالية المساهمة، ويبقى الرهان معقودًا على جهود الدول الصاعدة والنامية في بناء مرتكزات سياسية واقتصادية واجتماعية جديدة تقوم على بنية مؤسسية جديدة أو إصلاح المؤسسات القائمة بشكل جذري لتكون في مصلحة جميع شعوب العالم، وليس ١٥٪ من مجمل سكان المعمورة.

الأزمة المالية وخطط الإنقاذ الاقتصادي

وضعت الدول الرأسمالية الكبرى، منفردة أو في مجموعة الثمانية ومن ثم مجموعة العشرين، العديد من الخطط التي هدفت لإخراج العالم من الأزمة المالية العالمية وتبعاتها. أدرك العديد من الاقتصاديين والمحللين منذ زمن بعيد أنَّ وصفات صندوق النقد الدولي وشروط البنك الدولي التقليدية ستؤدي بالدول النامية إلى هلاك محتوم. إذا أخذنا اجتماع مجموعة العشرين الذي انعقد في هورشام قرب العاصمة البريطانية لندن في أبريل ٢٠٠٩م، على مستوى وزراء المال ومحافظي البنوك المركزية للمجموعة، وبعد ذلك على مستوى رؤساء الدول والحكومات – كمثال لقوة خطط الإنقاذ العالمية وتوجهها– لوجدنا إهمالاً مُخيفًا لاقتصاديات الدول النامية. من الواضح أنَّ مجموعة العشرين والَّتي تتكون من الدول الثماني الكبرى مُضافًا إليها كلٌّ من الصين، وكوريا الجنوبية، وأندونيسيا، والهند، وتركيا، والسعودية، والمكسيك، والبرازيل، والأرجنتين، وأستراليا، وجنوب أفريقيا، والاتحاد الأوروبي، تهتمّ بنفسها وبإيجاد أساليب للعمل تُخرجها من الأزمة الطاحنة الَّتي يمرُّ بها الاقتصاد العالمي. صحيح أنَّ تلك الدول تسيطر على ثلثي التجارة الدولية وتنتج ٨٠٪ من الناتج الخام العالمي، وصحيح أنَّها أكثر تأثُّرًا بالأزمة المالية من بقية بلدان العالم. لكن الصحيح أيضًا أنَّ نسبة كبيرة من سكان العالم – رغم تضخم سكان كل من الصين والهند– تعيش خارج تلك الدول، وتعاني من مستويات عالية من الفقر والتردِّي في مستويات المعيشة.

تركَّزت خطط الإنقاذ حول محاور معينة، أهمّها حماية المؤسسات المالية، وإصلاح النظام المالي العالمي، وإنعاش عمليات الإقراض، وتوفير الملاذات الضريبية والحمائية. لتحقيق تلك الأهداف تسعى دول المجموعة – التي أمسكت بزمام الاقتصاد العالمي – إلى زيادة الرقابة المالية والإشراف على أسواق المال لتفادي «تراكم مخاطر هيكلية»، كما ستسعى إلى دعم السيولة وضمان توفُّر رؤوس الأموال بكميات كافية لدى البنوك، والتَّعامل مع الأصول الفاسدة

«أو الهالكة». لتحقيق الهدف الخاص بالسيولة وتوفير رؤوس الأموال ستستمر البنوك المركزية في سياساتها المالية التوسعية كما ستفي الدول بالتعهدات التي قطعتها على نفسها في إنقاذ اقتصاداتها[١٧].

لكن منهجية الإصلاح وخطط الإنقاذ اصطدمت بخلافات عميقة بين دول المجموعة وتنازعت بين الأولويات وهل الأجدى هو الاستمرار في السياسات التوسعية وزيادة الإنفاق؟ أم إحكام الرقابة والإشراف وانتظار نتائج ما قامت به الحكومات حتى الآن؟ موضوع آخر آثار جدلاً كبيرًا وهو ذلك المرتبط بالملاذات الضريبية ممَّا دفع بعض دول الجنان الضريبيّة مثل سويسرا ولوكسمبورغ والنّمسا إلى تقديم تنازلات حول سرية الحسابات المصرفية. كل تلك الإجراءات طبيعية في مجموعة تعتبر مولودًا شرعيًّا للأزمات، إذ تزامن مولدها مع تفاقم الأزمات المالية في نهاية القرن العشرين، ومع هيمنة الرأسمالية المالية على الاقتصاد العالمي.

أهمّ ما ركزت عليه تداولات مجموعة العشرين لتحفيز الإقراض هو زيادة موارد صندوق النقد الدولي إلى ٧٥٠ مليار دولار؛ استجابة للرؤية الأمريكيّة. لكن لم تتحدث المجموعة كثيرا - وكانت غامضة - حول تحفيز النمو، وكان همّها الأكبر زيادة الوظائف وزيادة الطلب ومع اعتماد تحقيق الهدفين على تحفيز النمو إلاَّ أنَّ الوضع مختلف جداً بين الدول النامية من الجهة، وبين الدول المتقدمة والصاعدة من جهة أخرى.

تحتاج الدول النامية إلى تكثيف الاستثمار في قطاعات الإنتاج وتحديثها بالحصول على التكنولوجيا المتطورة، كما تحتاج إلى البنيات التحتية والكفاءة، إضافة لحاجتها لاستيفاء شروط التنافسية في الأسواق العالمية خاصة تقليل تكاليف الإنتاج، وكلها مطالب لن تستطيع الدول النامية تحقيقها دون مساعدات خارجية ودون تدفقات كبيرة من الاستثمارات لتوظف في المدى الطويل. في هذا الإطار تحتاج تلك الدول إلى زيادة القدرة المالية للبنك الدولي أكثر من حاجتها لقروض الصندوق. ذلك لأنَّ البنك الدولي من حيث الاختصاص يركز على الجوانب التنموية والاستثمار في البنيات التحتية ورفع القدرات في الدول النامية لتحفيز الإنتاج وتحديثه.

من أهم الجوانب المهملة في خطط الإنقاذ التي تبادر بها الدول الأغنى في العالم بمختلف مجموعاتها ومُسمَّياتها تلك المتعلقة بمحاربة الفقر وتعزيز النمو والاهتمام بالملفات البيئية ذات العلاقة بالأمن الغذائي. نجد أنَّ الأزمة المالية قد أزاحت العديد من الأولويات التي تهم الدول النامية، ومنها برنامج الألفية الذي اختفى من أولويات الاهتمام العالمي. يحدث ذلك في الوقت الذي يمرُّ فيه العالم بأزمة غذاء وارتفاع في الأسعار، ومع تراجع مستويات الدخول

١٧ - albankaldawli.org

وتفشّي البطالة وانشغال الدول الغنية بأزماتها الداخلية. بهذا الشكل قد يشهد العالم كارثة حقيقية أول من يدفع ثمنها فقراء العالم الذين يعيشون خارج دول العشرين.

من المهم تعزيز الجدارة المالية للدول متوسطة النمو لتشكل رافعة إضافية لإنقاذ الاقتصاد العالمي، وتمكين تلك الدول من الوصول إلى الأسواق العالمية بتنافسية مقبولة تدعم استمرارية النمو فيها. لكن كل ذلك لن يحدث إلاّ بمساعدة الدول النامية على تحسين مناخ الاستثمار، وتطوير البنية التحتية، والخدمات العامة، وبناء المؤسسات الحيوية للدولة.

بالنسبة للدول الأكثر فقرًا وتلك التي تعاني من الصراعات فإنَّ الأزمة المالية ستعوق وصول المنح والإعانات التي تنتشل جماعات واسعة من السكان من الموت جوعًا أو بسبب الأمراض والأوبئة. من المخيف التفكير في أنَّ الأزمة المالية العالمية قد تعوق ترسيخ السلم العالمي وتزيد من حدة النزاعات مع تمادي العالم (المتحضر) في الكيل بموازين مختلة والإسهام في تأجيج النزاعات والتوسع غير المحسوب في فرض العقوبات الاقتصادية التي لم تأتِ في يوم من الأيَّام بمردود إيجابي يذكر، وربما أفضل إنجازاتها هو إطالة عمر الأنظمة الديكتاتورية، وتراجع قيم الديمقراطية والحرية، وزيادة معدلات الفقر.

يمكن الاستنتاج بأنَّ هنالك نظامًا اقتصاديًّا جديدًا يتشكل في العالم من خلال البحث عن حلول للأزمة الاقتصادية الشاملة التي يمرُّ بها الاقتصاد الرأسمالي الحديث. ستتجلّى معالم ذلك النظام بعد انقشاع الأزمة بالكامل. لكن أيَّ نظام سيكون؟ وهل هو وليد للنظام العالمي الجديد المعلن بعد انهيار الاتحاد السوفيتي ومجموعة الدول الاشتراكية السابقة في شرق أوروبا؟ وما هي نتائج ذلك النظام على شعوب العالم، خاصة خارج مجموعة العشرين؟ الإجابة على تلك الأسئلة غير ممكنة الآن، لكن ملامح ذلك النظام واتجاهاته يمكن قراءتها من خلال نتائج القمة المذكورة، وما توصلت إليه من قرارات.

تمَّ الاتفاق على خطة لإنعاش الاقتصاد العالمي على المدى القصير بمبلغ بلغ تريليون ومائة مليار دولار[١٨]، اتُّفق على تقسيم ذلك المبلغ على صندوق النقد الدولي في شكل حقوق سحب خاصة SDR «Special Drawing Rights» بقيمة ٢٥٠ مليار دولار، مع زيادة موارد الصندوق بمبلغ ٥٠٠ مليار دولار، ووضع ٢٥٠ مليار دولار أخرى تحت تصرُّفه متى طلب ذلك. وافقت القمة أيضًا على خطة لدعم تمويل التجارة الدولية بمبلغ ٢٥٠ مليار دولار على مدى عامين. يلاحظ أنَّ جميع تلك الإجراءات تستهدف دعم السيولة والقدرة المالية للمؤسسات المصرفية والتمويلية، ودعم القدرة الاستهلاكية في دول العشرين، وتوليد فرص عمل نتيجة للانتعاش الاقتصادي. بالمقابل فإنَّ الدول خارج العشرين قد

١٨ - Rtarabic.com

خصَّصت لها بضعة مليارات الدولارات من المعونات التي قد تصل إليها أو لا تصل، إضافة لدعم مؤسسات الإقراض مثل الصندوق لمزيد من الاستغلال عبر الديون التي تُرهق اقتصادات الدول النامية.

جانب آخر ذكر في القمة بخصوص دعم الدول النامية، وهي دعوة الصندوق لتسييل جزء من احتياطاته من الذهب لتقديم المزيد من القروض للدول الفقيرة. يؤدي ذلك إلى رفع معدلات التضخم العالمية مما يستنزف موارد تلك الدول ويرفع من أسعار الغذاء ووسائل الإنتاج والتكنولوجيا التي تستوردها إضافة لفرضه لضرائب تضخمية عليها عبر عملات الدول الغنية التي تستخدم كاحتياطي نقدي للدول الفقيرة خارج العشرين. يعني كلُّ ذلك أن الدول النامية والدول الأكثر فقراً مستبعدة المصالح من إجراءات قمة العشرين. يضاف لذلك أنَّ القمة خرجت باتِّفاق عام حول محاربة الجنان الضريبية وإحكام الرقابة على المؤسسات والأسواق المالية، ومعالجة مشكلات الحمائيّة، وكلها تخصُّ الدول الغنيَّة.

أفضل ما تمَّ في تلك القمة هو المقترحات الروسية التي تمَّ تضمينها في البيان الختامي إلى حدٍّ بعيد، إضافة لجزء آخر منها ستتم مناقشته في قمم لاحقة بعد وضعه على جدول أعمال القمم القادمة للمجموعة. تأتي أهميَّة المقترحات الروسية من كون الأخيرة كانت مستبعدة من النظام الاقتصادي والمالي والتجاري العالمي لفترة طويلة، حتى بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، ذلك النظام الذي كان مفصَّلاً على مقياس الاقتصاد الأمريكي الشمالي وأوروبا الغربية إضافة لبعض الاستثناءات مثل اليابان ولحد ما هونغ كونغ ودول جنوب شرق آسيا. ولكن تبدَّل الأمر بعد نهوض الاقتصاد الروسي، وبعد أن أصبح اقتصاده من أقوى الاقتصادات الصاعدة، إضافة للأهمية الإستراتيجية لروسيا لوفرة مواردها الطبيعية كأكبر دول العالم مساحة ممَّا يجعلها في صميم الاهتمام والتخطيط الاستراتيجي الدولي.

تلخصت أهم المقترحات الروسية في إصلاح المؤسسات المالية العالمية ومقاييس تنظيم الأسواق، وكيفية وضع المؤشرات الاقتصادية العامة – التي تشتمل على عدد من الحيل لا يستطيع أبرع الحواة القيام بها – حتَّى لا تؤثّر سلبًا على دول أخرى. بالرغم من أنَّ المقترح الروسي الَّذي تمَّ تنسيقه مع الصين حول وحدة العملة العالميَّة التي يجب أن تُؤخذ كعملة للاحتياطي العالمي لم تتمّ مناقشته، إلاَّ أنَّه قد اتُّفق على أن يحدث ذلك خلال الأشهر القادمة. لكن ما تمَّ أخذه في الاعتبار هو إصلاح صندوق النقد الدولي، وزيادة القوة التصويتية به لدول مثل روسيا والصين والهند والبرازيل. تمت الإشارة إلى ضرورة إعادة العمل بالاتفاقية الدولية حول قواعد التنظيم القياسية العامة (Standard Universal Regulatory Framework «SURF») الَّتي من شأنها أن تُحدِّد مقاييس عامة لتنظيم القطاع المالي وإحكام الرقابة عليه مما يشكل إشارة سياسية قوية.

أشار المقترح إلى ضرورة اشتمال تلك الاتفاقية على مقاييس التنظيم الاقتصادي الموحدة القواعد بما فيها المحاسبة المالية وتبادل المعلومات وإدراج وكالات التصنيف والنظم القانونية القومية التي تعرقل التعاون الدولي. خلص المقترح إلى أنَّه من المهم البدء في تشكيل منظومة تضم مؤسسات التحكيم الدولية المختصة في تسوية النزاعات التجارية بين الدول، مع اقتراح عقد مؤتمر دولي لتنسيق الجهود حول أبعاد البنية المالية العالمية الجديدة.

يعتبر ذلك المقترح هو الأقرب لمصالح الدول النامية المستضعفة؛ لذلك من المفيد إخضاعه للمزيد من الدراسة والتحليل من قبل مؤسسات الدول النامية خارج العشرين وقراءته مع وجهة النظر الصينية، وتنسيق الجهود في التحرك الدولي على ذلك الأساس. بالرغم من كل ما قدّم في قمة العشرين فإنَّها قد وسعت الهوة بين الدول الغنية والفقيرة في العالم وأرسلت رسالة مفادها أنَّ "العالم عشرين". بذلك يصبح النظام الاقتصادي العالمي الجديد - في حالة قيامه فعلاً - نظامًا خاصًّا بفضاء مجموعة العشرين. هنا يجب البحث بجديّة وحرفيَّة كبيرة عن مخرج ما باستخدام جميع أوراق اللعب المتاحة لبقية دول العالم التي تمثِّل أكثر من ثلث سكان العالم بأكثر من ملياري إنسان.

وبالفعل بدأت بعض الدول التحرك مثلما فعلت دول أمريكا الجنوبية والوسطى في سعيها لتكوين تكتل اقتصادي - سياسي جديد والشروع في إنشاء وحدة نقدية مشتركة[١٩]. من الملاحظ أيضا وجود مجموعات مؤثرة داخل دول العشرين خاصة في الولايات المتحدة ودول الاتحاد الأوروبي معارضة لنهج التوجه « الإمبريالي» العالمي ومناهضة للآثار السلبية للعولمة الاقتصادية وهي ورقة مهمة لا يجب إغفالها من أجل الصراع في سبيل «تحسين الأوضاع» إلى حين ظهور نظام اقتصادي يراعي اعتبارات العدالة. تعطي نتائج قمة العشرين التي تمت مناقشتها في السياق السابق أنَّ العالم أخذ يبحث عن بدائل بعيدًا عن المقولات النمطية السائدة في الفكر الرأسمالي، كما تمَّ الاعتراف بضرورة إصلاح النِّظام الرأسمالي العالمي ووضع الضوابط اللاَّزمة لتنظيم عمل الأسواق والأدوات والمؤشرات التي تعتبر مجالاً لهيمنة الرأسمالية المالية وما يسمى بـ «رأسمالية المساهمة».

انعكاس مؤشرات الأزمة المالية على السودان

انعكست آثار الأزمة المالية العالمية على الاقتصاد السوداني من عدة أوجه باعتبار أنَّ الاقتصاد الأمريكي هو قاطرة الاقتصاد العالمي، وسيظل كذلك لفترة من الزمان لا يمكن التكهن متى تكون نهايتها. بسبب معاناة الاقتصاد الأمريكي غير المسبوقة جراء الأزمة المالية التي أصابته بصدوع وخسائر يصعب ترميمها وتعويضها في المدى القصير ممَّا ينعكس بدوره على الاقتصاد العالمي ويُؤثِّر على المعاملات الدوليَّة وعلى الدول التي يتعامل معها السودان.

١٩ - Annabaa.org

من أهمَّ آثار الأزمة المالية العالمية على السودان انخفاض أسعار النفط للخامات العالميَّة القياسية ممَّا وضع الموازنة العامَّة الَّتي خططت على أسعار مرتفعة للخامات السودانية في مأزق، خاصة مع التزامات الموازنة بتحويلات الجنوب والولايات المنتجة بناءً على تلك الأسعار. أثر آخر هو تذبذب القيمة التبادلية لليورو مقابل الدولار؛ ومن المعروف تحول السودان إلى اليورو بدلاً عن الدولار في سلة العملات الأجنبية. أثر مهم إضافي هو ارتباط اقتصادات الدول التي تشكل المصدر الأساسي للواردات السودانية بالأزمة، مثل: دول الخليج والدول الأوروبية ومصر، إضافة إلى أنَّ هنالك استثمارات لا يستهان بها تخصُّ تلك الدول لا سيما الاستثمار العقاري والزراعي.

حتَّى الصين التي تشكل الشريك الأساسي للسودان من حيث الاستثمار في قطاع النَّفط الحيوي وباعتبارها الشريك الحاسم من حيث الصادرات السودانية التي يشكل النفط عصبها لم تنجُ من آثار الأزمة. أهمّ تلك الآثار اعتماد الاقتصاد الصيني بشكل مؤثر جدَّاً على السوق الأمريكي؛ ممَّا يُرجِّح الميزان التجاري بين البلدين لصالح الصين بمليارات الدولارات. ومع تراجع الطلب في السوق الأمريكي فإنَّ الصين ستكون من أول المتضررين، كما أنَّ اليوان الصيني يعتمد في سلة عملاته على الدولار الأمريكي وهذا أمر طبيعي بحكم التبادل التجاري البالغ الضخامة بين الصين والولايات المتحدة الأمريكية.

من جانب آخر شكَّلت الأزمة ضغطًا كبيرًا على الإيرادات العامَّة في السودان ممَّا دفع نحو زيادة فئات الضريبة على القيمة المضافة، وفرض رسومًا إضافيَّة على الواردات. أُضيف كلُّ ذلك للرسوم والجبايات التي تُفرض على المستويين الولائي والمحلي ورسوم الخدمات. رفع ذلك من تكاليف الإنتاج ممَّا أوجد حالة من التضخم الركودي الذي يدفع بمعدلات الأسعار نحو الارتفاع، في الوقت نفسه الذي تتناقص فيه الدخول الحقيقية، كانت النتيجة تدنياً في القدرة الاستهلاكية وتراجع المستوى المعيشي لفئات واسعة من السكان؛ الأمر الذي يزيد من معدلات الفقر. إذا أضفنا ذلك إلى المشاكل النَّاتجة عن النزاعات المسلحة واستحقاقات السلام وظروف التغير المناخي وشح الأمطار، لوجدنا الآثار الكلية على الاقتصاد السوداني سلبية إلى حد بعيد بانعكاسها على الإنتاج وتنافسية الصادرات.

شكَّلت الأزمة المالية الحالية شُحًّا في السيولة، وأزمة في الائتمان والتمويل، وأزمة في الثقة بالنظم المصرفية، وهي عوامل جدّ مؤثرة على الاقتصاد العالمي بدليل تهاوي البورصات في جميع قارات العالم. من المفيد إدراك أنَّ هذه الأزمة يمكن أن تُؤثّر على المنح الأجنبيَّة خاصة أنَّ الولايات المتحدة الأمريكية هي المانح الأكبر للسودان منذ شريان الحياة، مرورًا باتفاقيات السلام الشامل، وصولاً إلى اليوناميد. وبالتالي فإنَّ أيَّ آثار على اقتصادها ستنعكس على المنح المتجهة نحو السودان والتي تعتبر مُهمَّة جدَّاً في تنفيذ اتفاقيات السلام ونجاح

مهمة القوات الهجين في دارفور. على الأقل ذلك ما تؤكِّده البحوث والدراسات العلمية في شأن المنح والإعانات.

كما لا يجب أن ننسى أمرًا مُهمّاً آخر، وهو أنَّ الولايات المتحدة الأمريكيَّة هي المُساهم الأكبر في البنك وصندوق النقد الدوليين، وباعتبارهما أكبر مؤسستين للتمويل الدولي، وبذلك فإنَّ التاثير الأمريكي الكبير عبرهما سيترك آثارًا مهمَّة، خاصة على اقتصادات الدول النامية. جانب أخير يتمثل في أنَّ فاعلية الأمم المتحدة ومعظم هيئاتها واستمرارها يعتمد بشكل كبير من حيث أهميَّته وكبر حجمه على التمويل الأمريكي، وهذا لديه علاقة بالعديد من استحقاقات السلام والتحول الديمقراطي وإعادة البناء في السودان.

من الضروري في هذا الوضع العمل على تمتين السياستين المالية والنقديَّة وتفعيل الدور الإشرافي والرقابي للدولة في الاقتصاد واعتماد مبادئ الشفافيَّة والمحاسبة في السياسات الاقتصاديَّة، واستئصال الفساد المالي والإداري، وتوجيه الإنفاق العام نحو التنمية والخدمات الاجتماعية ونظم التأمين الاجتماعي، وتهيئة مناخ الاستثمار تمامًا للاستثمار الأجنبي بما يلي كل ذلك من إصلاح اقتصادي وتشريعي وسياسي، وتأكيد مضي التحول الديمقراطي على أكمل وجه لإشاعة الاستقرار في السودان، ومنح الثقة للمستثمرين الأجانب وتأهيل النظام المصرفي وحسم ملاءته بشكل نهائي. يتيح ذلك فرصة جيدة للسودان لاستثمارها في تقديم نموذج عملي، خاصة مع اتساع فرص أدوات الاستثمار الإسلامي، وبتمتع السودان بخصوصية تزاوج بين النظامين الاقتصاديين: الرأسمالي التقليدي، والإسلامي؛ ممَّا يُمهِّد الطريق لجميع الأدوات السياسيَّة والتمويليَّة بأن تعمل بنجاح، وتجد فرصها في التوظيف المناسب وفي تقديم ما تريد من بدائل.

في الجانب النقدي التمويلي من الضَّروري العمل في ثلاث محاور للتخلص من تبعات الأزمة، وهي:

١- توفير السيولة النقدية اللازمة للتمويل بمختلف أشكاله وآجاله.

٢- ضخ المزيد من رؤوس الأموال للاستثمار في القطاعات المنتجة؛ الأمر الذي يتطلب مزيدًا من الاستقطاب للاستثمار الأجنبي.

٣- التصرُّف في الأصول المتعثرة والديون الهالكة بشكل يرفع من كفاءة الأداء المصرفي ويضعه في حالة أفضل من حيث الملاءة المصرفية.

وتستدعي تلك الإجراءات تعاونًا شاملاً على المستويين الإقليمي والدولي لتجنب الآثار الاقتصادية والاجتماعية الخطيرة المتمثِّلة في تقلُّص فرص الاستثمار، وارتفاع معدلات التضخم والبطالة.

خاتمة

■ تركت الأزمة المالية العالمية آثارًا عميقة على الاقتصاد العالمي، انعكست تلك الآثار على جميع دول العالم. نجد أنَّ هناك اتفاقًا كبيرًا بأنَّ هذه الأزمة هي أزمة للرأسمالية المالية التي هيمنت على العالم منذ نهاية القرن العشرين، يدعم تلك الفرضية عدد كبير من الأكاديميين والخبراء المرموقين الذين ينتمون لمؤسسات تشكل الأعمدة الفكرية للعالم الرأسمالي ونتيجة لسطوة الرأسمالية المالية وامتداد التأثير إلى جميع القطاعات الاقتصادية في جميع دول العالم. نتيجة للتأثير القوي للأزمة المالية ولما تسببت فيه من خسائر غير مسبوقة في تاريخ الاقتصاد الرأسمالي؛ سارعت الدول الرأسمالية الكبرى إلى التدخل في النشاط الاقتصادي عبر «برامج الإنقاذ المتلاحقة». أدى ذلك إلى التراجع عن مقولات مهمة في الفكر الاقتصادي الغربي المرتبطة بمقدرة آلية السوق على تنظيم النشاط الاقتصادي بشكل ذاتي، دون الحاجة للتدخل الحكومي. من النتائج المهمة للأزمة المالية العالمية، إبطالها لدعاوى تحقيق الرفاهية الاقتصادية عبر سياسات التحرير الاقتصادي والخصخصة وتكامل الأسواق العالمية، وفتح الأبواب أمام التدفقات الحرة لرؤوس الأموال دون رقابة وضوابط محكمة، وإعمال آليات المحاسبة والشفافية اللازمة التي تتيح معرفة اتجاهات الأداء الاقتصادي وتوجيهها في قنوات منتجة تعتمد على الأداء الحقيقي، وعلى مؤشرات تعكس واقع عمليات الإنتاج والتوزيع والاستهلاك.

■ أثرت الأزمة المالية بشكل واضح على مؤشرات الحرية الاقتصادية التي تمَّ تحديدها بواسطة المدرسة النقديَّة بريادة ميلتون فريدمان، انعكس ذلك بدوره على الحقوق الاقتصادية المكتسبة في النشاط الاقتصادي والعمل ومستويات الدخول وفرص العمالة. اعترفت جميع الدول الرأسمالية بضرورة إصلاح النظام الاقتصادي والمالي العالمي، وجعله أكثر انضباطًا وعدالة. ظهر ذلك بشكل جلي من خلال ما تمَّ من قمم لمجموعة العشرين ولما اتُّخذ فيها من قرارات.

■ من أهم نتائج الأزمة المالية العالمية، إلحاق ضرر كبير بمثالية وجدوى رأسمالية المساهمة المعتمدة على التمويل عبر الأوراق المالية سواء أكانت حقوق ملكية (أسهم) أو أدوات دين (سندات). استدعى ذلك البحث عن بدائل لرأسمالية المساهمة. تقترح الورقة العمل على تقديم رؤية متكاملة حول إمكانية تقديم ما يمكن تسميته «برأسمالية المشاركة»، إذا جازت مثل هذه التسمية. نقصد بذلك تقديم نموذج يعتمد على أسهم مشاركة وغيرها من الأدوات القائمة على نفس المبدأ والمتمثلة في إصدار العديد من الشهادات والصكوك القابلة للتداول في الأسواق الثانوية والتي تصلح أن تكون - في آن واحد - أدوات تمويلية وأدوات صالحة للاستخدام في التحكُّم في السيولة وإدارتها عبر سياسات السوق المفتوحة، شريطة أن يُؤدي ذلك إلى تحفيز القطاع المالي وزيادة موارده مع تقليل المخاطر وإقامة صناديق مساندة للقطاعات المنتجة.

■ في ظل هذا الوضع العالمي القائم يجب تعزيز الروابط مع الدول الآسيوية ودول أمريكا اللاتينية وجنوب أفريقيا التي تنتمي إلى مجموعة العشرين، وترسيخ التعاون الاقتصادي معها وتفعيل التكتلات الإقليمية مثل الاتحاد الإفريقي ومجموعة الـ ٧٧ حتى يُصبح من الممكن امتلاك أدوات ضغط على الدول الرأسماليَّة الغنية، وإصلاح مؤسسات التمويل الدولية لتسهم بفاعلية وبشكل جادّ - في عمليات التنمية الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة، وبرامج مكافحة الفقر، ووضع أولويات الاقتصادات النامية والفقيرة ضمن أجندة الإنقاذ والإصلاح الجارية في الاقتصاد العالميّ.

■ على مستوى الاقتصاد الوطني تُوصي الورقة بضرورة تعزيز الاستثمار في مشروعات البنية التحتيَّة المُحفِّزة للاستثمار، ودعم تنافسيّة القطاع الخاص ليُسهم بشكل فعَّال في الإنتاج خاصَّة الزراعي والصناعي. كما نرى من الضروري - للتخلُّص من التبعات الاجتماعية للأزمة - تفعيل دور الدولة في توفير السلع والخدمات الاجتماعية والتوسع في شبكات الضمان الاجتماعي، وإصلاح هياكل العمل والأجور لإصلاح الجانب التوزيعي للسياسات الاقتصادية العامة والحد من مُعدَّلات الفقر.

■ من المفيد أن نشير إلى ضرورة ضمان تدفقات التجارة الخارجية بالتخلُّص من اختناقات التَّمويل والضمانات، وضمان استقرار الأسواق الخارجيَّة لسلع الصادرات السودانية. يستدعي ذلك تعزيز القدرة المالية للبنوك وضمان ملاءتها والتوسع في عمليات تمويل مشروعات البنيات التحتيَّة والمشروعات المتوسِّطة والصغيرة، والتوسُّع في التمويل الأصغر. كّل ذلك يتمُّ في مسار الإصلاح الاقتصاديّ الكلّيّ، والإصلاح الهيكلي للاقتصاد السودانيّ في ظلّ استراتيجية قومية شاملة متوافق عليها. يساعد ذلك بشكل فعَّال في احتواء الآثار السالبة للأزمة المالية العالمية الراهنة، وتجنُّب التأثُّر الكبير بالتقلُّبات الدورية في الأسواق العالميَّة.





مركـــز التنوير المعـــرفي

Epistemological Enlightenment Centre

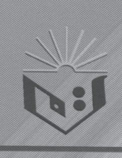
سلسلة ندوات التنوير رقم (٤)

مفاهيم وقضايا النوع

- د. خليل عبدالله مدني - د. رشا علي البارودي
- الأستاذة/ رشا عثمان - ا.د / محمد البدوي الصافي

أحد إصدارات مركز التنوير المعرفي





مركز التنوير المعرفي
Epistemological Enlightenment Centre

سلسلة كتاب التنوير (4)

دراسات في المعرفة والنقد في الفكر الإسلامي

أ. د. عبدالله حسن زروق

أحد إصدارات مركز التنوير المعرفي

قراءة في تطورات الاقتصاد الرأسمالي واتجاهات النظام الاقتصادي العالمي الجديد



د. محمَّد عبد القادر محمَّد خير

أستاذ مساعد - كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية والسياسية- جامعة إفريقيا العالمية

أحدثت الأزمة المالية التي شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية في العام ٢٠٠٨م هزة عنيفة على مستوى العالم كله، وذلك باعتبار مركزية الاقتصاد الأمريكي بالنسبة للاقتصاد العالمي. فقد انداحت آثار وتداعيات تلك الأزمة على كل دول العالم، متقدمها وناميها ومتخلفها. ويكاد يتفق الخبراء المتابعون لهذه الأزمة والمهتمون بها على أن فترة زمنية ليست بالقصيرة لابد أن تمر حتى يتمكن الاقتصاد العالمي من استعادة تماسكه المهدد بالانفراط جراء تأثره بتداعياتها.

تحاول هذه الورقة البحثية قراءة أبعاد هذه الأزمة على ضوء تطور الاقتصاد الرأسمالي ومشكلاته وعلى ضوء اتجاهات النظام الاقتصادي العالمي الجديد. وفي سياق موضوعها فإن الورقة تطرح عدة أسئلة متداخلة مع بعضها بعضًا تدور حول الأزمة المالية العالمية التي حدثت مؤخرا وألقت – وما تزال – بظلالها الكثيفة على حركة الاقتصاد العالمي. فما طبيعة النظام الرأسمالي الذي يرى بعضهم أنه يجدد نفسه من خلال الأزمات؟ وكيف تطور النظام الاقتصادي الدولي الجديد فيما يسمى باقتصاد العولمة؟ وما هي أهم خصائصه؟ وما الذي جعل الاقتصاد الأمريكي اقتصادا مركزيا بالنسبة له بحيث تؤثر الهزات التي يتعرض لها الأول، وبعنف، على الثاني بالدرجة التي تقود العالم نحو مواجهة أزمة اقتصادية جديدة على غرار ما حدث في عشرينيات القرن الماضي، بل ربما أعنف منها وأكثر تعقيدا حسبما يرى كثير من الخبراء والكتاب الاقتصاديين؟ وما هي أبعاد الأزمة الحالية من حيث جذورها وعلاقتها بطبيعة النظام الرأسمالي، ومن حيث أسبابها وآثارها؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة تمثل الهدف الأساسي لهذه الورقة البحثية التي تعمل على إبراز الأبعاد الرئيسية للأزمة المالية العالمية، التعرف على أسبابها المتجذرة في طبيعة النظام الرأسمالي الذي أصبح حاكماً للاقتصاد العالمي من خلال تحكمه على مسار النظام الاقتصادي العالمي الجديد واتجاهاته، فضلاً عن بيان تداعيات تلك الأزمة ومآلاتها. ووصولاً إلى هذا الهدف فإنَّ الفرضيات الأساسية التي يقوم عليها البحث في موضوع هذه الورقة، هي:

١- إنَّ جذورالأزمة تكمن في طبيعة الاقتصاد الرأسمالي الذي تتأسس فكرته المركزية على تعظيم الأرباح باعتبارها القيمة الأعلى التي لا تعلو عليها قيمة.

٢- إن سيادة الاقتصاد الرأسمالي المعولم وعلاقاته المتشابكة هو الذي أدى إلى اتساع نطاق تأثيرات الأزمة وتعميقها.

إنَّ معالجة موضوع البحث وفقا للرؤية التي تطرحها الورقة سيتم عبر عدة محاور، يتناول المحور الأول منها الاقتصاد الرأسمالي، كيف نشأ وكيف تطور

وما هي طبيعته. ذلك أنَّ الاقتصاد الرأسمالي هو مصدر الأزمة وهو مجالها الذي تحركت فيه. وفي المحور الثاني ستتحدث الورقة عن النظام الاقتصادي العالمي الجديد باعتباره النطاق الذي من خلاله انداحت تأثيرات الأزمة وتداعياتها. وفي سياق هذا المحور سنتطرق لموقع الاقتصاد الأمريكي في إطار النظام الاقتصادي العالمي الجديد، فالأزمة انطلقت منه وانتشرت إلى بقية دول العالم. في المحور الثالث سيتم التركيز على الأزمة المالية العالمية كيف حدثت وما هو حجمها. في المحور الرابع والأخير ستحاول الورقة الوقوف على آثار الأزمة وتداعيات على مستوى الاقتصاد العالمي.

١- الاقتصاد الرأسمالي وأزماته:

في هذا الجزء من البحث سنتعرف بشكل عام على ملامح الاقتصاد الرأسمالي وطبيعته ومراحل تطوره من الناحية التاريخية ومدى ارتباطه بالأزمات الاقتصادية العالمية.

١-١ : ملامح وطبيعة الاقتصاد الرأسمالي :

تعتبر المقولة الشهيرة التي أطلقها آدم سميث (١٧٢٣م - ١٧٩٠م)، أحد أهم رواد الفكر الاقتصادي الكلاسيكي منذ أواخر القرن الثامن عشر «دعه يعمل دعه يمر» تعبيراً صريحاً وصارخاً عن جوهر فكرة النظام الاقتصادي الرأسمالي. ذلك الفكر الذي ينادي بحرية النشاط الاقتصادي وترك أمر توجيهه لما يسمى بآلية السوق المتمثلة في قانون العرض والطلب الذي يحكم وينظم حركة الأسواق المختلفة، سواء كانت أسواق الموارد (عناصر الإنتاج) أو أسواق المنتجات (السلع والخدمات) أو الأسواق المالية. ولهذا فإن العناصر الرئيسة التي يعمل من خلالها الاقتصاد الرأسمالي، وتمثل الفروض الجوهرية لمقولاته الأساسية، إنما تتمثل في الآتي[١]:

- ■ الحرية الاقتصادية وعدم التدخل المباشر للدولة في النشاط الاقتصادي.
- ■ سيادة ظروف المنافسة الكاملة.
- ■ عمل جهاز الثمن بصورة تلقائية تمكنه من توجيه الموارد نحو استخداماتها المختلفة وبشكل يضمن التخصيص الأمثل لتلك الموارد.

لقد ظلت فكرة حرية النشاط الاقتصادي التي تعبر عنها هذه المبادئ الثلاثة هي الفكرة المركزية بالنسبة للاقتصاد الرأسمالي عبر مراحل تطوره المختلفة منذ عهد الماركانتلية (مدرسة التجاريين) مرورا بفترة المدرسة الكلاسيكية، ثم المرحلة الكينزية، ثم مرحلة الكلاسيكيين الجدد (المدرسة النقدية) التي ماتزال أفكارها هي السائدة في الفكر الاقتصادي الرأسمالي، وهي التي قادت العالم إلى أن يعيش حاليا مرحلة الرأسمالية المتوحشة في أقبح صورها.

١- محمدي فوزي أبو السعود، مُقدِّمة في الاقتصاد الكلي، الإسكندرية، الدار الجامعية، ٢٠٠٤م، ص ١٧٥.

إنَّ الهدف الأساسي في الاقتصاد الرأسمالي هو تعظيم الأرباح وإحداث التراكم الرأسمالي المطلوب لتحقيق مزيد من تلك الأرباح. فالسعي الحقيقي والمباشر للأفراد والمؤسسات في إطار هذا الاقتصاد إنما ينصب بدرجة أساسية باتجاه تحقيق هذا الهدف. وقد عملت الدول الرأسمالية، عبر التاريخ، على أن يسود هذا النظام في واقعها المعاش وعلى المستوى الدولي تحقيقاً لمصالحها كدول على حساب دول أخرى، ومن ثم تحقيق مصالح القوى الاجتماعية المسيطرة فيها كمجتمعات على حساب فئات اجتماعية أخرى. ولهذا فإنَّه في ظل الرأسمالية العالمية نجد تركز الثروة ورأس المال لدى دول بعينها، فيما يلاحظ تركزهما في أيدي قوى اجتماعية بعينها في إطار الدولة التي تأخذ بنظام الاقتصاد الرأسمالي. وقد ظلت الرأسمالية - التي شهدت صراعات فكرية عنيفة في إطارها وعبر مراحل تطورها التاريخية المختلفة - محافظة ومتمسكة بفكرة الحرية الاقتصادية، وبهدف تعظيم الأرباح وإحداث التراكم الرأسمالي، ونتيجة تركّز الثروة ورأس المال.

١-٢ : تطور الاقتصاد الرأسمالي :

من الناحية التاريخية فإن الاقتصاد الرأسمالي يمثل أحد مراحل تطور النظم الاقتصادية التي عرفتها البشرية عبر تاريخها الطويل، فهي المرحلة التي أعقبت مرحلة الإقطاع. غير أن النظام الاقتصادي الرأسمالي نفسه تطور عبر مراحل مختلفة نتيجة للمشكلات التي واجهته والصراعات التي جرت في إطاره.

لقد مثلت حقبة الكشوف الجغرافية التي بدأت بنهاية القرن الخامس عشر وانتهت بمنتصف القرن السابع عشر المرحلة التمهيدية لظهور النظام الاقتصادي الرأسمالي. فقد مهدت تلك الفترة لتكوين السوق العالمية من خلال ارتباط الكشوف الجغرافية التي جرت خلالها بالنشاط التجاري لبعض التجار الأوروبيين من دول كإسبانيا والبرتغال، ذلك النشاط الذي هدف إلى كسر الحصار التجاري الذي فرضته الإمبراطورية العثمانية على أوروبا، ومن خلاله تمكن الأوروبيون من تحويل اتجاهات التجارة الدولية لصالحهم عن طريق إقامة محطات تجارية في المناطق التي تم اكتشافها واستعمارها وفرض نظام إنتاج فيها أتاح لهم نهب موارد تلك المناطق لصالح بلدانهم.[٢] أعقبت تلك المرحلة التمهيدية المرحلة الأولى التي بدأت تتشكل فيها ملامح النظام الاقتصادي الرأسمالي وهي مرحلة الماركانتلية، والتي امتدت منذ منتصف القرن السابع عشر وحتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وفيها سيطر رأس المال التجاري الأوروبي على أسواق العالم، واحتدم الصراع التجاري بين الدول الأوروبية، لا سيما وأن تلك الفترة كانت قد شهدت ظهور الدول القومية في أوروبا. ولما كانت قوة الدولة تقاس بالقوة الاقتصادية، فإن مصدر تلك القوة تمثل في مقدار ما تملكه الدولة من رصيد من المعادن النفيسة. فكلما عظم رصيد الدولة منها كلما عظمت قوتها في الساحة الدولية. ولم يكن متاحا تحقيق ذلك إلا من خلال التجارة الدولية،

٢- رمزي زكي، الليبرالية المستبدة، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٣م، ص ٢٢، ٢٣.

فانتهجت الدول الأوروبية الكبرى آنذاك سياسات تجارية مختلفة لتعظيم عائداتها من التجارة ومن ثم الحصول على أكبر قدر من المعادن النفيسة.[٣] وقد تمكنت الرأسمالية التجارية التي نشأت في تلك المرحلة عن طريق شركاتها الاحتكارية الكبرى ومن خلال إمبراطورياتها التجارية الواسعة من تحقيق أرباح كبيرة تراكمت من خلالها رؤوس أموال شكلت التراكم المبدئي لرأس المال الذي هيَّأ للمرحلة التالية من مراحل تطور النظام الاقتصادي الرأسمالي وهي مرحلة الرأسمالية الصناعية التي استفادت بشكل كبير من ذلك التراكم الرأسمالي[٤].

منذ نشأتها الأولى، التي شهدتها تلك المرحلة، اتصفت الرأسمالية بكونها عالمية وبكونها شرسة ومتوحشة، ذلك أنها ارتبطت منذ ذلك الوقت بنهب واستغلال موارد البلدان والمناطق التي استعمرتها من خلال إنشاء محطات تجارية فيها وربطها بالمراكز التجارية الكبرى في أوروبا. وظلت هذه الصفة ملازمة للرأسمالية في مراحل تطورها اللاحقة. فالرأسمالية الصناعية التي ظهرت في أعقاب الثورة الصناعية، التي شهدتها أوروبا في الفترة الممتدة من النصف الثاني للقرن الثامن عشر وحتى العقد السابع من القرن التاسع عشر، اضطرت إلى السير في ذات الطريق حيث دفعها النمو الكبير في الإنتاج الصناعي الذي تحقق بفضل الثورة الصناعية إلى البحث عن أسواق خارج النطاق الأوروبي لتصريف فائض ذلك الإنتاج في أوروبا، فكان أن غزت المنتجات الصناعية الأوروبية مناطق مختلفة من العالم وسيطرت على أسواقها. وفي ذات السياق ازدادت الحاجة إلى استخدام المواد الخام لضمان دوران عجلة الصناعة الأوروبية، فكان أن نشطت تجارة المواد الأولية من خارج البلدان الأوربية إلى داخلها. وقد عمق هذا الوضع من عملية النهب والاستغلال التي تعرضت لها البلدان والمناطق المستعمرة بواسطة الأوروبيين من جهة، وكرست من جهة أخرى علاقات التبعية بين تلك البلدان ومراكز الرأسمالية العالمية في أوروبا والغرب.

لقد مثلت الرأسمالية الصناعية إحدى أهم مراحل تطور المذهب الرأسمالي في الاقتصاد، وقد لازمها تطور مهم على صعيد الفكر الاقتصادي الرأسمالي تمثل في أفكار المدرسة الكلاسيكية بقيادة أدم سميث، والتي نادت بمبدأ حرية النشاط الاقتصادي ومبدأ التخصص وتقسيم العمل الذي ينظم ذلك النشاط. ولم يقتصر تطبيق هذين المبدأين على النطاق الداخلي للدولة فقط، وإنما شمل كذلك النطاق الدولي، فقد اعتمدت عليهما بدرجة كبيرة النظريات التي نادت بحرية التبادل التجاري الدولي[٥].

إنَّ أبرز ما انتهت إليه المقولات الأساسية للفكر الاقتصادي الكلاسيكي الذي عبر عن تلك المرحلة من مراحل تطور الاقتصاد الرأسمالي هو استبعادها لإمكان حدوث أزمة إفراط في الإنتاج، أي حدوث قصور في الطلب عن العرض، فقانون المنافذ الذي يمثل أحد الفروض الأساسية للنظرية التقليدية، يقرر أن

٣- على عبدالفتاح أبوشرار، الاقتصاد الدولي – نظريات وسياسات، عمان، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ٢٠٠٦م، ص ٣٦.

٤- رمزي زكي، مرجع سابق، ص ٢٤.

٥- راجع تفاصيل أوفى في : كامل بكري، الاقتصاد الدولي، التجارة والتمويل، الإسكندرية، الدار الجامعية، ٢٠٠٣، الفصلين الثاني والثالث.

العرض يخلق الطلب المساوي له باعتبار أن المنتجات تتبادل مع المنتجات،[٦] بحيث تجد كل سلعة تنتج من يطلبها ويشتريها، وبالتالي لن يحدث كساد في الأسواق. وقد ساد هذا الفكر والواقع الاقتصادي الذي يعبر عنه طوال سنوات القرن التاسع عشر وبعضا من سنوات القرن العشرين.

غير أن الأزمة الاقتصادية الكبرى التي أصابت العالم في الفترة من ١٩٢٩-١٩٣٣، والمعروفة بأزمة الكساد الكبير، كذبت صحة تلك المقولة ووضعت المذهب الاقتصادي الرأسمالي والفكر الذي يدعمه في المحك. فقد حدثت أزمة إفراط في الإنتاج وقصر الطلب عن استيعاب المعروض من المنتجات، وتعرضت الأسواق إلى كساد كبير أدَّى إلى تراجع الإنتاج بسبب توقف كثير من المصانع وخفض بعضها الآخر منها لعملياته التشغيلية، الأمر الذي أدى إلى انخفاض مستوى تشغيل الموارد ومن ثم حدوث أزمة بطالة عانى منها العالم كثيراً.

لقد كان ما حدث خلال تلك الأزمة تعبيراً صارخاً عن التناقضات التي ينطوي عليها الاقتصاد الرأسمالي، كالتناقض بين الإنتاج والاستهلاك، والتناقض بين رأس المال والعمل، والتناقض بين القدرة على الإنتاج والقدرة على التصريف[٧]. بل ذهبت الأزمة في نتائجها إلى أبعد من أبرز تلك التناقضات، حيث كشفت عن التحول الذي حدث في مصدر وطبيعة المشكلة الاقتصادية التي يعمل النظام الاقتصادي الرأسمالي على معالجتها، فبعد أن كانت تلك المشكلة تكمن في جانب العرض بحيث يعجز المعروض من المنتجات عن مقابلة الطلب عليها في الأسواق، أصبحت المشكلة تكمن في جانب الطلب الذي عجز عن استيعاب السلع والخدمات المعروضة في الأسواق. وهذا ما عبرت عنه تلك الأزمة بوضوح.

إزاء ذلك الوضع وسعياً وراء معالجة الأزمة حدث تحول كبير في مسار واتجاه الاقتصاد الرأسمالي فكراً وتطبيقاً، وقد عبَّرت عن ذلك التحول أفكار المدرسة الكينزية وتطبيقاتها على مستوى اقتصادات الدول الرأسمالية الكبرى في أوروبا والغرب، خاصة في أعقاب الحرب العالمية الثانية. فقد شهدت الفترة الممتدة من ١٩٤٥ إلى ١٩٧٠م تطبيق النظرية الكينزية وأدواتها والسياسات الاقتصادية المستندة إليها في مختلف الدول التي تأخذ بالنظام الاقتصادي الرأسمالي. وقد سميت تلك المرحلة من مراحل تطور الاقتصاد الرأسمالي بمرحلة رأسمالية الدولة الاحتكارية، حيث قامت الفلسفة الكينزية على فكرة تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي عن طريق السياسات الموجهة لمسار الاقتصاد. فالمشكلة الاقتصادية التي أفرزتها أزمة الكساد الكبير يكمن حلها من وجهة نظر المدرسة الكينزية في تحريك الطلب، ذلك أن الطلب الفعلي هو الذي يحدد مستوى الناتج والتشغيل، وبالتالي حجم الموارد اللازمة لتحقيق ذلك المستوى، فلا يحدث إهدار للموارد ولا يكون هنالك اختلال كبير بين العرض والطلب، الأمر الذي

٦- جيمس جوارتيني وريجارد ستروب، الاقتصاد الكلي – الاختيار العام والخاص، ترجمة وتعريب عبدالفتاح عبدالرحمن وعبدالعظيم محمد، الرياض، دار المريخ للنشر، ١٩٨٨، ص ٢٣٠.

٧- رمزي زكي، فكر الأزمة، دراسة في أزمة علم الاقتصاد الرأسمالي والفكر التنموي الغربي، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٧م، ص ٣٣.

يقود الاقتصاد نحو التوازن.

ولزيادة حجم التشغيل عن طريق تحريك الطلب الفعلي لابد من إتباع سياسة توسعية في مجال الإنفاق الحكومي الاستهلاكي والاستثماري، باعتباره أحد أهمّ وأكبر مكونات الطلب الكلي في الاقتصاد القومي، وباعتباره أحد محركات العناصر الأخرى المكونة لذلك الطلب. كذلك لا بد من اتباع سياسة نقدية توسعية تهدف إلى زيادة الكتلة النقدية داخل الاقتصاد القومي بشكل عام وزيادة القوى الشرائية لدى الجمهور بغرض زيادة طلب القطاع العائلي، ومن ثم تحريك الجمود الذي تعاني منه الأسواق. وبتكامل السياستين؛ المالية والنقدية، سيزدهر الطلب وتدور عجلة الاستثمارات ويتم القضاء على البطالة.

لقد نجح تطبيق الفكر الكينزي في الدول الرأسمالية خلال عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين في تحقيق قدر كبير من المكاسب بالنسبة لاقتصادات تلك الدول؛ حيث شهدت ارتفاعا في معدلات تراكم رأس المال وانتعاشاً اقتصاديًا ملموسًا عبَّرت عنه معدلات النمو الاقتصادي المرتفعة التي تحققت في تلك الدول، بجانب ما تحقق من استقرار نقدي وانخفاض معدلات البطالة؛ الأمر الذي دفع ببعض الاقتصاديين إلى الاعتقاد بأن زمان الأزمات الكبرى للرأسمالية قد ولّى.[٨] غير أن الأوضاع الاقتصادية التي بدأت تسود في الدول الرأسمالية الكبرى منذ أواخر ستينيات القرن العشرين وأخذت آثارها تنداح على بقية دول العالم كذبت ذلك الاعتقاد وأنبأت بظهور أزمة اقتصادية جديدة، تلك الأزمة التي فاقمت من حدتها ظاهرة الارتفاع الجنوني لأسعار النفط خلال سنوات عقد السبعينيات من القرن العشرين.

فمنذ العام ١٩٦٩م شهدت معدلات النمو الاقتصادي تراجعاً ملحوظاً بينما أخذت معدلات البطالة تزداد بصورة مستمرة، في الوقت الذي ارتفعت فيه معدلات التضخم بشكل حاد قاد إلى ظهور ما عرف بظاهرة التضخم الركودي (stagflation) كظاهرة جديدة لم يعرفها الاقتصاد الرأسمالي طوال تاريخه السابق.[٩] وقد تزامن هذا الوضع مع احتدام علاقات الصراع والتنافس بين مراكز الرأسمالية العالمية الثلاثة المتمثلة في الولايات المتحدة الأمريكية ودول غرب أوروبا واليابان. وعلى المستوى العالمي أيضاً انهار نظام النقد الدولي القائم على قاعدة الذهب، فاضطربت أسواق النقد الدولية وأصبح الذهب سلعة للمضاربة، وتعاظمت درجات الحماية التجارية، وحدث ركود في التجارة الدولية، وبدأت كثير من الدول المتقدمة والمتخلفة تعاني من اختلالات هيكلية في اقتصاداتها عبرت عنها العجوزات في موازين المدفوعات والموازنات العامة لتلك الدول، وأخذت تطفو على السطح أزمة الديون الخارجية،[١٠] تلك الأزمة التي أرقت – وما تزال – الدول الدائنة والدول المدينة.

وهكذا وجد النظام الاقتصادي الرأسمالي نفسه في مواجهة أزمة جديدة خلال

٨- المرجع نفسه، ص ٣٢.
٩- المرجع نفسه، ص ٣٣.
١٠- المرجع نفسه.

عقدي السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين جرَّاء تناقضات رأسمالية التدخل الحكومي.[١١] وقد وقف الفكر الرأسمالي الكينزي عاجزاً عن فهم ما جرى، ومن ثم إيجاد معالجات لآثار تلك الأزمة التي أمتدت حتى أوائل تسعينيات القرن الفائت، وجرَّاء ذلك وجهت انتقادات حادة من داخل الفكر الرأسمالي نفسه لفكر المدرسة الكينزية والسياسات الاقتصادية التي انبثقت عنها باعتبارها السبب الرئيسي في تلك الأزمة. فقد برز تيار فكري رأسمالي جديد، عرف فيما بعد بمدرسة النقديين، وهو فكر ينتمي إلى المدرسة الكلاسيكية الحديثة ويدعو بشدة إلى العودة بالرأسمالية إلى عهدها الأول حيث نظام حرية السوق وحرية استغلال الموارد وعدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي واقتصار دورها على وظائف ما أسماها آدم سميث بالدولة الحارسة. وفي ذات السياق نادت المدرسة الليبرالية الجديدة بضرورة بيع المنشآت الإنتاجية الحكومية من خلال اتباع سياسة الخصخصة وإفساح المجال واسعًا أمام نشاط القطاع الخاص ليقود الاقتصاد القومي، وخفض الضرائب على الدخول والثروة، والسماح لقوى العرض والطلب بأن تحدد مستويات التشغيل والأجور والبطالة.[١٢]

ويعتقد أصحاب هذه المدرسة أن تطبيق سياسات وبرامج اقتصادية تتسق مع دعوتهم تلك من شأنه أن يُصحِّح مسار الرأسمالية ويعيدها سيرتها الأولى من خلال استعادة الانتعاش لتراكم رأس المال والتوسع في الإنتاج، الأمر الذي سيخرج الرأسمالية من أزمتها التي أوقعتها فيها سياسات التدخل الحكومي التي نادت بها الكينزية. غير أن تطبيق تلك الأفكار في الواقع العملي لكثير من البلدان لم يجنب الاقتصاد الرأسمالي الوقوع في المزيد من الأزمات، فخلال سنوات التسعينيات الماضية وأوائل سنوات الألفية الثالثة شهد النظام الرأسمالي عدة أزمات مالية عرضته لهزات عنيفة، منها الأزمة المكسيكية التي حدثت في عامي (١٩٩٤-١٩٩٥) وتأثر بها الاقتصاد الأمريكي بحكم علاقات التبعية بين الاقتصادين، ثم الأزمة المالية الآسيوية (١٩٩٧- ١٩٩٨) حيث حدث هبوط حاد في أسعار الأسهم في الأسواق المالية الكبرى بدأ في هونغ كونغ وانتقل منها إلى اليابان ثم إلى أوروبا. وكان ماحدث نتيجة لما كان يجري في بلدان جنوب شرق آسيا من تدهور في أسعار صرف عملاتها وهبوط أسعار أسهم الشركات فيها وتعرض عدد من المصارف فيها لخطر الإفلاس. وقد شمل ذلك كل من تايلاند والفلبين وماليزيا وأندونيسيا، ومنها امتدت إلى كوريا الجنوبية وتايوان. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد حيث تعافبت أزمات أخرى في روسيا (١٩٩٨) والبرازيل (١٩٩٩) وتركيا (٢٠٠٠) والأرجنتين (٢٠٠١ - ٢٠٠٢) ثم البرازيل مرة أخرى (٢٠٠٢).

ويلاحظ أن جميع تلك الأزمات الأخيرة كان مصدرها دول الجنوب التي ارتبطت بالاقتصاد الرأسمالي العالمي، كما أن السبب الرئيسي لكل تلك الأزمات تمثل في المضاربات بالأسواق المالية، فضلاً عن التحولات المباغتة لرؤوس

١١- رمزي زكي، الليبرالية المستبدة، مرجع سابق، ص ١٤.
١٢- رمزي زكي، فكر الأزمة، مرجع سابق، ص ١٥.

الأموال (الاستثمارات الأجنبية) من دول الجنوب إلى دول الشمال، بحثاً عن الملاذات الآمنة في الأسواق المالية الكبرى. ثم أخيراً جاءت الطامة الكبرى من خلال الأزمة المالية العالمية الحالية التي ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية عام ٢٠٠٨م والتي عرفت بأزمة الائتمان العقاري.

هكذا إذاً تبدو الأزمات أمرا ملازما للاقتصاد الرأسمالي ومتصلا بطبيعته القائمة على الدورات والتقلبات الاقتصادية والتي عادة ما تحدث صدمات عنيفة على مستوى الاقتصاد العالمي. فمنذ عشرينيات القرن الفائت وحتى نهايته وبداية الألفية الثالثة ما يزال عرض أزمات الاقتصاد الرأسمالي مستمرًا انطلاقًا من جملة التناقضات التي ينطوي عليها النظام الذي يقوم عليها ذلك الاقتصاد. وهي تناقضات متجددة تولدها التطورات التي تحدث في مسيرة الاقتصاد الرأسمالي.

٢- عولمة الاقتصاد الرأسمالي – النظام الاقتصادي العالمي الجديد:

منذ بزوغ فجرها الأول عمدت الرأسمالية لأن تكون نظاماً اقتصادياً عالمياً من خلال سعيها إلى توسيع مجال حركتها ليشمل أوسع نطاق ممكن من العالم. وقد بذلت جهدًا كبيرًا خلال مراحل تطورها المختلفة لتحقيق ذلك. ففي مرحلة الكشوف الجغرافية مهدت لقيام السوق العالمية من خلال المحطات التجارية التي أنشأتها في المناطق الجديدة وربطها بالمراكز التجارية في أوربا، ثم تمكنت في مرحلة المركنتلية من السيطرة على التجارة العالمية. فيما نجحت في مرحلة الرأسمالية الصناعية في الربط بين مناطق إنتاج المواد الخام في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية بمناطق الصناعة في الدول الكبرى من جهة، وبين دول أوروبا الصناعية وأسواق البلدان الآسيوية والإفريقية وغيرها من جهة أخرى، لتحكم سيطرتها بالتالي على حركة النشاط الاقتصادي العالمي. ثم تمكنت في مرحلة لاحقة من توسيع دائرة استثماراتها لتشمل مناطق خارج مراكزها الكبرى في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية عن طريق الشركات دولية النشاط. وأخيرا كتب لها النجاح في السيطرة على الاقتصاد العالمي وعولمة نظامها الاقتصادي، وتطبيق النموذج الرأسمالي في الاقتصاد في مختلف بلدان العالم، وإرساء دعائم النظام الاقتصادي العالمي الجديد الذي يخدم مصالح الرأسمالية العالمية.

في هذا المحور سنحاول التعرف على النظام الاقتصادي العالمي الجديد، كيف تطور؟ وما هي خصائصه وآلياته التي من خلالها يخدم مصالح الرأسمالية العالمية؟ وما هو موقع الاقتصاد الأمريكي فيه ومدى مركزيته بالنسبة له؟

٢-١: كيف نشأ النظام الاقتصادي العالمي الجديد ؟ وكيف تطور ؟

ينصرف مفهوم النظام الاقتصادي العالمي الجديد إلى مجموعة القواعد والترتيبات التي وضعت في أعقاب الحرب العالمية الثانية لضبط قواعد السلوك في العلاقات الاقتصادية الدولية. وهو نظام ينطوي دائما على مجموعة من العوامل

والقوى الدافعة التي تجعله يتجدد ويتغير ويتشكل وفقاً للظروف والمتغيرات التي تطرأ على الساحة العالمية [١٣]. وفي الواقع فإن الذي جرى عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية كان ترتيباً للأوضاع الاقتصادية في العالم على نحو معين تضمن نتائج معينة بالنسبة للعلاقات بين الأجزاء المكونة للاقتصاد العالمي والمتمثلة في مجموعة الدول، والمنظمات الاقتصادية الدولية، والشركات دولية النشاط، والمنظمات الإقليمية، والتكتلات الاقتصادية. وجميعها يعمل من خلال نظم معينة نقدية ومالية وتجارية تشكل في مجموعها النظام الاقتصادي العالمي. إذًا فالنظام الاقتصادي العالمي الجديد يعني ترتيب الأوضاع الاقتصادية في العالم على نسق معين ينطوي على علاقات معينة وقواعد سلوكية خاصة تحكم التفاعلات بين الأطراف المكونة لها وتنظمها.

اتساقًا مع المفهوم أعلاه فإنَّ الصفة الرئيسة التي تُشكِّل النظام الاقتصادي العالمي - في الوقت الحالي - هي صفة العولمة التي تعبر عن نفسها من خلال تزايد درجة الاعتماد المتبادل inter dependance بفضل ثورة التكنولوجيا والاتصالات، التي حولت العالم إلى قرية صغيرة تختفي فيه الحدود السياسية للدول القومية، وتحول النشاط الصناعي فيه من المحلية إلى العالمية سواء من حيث توجهها نحو الأسواق العالمية، أو من حيث صنع سياساتها الإنتاجية من منظور عالمي. وهنا يبرز تزايد دور الشركات دولية النشاط على مستوى العالم، تلك الشركات التي تباشر سياسات واستراتيجيات عالمية للإنتاج والتسويق تتجاوز الحدود السياسية للقوميات المختلفة بالدرجة التي أخذت معها أذواق المستهلكين في مختلف بلدان العالم تتجه نحو التشابه الذي ربما يقود إلى مولد المواطن العالمي، كما يرى بعضهم.[١٤]

إن ما يميز النظام الاقتصادي العالمي الجديد هو مجموعة العوامل والمظاهر والقوة الدافعة الجديدة التي ينطوي عليها، حيث تسود شبكة كبيرة ومعقدة من التفاعلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بين أطراف العالم ومناطقه المختلفة أدت إلى إعادة ترتيب عناصر القوة والتأثير في إطار التفاعلات التي تجري في الساحة الدولية بشكل سمح بصعود عنصر القوة الاقتصادية إلى أعلى سلم تلك العناصر جنبا إلى جنب مع القوة العسكرية.[١٥] وقد دفع هذا النظام بالقضايا الاقتصادية كالبطالة والتضخم والاستثمار والخصخصة وتحرير التجارة الدولية وأسواق المال لتكون موضع الاهتمام الأول، بالنسبة للعالم وذلك على حساب قضايا الصراع الأيديولوجي بين الشرق والغرب التي ظلت تحوز على اهتمام العالم ردحاً طويلاً من الزمن.

لقد تطور النظام الاقتصادي العالمي الجديد عبر عدة مراحل. المرحلة الأولى منها بدأت بنهاية الحرب العالمية الثانية وامتدت حتى عام ١٩٧٣م، حيث شهدت تلك المرحلة بداية تكون النظام الاقتصادي العالمي بأقطابه ومكوناته وآلياته، فمن حيث أقطابه اتسم النظام بالقطبية الثنائية من الناحية الاقتصادية،

١٣- عبدالمطلب عبدالحميد، النظام الاقتصادي العالمي الجديد وآفاقه المستقبلية بعد أحداث ١١ سبتمبر، القاهرة، مجموعة النيل العربية، ٢٠٠٣م، ص ١٦.
١٤- حازم الببلاوي، أزمة الخليج بعد أن يهدأ الغبار، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٠م، ص ٥١.
١٥- عبدالمطلب عبدالحميد، مرجع سابق، ص ١٩.

وقد تجلى ذلك من خلال عدة مظاهر مثل وجود نظام اقتصادي رأسمالي أخذت به مجموعة من الدول في مقابل نظام اقتصادي اشتراكي أخذت به مجموعة أخرى، ومثل وجود عالم متقدم اقتصاديا وآخر متخلف اقتصاديا، ومثل وجود عالم أغنياء وعالم فقراء. ومن جهة المكونات والآليات فقد اشتمل النظام الاقتصادي العالمي في تلك المرحلة على ثلاثة مكونات، لكل مكون منها آلية خاصة به.

المكون الأول منها هو النظام النقدي الدولي ويمثل صندوق النقد الدولي الآلية التي يعمل من خلالها ذلك النظام. أما المكون الثاني فقد تمثل في النظام المالي الدولي ويمثل البنك الدولي للإنشاء والتعمير الآلية التي يعمل من خلالها. فيما تمثل المكوِّن الثالث في النظام التجاري الدولي الذي اتخذ من اتفاقية الجات المبرمة في العام ١٩٤٧م آلية له. وقد لوحظ على النظام الاقتصادي العالمي في تلك المرحلة أن ترتيب الأوضاع الاقتصادية في العالم جاء في صالح الدول الرأسمالية المتقدمة التي سيطرت على الدول النامية والمتخلفة وعملت على استغلال مواردها من خلال العلاقات التجارية الدولية غير المتكافئة التي سادت بينهما، وظل يعبر عنها بصورة دائمة ميل معدل التبادل التجاري الدولي لصالح الدول المتقدمة. كما لوحظ أيضا سيطرة الدول الراسمالية الكبرى على إدارة كل من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وتوجيه سياساتهما لخدمة مصالحها وذلك على حساب الدول النامية والمتخلفة، وقد كانت أبرز النتائج التي انتهت إليها الترتيبات الاقتصادية العالمية في تلك المرحلة هي تفاقم أزمة التنمية في دول العالم الثالث، وتزايد حدة التفاوت بين الدول الرأسمالية المتقدمة والدول النامية.[١٦].

المرحلة الثانية من مراحل تطور النظام الاقتصادي العالمي غطت الفترة من ١٩٧٤- ١٩٩٠. وكان أبرز ما شهدته هي الدعوة التي تبنتها حركة دول عدم الانحياز في قمتها الرابعة بالجزائر بخصوص إقامة نظام اقتصادي دولي جديد يكون قائماً على العدالة، والمساواة والترابط، والمصلحة المشتركة، والتعاون بين دوله، ويعمل على معالجة التفاوت بين الشمال والجنوب ويزيل مظاهر الظلم القائم في العلاقات الاقتصادية الدولية، وقد أقرت ذلك الدورة الخاصة للجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ١٩٧٤م. وعلى الرغم من تلك البداية القوية لتلك المرحلة إلا أنها انتهت إلى نتائج مناقضة لما تضمنته تلك الدعوة. فقد تفاقمت أزمة الديون الخارجية منذ العام ١٩٨٢م، وتزايدت قوة تأثير المؤسستين الماليتين الدوليتين (البنك الدولي وصندوق النقد الدولي) وسعيهما لتنفيذ برامج وسياسات متعسفة وقاسية على الدول النامية تحت دعوى التثبيت والإصلاح الهيكلي لاقتصاداتها. وقد مارست تينك المؤسستان ضغوطاً شديدة على حكومات الدول النامية، خاصة تلك التي وقعت في فخ الدَين الخارجي، في سبيل إنفاذ تلك السياسات والبرامج، لتصبح بذلك أهم أدوات الدول الرأسمالية

١٦- المرجع السابق، ص ٢١.

المتقدمة في السيطرة على الاقتصاد العالمي وتوجيهه.

لقد انتهت تلك المرحلة بانهيار المعسكر الاشتراكي وزوال نظام القطبية الثنائية الذي كان سائدا في الساحة الدولية، الأمر الذي مهد، ضمن عوامل أخرى أهمها حرب الخليج الثانية في ١٩٩٠م، للدخول في مرحلة جديدة من مراحل تطور النظام الاقتصادي العالمي، وهي المرحلة الثالثة التي غطت سنوات عقد التسعينيات من القرن العشرين، وبدأت بدعوة جاءت هذه المرة من دول الشمال وبالتحديد الولايات المتحدة الأمريكية بضرورة إقامة نظام اقتصادى دولي جديد. وبالفعل سعت الدول الرأسمالية الكبرى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية إلى إرساء قواعد ذلك النظام في ظل القطبية الواحدة بشكل يسمح بسيادة اقتصاد السوق القائمة على الحرية الاقتصادية والديمقراطية.

تتمثل أبرز ملامح تلك المرحلة في [١٧]:

١- إعادة هيكلة النظام الاقتصادي العالمي على أساس تكنولوجي يهدف لتعظيم العوائد وإعادة توطين الأنشطة الصناعية والتكنولوجية. وعلى هذا الأساس يكون هيكل ذلك النظام مقسماً إلى ثلاث مجموعات في مقدمتها مجموعة الدول الصناعية الكبرى، ثم تأتي بعدها مجموعة الدول حديثة التصنيع في جنوب شرق آسيا وبعض دول أوروبا الشرقية، ثم تليها مجموعة الدول النامية والمتخلفة اقتصاديا.

٢- وجود قطبية اقتصاية واحدة بعد انهيار المجموعة الاشتراكية وزوال نظامها الاقتصادي.

٣- سيادة أيديولوجيا اقتصاد السوق وآلياته في معظم بلدان العالم.

٤- الاتجاه نحو عولمة الاقتصاد على نطاق كل أطراف الاقتصاد الدولي.

٥- قيام منظمة التجارة العالمية (W،T،O) في عام ١٩٩٥ التي تعد تطويرا لاتفاقية الجات واستكمالا لآلية المكون الثالث من مكونات النظام الاقتصادي العالمي الجديد.

المرحلة الرابعة والأخيرة جاءت تحمل في طياتها دعوة مشتركة بين دول الشمال، ما عدا الولايات المتحدة الأمريكية ودول الجنوب بقيام نظام اقتصادي عالمي جديد يكون أكثر عدلا وأكثر وضوحا ولا تكون فيه الولايات المتحدة الأمريكية القطب الأوحد المسيطر. وقد ساهمت عوامل عديدة في ظهور هذا الاتجاه حول مستقبل النظام الاقتصادي العالمي الجديد، أهمها [١٨]:

١- فشل مؤتمر سياتل بسبب الخلافات والتنافس بين دول الشمال فيما بينها حول بعض قضايا التجارة الدولية من جهة والخلافات بين الدول النامية والولايات المتحدة الأمريكية من جهة أخرى حول قضايا في نفس السياق.

١٧- المرجع نفسه، ص ٢٧ - ٢٩.
١٨- المرجع نفسه ، ص ٣٠-٣٤.

٢- تصاعد المظاهرات المناهضة للعولمة في مناطق مختلفة من العالم سواء في الدول المتقدمة مثلما حدث في العديد من الدول الغربية أو في الدول النامية والمتخلفة المتضررة أصلا من العولمة.

٣- إنضمام الصين لمنظمة التجارة العالمية في العام ٢٠٠١م، وما يحمله ذلك من دلالات تتعلق بدخول فاعل رئيسي ومؤثر في إطار النظام الاقتصادي العالمي الجديد.

٤- أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، وتأثيرها على الاقتصاد الأمريكي بوجه خاص، وعلى الاقتصاد العالمي بشكل عام.

كل هذه العوامل شكلت قوة دافعة جديدة دعمت الدعوة إلى إقامة نظام اقتصادي عالمي جديد يختلف في صورته عن ما ساد خلال المرحلة السابقة من تطور النظام الاقتصادي العالمي. فالصورة الحالية تحمل في طياتها تنافسا بين القوى الرأسمالية المسيطرة على الاقتصاد العالمي فيما بينها (أمريكا، الاتحاد الأوروبي، اليابان)، كما تحمل بروز قوة اقتصادية كبرى هي الصين، الأمر الذي يشير في محصلته النهائية إلى إمكان فقدان الولايات المتحدة الأمريكية سيطرتها الحالية على النظام الاقتصادي العالمي في المستقبل.

٢-٢ خصائص النظام الاقتصادي العالمي الجديد :

على الرغم من مرور النظام الاقتصادي العالمي بمراحل تطور مختلفة واتسامه في كل مرحلة من تلك المراحل بخصائص معينة، إلا أنه استقر على خصائص بعينها رسمت صورته القائمة حاليا. ويمكن تلخيص أبرز تلك الخصائص فيما يتصل بسياق الموضوع فيما يلي[١٩]:

أ- الديناميكية: إنَّ أكثر ما يميز النظام الاقتصادي العالمي الجديد منذ تسعينيات القرن العشرين اتسامه بالديناميكية مقارنة بما كان عليه قبل ذلك، فحركية القوة الدافعة والعوامل المؤثرة فيه والتغيرات المتسارعة فيها تجعل من عملية تكونه وتشكله عملية مستمرة.

ب- الشكل الهرمي والقطبية الأحادية: فمنذ بداية عقد التسعينيات من القرن العشرين وعقب انهيار المعسكر الاشتراكي ونظامه الاقتصادي ساد الاقتصاد الرأسمالي وأصبح بحكم الأوضاع الاقتصادية في العالم منفردا، ليشكل بذلك قطبية اقتصادية أحادية، لكنها تأخذ شكلاً هرمياً مكوناً من ثلاث قوى تتنافس فيما بينها في إطار النظام الرأسمالي. وهذه القوى هي الولايات المتحدة الأمريكية التي تقف على رأس الهرم، والاتحاد الأوروبي واليابان اللذان يمثلان قاعدة الهرم. وعلى الرغم من التنافس بين هذه القوى إلاَّ أنها متجانسة فيما بينها وتشد بقية دول العالم إليها بمجموعة متشابكة من العلاقات والتفاعلات تسيطر من خلالها على قواعد اللعبة الحاكمة داخل النظام الاقتصاد العالمي

١٩- المرجع نفسه، ص ٤٤ - ٥٧.

القائم حالياً.

ج- الاتجاه نحو المزيد من الاعتماد الاقتصادي المتبادل: لقد ساعد تحرير التجارة الدولية، وتزايد حرية انتقال رؤوس الأموال بين الدول، والثورة في مجال تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات، بشكل كبير، على ترابط مناطق العالم المختلفة مع بعضها بعضًا وتأكيد عالمية الأسواق. وقد أدى هذا الوضع إلى زيادة درجة الاعتماد المتبادل بين دول العالم المختلفة، حيث ترتب على ذلك ظهور آثار عديدة أصبحت من السمات الأساسية للنظام الاقتصادي العالمي الجديد، من أهمها زيادة درجة التعرض للصدمات الاقتصادية الوافدة من الخارج، وسرعة انتقال الصدمات الاقتصادية من طرف إلى آخر من أطراف النظام الاقتصادي العالمي، وتأثير السياسات الاقتصادية الداخلية للدول الصناعية الكبرى على اقتصادات الدول الأخرى.

د- وجود أنماط جديدة من تقسيم العمل الدولي: حيث أصبح من الشائع في ظل النظام الاقتصادي العالمي السائد حاليا أن تجد العديد من المنتجات الصناعية يتم تجميع مكوناتها في أكثر من دولة تتخصص كل واحدة منها في إنتاج مكون واحد من مكونات ذلك المنتج، وذلك على عكس ما كان سائداً من قبل فيما يتعلق بتقسيم العمل الدولي الذي كان يتم على أساس أن تتخصص كل دولة في إنتاج السلعة التي تمتلك فيها ميزة نسبية.

هـ - تعمق درجة العولمة الاقتصادية: وذلك بفضل الثورة الصناعية الثالثة والمتمثلة في الثورة في مجال المعلومات والاتصالات والمواصلات والتكنولوجيا كثيفة المعرفة، الأمر الذي ترتبت عليه ثورة في مجال الإنتاج والتسويق ونمو كبير ومتعاظم في التجارة الدولية والتدفقات المالية. وقد أدى كل ذلك إلى تعميق عالمية الاقتصاد.

و- تعاظم دور الشركات دولية النشاط: فقد أصبح النشاط المتعاظم لهذه الشركات أحد سمات النظام الاقتصادي العالمي الجديد، وذلك من خلال تأثيرها القوي على اقتصاد العالم عبر استثماراتها المباشرة ونقلها للتكنولوجيا وخبرات الإدارة والتسويق، وعبر تأكيدها لعالمية الاقتصاد عن طريق أنشطتها المختلفة.

وثمة خصائص أخرى يتسم بها النظام الاقتصادي العالمي الجديد مثل تزايد التكتلات الاقتصادية والترتيبات الإقليمية الجديدة، وتزايد دور المؤسسات الاقتصادية العالمية في إدارة النظام الاقتصادي العالمي الجديد، واتساع دائرة المشروطية المرتبطة بالتمويل الخارجي التي تفرضها تلك المؤسسات. ونظرة عامة لجميع تلك الخصائص وما تنطوي عليه من دلالات تؤكد الاستيعاب التام للنظام الاقتصادي العالمي الجديد ومكوناته وآلياته ضمن إطار المذهب الرأسمالي في الاقتصاد.

٢- ٣: مركزية الاقتصاد الأمريكي بالنسبة للنظام الاقتصادي العالمي:

إن الثقل النسبي للاقتصاد الأمريكي في إطار النظام الاقتصادي العالمي الجديد يبدو واضحا من خلال تأثير الأزمات التي يمر بها على الاقتصاد العالمي ككل. وينهض شاهدا على ذلك ما حدث للاقتصاد الأمريكي من تراجع وركود تحت تأثير أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م وتأثير ذلك على الاقتصاد العالمي، وكذلك ما حدث في عام ٢٠٠٧م من أزمة مالية كبرى في الولايات المتحدة الأمريكية جرَّاء أزمة الائتمان العقاري والتي تحولت بسرعة شديدة إلى أزمة مالية عالمية ما زالت آثارها على الاقتصاد العالمي ماثلة للعيان.

إنَّ ما حدث خلال تلك الأزمتين يشير إلى قوة الاقتصاد الأمريكي ومركزيته في إطار المنظومة الاقتصادية العالمية، على الرغم من أنَّ كثيراً من الخبراء والمحللين يشيرون إلى أن التراجع الملحوظ الذي أصاب الاقتصاد الأمريكي خلال الربع الأخير من القرن العشرين أثر على وضعيته تلك، ليصبح الاقتصاد الثاني أو الثالث في العالم خلال السنوات التالية لتلك الفترة.[٢٠] والشاهد أنه خلال الفترة من ١٩٤٥م وحتى ١٩٧٣م تقريباً احتل الاقتصاد الأمريكي موقع الصدارة في الاقتصاد العالمي، ذلك أنه امتلك خلال تلك الفترة من عوامل القوة الاقتصادية ما جعله مؤهلا لقيادة النظام الاقتصادي العالمي. فقد كانت الولايات المتحدة الأمريكية الدولة الوحيدة من بين الدول الكبرى التي خرجت من الحرب العالمية الثانية دون أن يتضرر اقتصادها بشكل كبير كما حدث لبريطانيا وألمانيا وفرنسا وغيرها، حيث احتفظ الاقتصاد الأمريكي بسلامة هياكله وبقوة بنياته الأساسية، فضلاً عن الثروات الكبيرة من الموارد الطبيعية التي كان يتمتع بها ذلك الاقتصاد.

بجانب ذلك فقد انفرد الدولار الأمريكي بالقيام بدور العملة الدولية بعد إلغاء النظام النقدي الدولي القائم على قاعدة الذهب وفقا لاتفاقية بريتون وودز في عام ١٩٤٤م، الأمر الذي مكّن الاقتصاد الأمريكي من التحكم في السيولة الدولية، وهذا بدوره أتاح لأمريكا السيطرة على المؤسستين الماليتين الدوليتين (البنك الدولي وصندوق النقد الدولي) من خلال حصتها الكبيرة في مواردهما (٢٠٪)، مما أتاح لها قوة التأثير على سياسات وقرارات المؤسستين وتوجيهها نحو خدمة مصالحها. ومن العوامل التي دعمت القوة الاقتصادية للولايات المتحدة الأمريكية أيضا امتلاكها لأكبر سوق موحد في العالم، الأمر الذي سمح بنمو كيانات اقتصادية كبيرة وعملاقة في الاقتصاد الامريكي احتكرت الصناعات الكبيرة وطورتها بشكل جعل الصناعة الأمريكية تتمتع بوفورات الحجم الكبير.

من جهة أخرى فإن تميز الاقتصاد الأمريكي بارتفاع معدلات الادخار فيه –

٢٠- المرجع نفسه، ص ١٤٧.

ومن ثم ارتفاع معدلات الاستثمار – أدَّيا إلى ازدهار الاقتصاد الأمريكي من ناحية، وجعل من الولايات المتحدة الأمريكية أكبر مصدر لرؤوس الأموال في العالم من ناحية أخرى، وذلك عن طريق الشركات الأمريكية دولية النشاط. فضلا عن كل ذلك فإن من العوامل التي مكنت لقوة الاقتصاد الأمريكي تفوق الولايات المتحدة الأمريكية في مجال التكنولوجيا بمختلف أنواعها وذلك بفضل اهتمام الحكومة والشركات الأمريكية بالإنفاق الكبير على البحث العلمي والتطوير. يضاف إلى ذلك كله تميز الموارد البشرية الأمريكية من حيث الكم والنوع، سواء على مستوى العمالة ذات المهارات والقدرات الإنتاجية العالية أو على مستوى الكفاءات الإدارية.[٢١]

تلك كانت جملة العوامل التي أعطت المنعة للاقتصاد الأمريكي وجعلته الاقتصاد الأقوى والمسيطر على مستوى العالم خلال الخمسة والعشرين عامًا التي أعقبت الحرب العالمية الثانية. غير أن الوضع لم يعد كما كان بسبب بعض العوامل التي أدت إلى تراجع نسبي في قوة الاقتصاد الأمريكي خلال الثلاثين عاما الأخيرة من القرن العشرين، منها الإجهاد الاقتصادي الذي أصابه جراء حرب فيتنام والحرب الباردة، وسباق التسلح النووي وسباق الفضاء، وما ترتب على كل ذلك من استنزاف للموارد وانخفاض في الناتج القومي الأمريكي. كذلك فإن انهيار النظام النقدي الدولي القائم على أساس الدولار كمعادل للذهب أثر سلباً على سيطرة الولايات المتحدة على السيولة الدولية. ومن جهة ثانية فإن ظاهرة تزايد العجز الداخلي والخارجي للولايات المتحدة الأمريكية تشير إلى وجود اختلالات هيكلية في الاقتصاد الأمريكي الذي انخفضت فيه معدلات الادخار بصورة كبيرة عما كانت عليه في السابق (١٧,١٪ عام١٩٨١م إلى ١٣,١٪ عام ١٩٨٨م إلى ٤,٦٪ في عام ١٩٩٥م)، كما انخفضت فيه معدلات الإنتاجية بشكل واضح (٣,٣٪ عام ١٩٦٧م إلى ١,٢٪ عام ١٩٩٠)[٢٢].

على الرغم من ذلك، فإن الاقتصاد الأمريكي ما يزال يحافظ على بعض من عناصر قوته التي أتاحت له السيطرة على الاقتصاد العالمي. ولكن بروز قوى اقتصادية جديدة كالاتحاد الأوروبي واليابان والصين ربما تهدد عرش الاقتصاد الأمريكي خلال القرن الحادي والعشرين، وإلى أن يحدث ذلك يظل الاقتصاد الأمريكي مركز الثقل في النظام الاقتصادي العالمي، فهو صاحب أكبر أسواق مالية لها القدرة على التأثير على حركة رأس المال في العالم، كما أنَّ السوق الأمريكي يبقى واحداً من أكبر الأسواق الموحدة في العالم وترتبط بشبكات مصالح مع الأسواق الأخرى في مناطق العالم المختلفة، كما أنَّ الدولار الأمريكي ما زال يمارس دوره كبديل للذهب بالنسبة لعملات دول كثيرة. ويكفي للاستدلال على الثقل النسبي للاقتصاد الأمريكي أنَّ الناتج المحلي الإجمالي للولايات المتحدة الأمريكية يمثل ٢٨٪ من الناتج المحلي

٢١- المرجع نفسه، ص ١٤٨ – ١٥٠
٢٢- المرجع نفسه، ص ١٥٢- ١٥٤.

العالمي.[٢٣] لهذا فإن ما يحدث من أزمات للاقتصاد الأمريكي لا بد أن تصيب الاقتصاد العالمي بقدر أكبر.

٣- الأزمة المالية العالمية ٢٠٠٧م:

قبل الدخول في الحديث عن الأزمة المالية العالمية الحالية لا بد من الحديث (ولو بصورة مقتضبة) عن مسألتين لهما صلة بتلك الأزمة، هما الانفصام الحادث في الاقتصاد الرأسمالي بين الاقتصاد العيني (الفعلي) والاقتصاد المالي من جهة، والظرف التاريخي الذي حدثت فيه الأزمة من جهة أخرى.

٣-١: الانفصام بين الاقتصاد العيني والاقتصاد المالي:

أدى التطور الكبير الذي حدث في الاقتصاد الرأسمالي عبر المراحل العديدة التي مر بها إلى حدوث انفصام واضح وحاد بين ما يعرف بالاقتصاد العيني والاقتصاد المالي. فالاقتصاد العيني هو ما يتعلق بالأصول العينية، حيث يتناول كل الموارد الحقيقية التي تشبع الحاجات بطريق مباشر (كالسلع الاستهلاكية) أو بطريق غير مباشر (كالسلع الاستثمارية). إذاً الأصول العينية هي مجموع السلع والخدمات الاستهلاكية التي يشبع بها الإنسان، وبشكل مباشر، حاجته إلى المأكل والمشرب والملبس والخدمات كالتعليم والصحة والترفيه والمواصلات وغيرها، وفي ذات الوقت تتضمن أيضاً الأصول الرأسمالية التي تنتج تلك السلع. وهي بذلك تمثل الثروة الحقيقية التي تعتمد عليها حياة البشر ويتوقف عليها بقاؤها واستمراريتها. ولذلك ينظر إلى الاقتصاد العيني باعتباره الاقتصاد الحقيقي والفعلي.

وقد اقتضت ضرورات التعامل في إطار هذا الاقتصاد ظهور الحاجة إلى أدوات أو وسائل تسهل ذلك التعامل، فظهرت فكرة حقوق الملكية التي تطورت فيما بعد إلى مفهوم جديد هو مفهوم الأصول المالية الذي يعبر عن الحق في امتلاك الثروة العينية، وبالتالي أصبح التعامل يتم على أساس الأصول المالية التي عادةً ما تأخذ واحداً من شكلين؛ الأول منهما يمثل حق الملكية على بعض الموارد (الأصول الرأسمالية)، وهو ما يعرف بالأسهم، بينما يتخذ الثاني منهما شكل دائنية على مدين معين (فرد أو شركة)، وهو ما يعرف بالأوراق التجارية والسندات. وهذان الشكلان من الأصول المالية هو ما جرت تسميته بالأوراق المالية التي من خلالها ازداد حجم التداول في الأصول المالية. وقد أدى ذلك في نهاية الأمر إلى انتشار وتوسع الشركات وتداول ملكيتها، وهذا بدوره قاد إلى ظهور مؤسسات مالية قوية تصدر تلك الأصول المالية باسمها مستفيدة من ثقة الجمهور فيها، بشكل أدى إلى زيادة حجم التداول في الأسهم والسندات، ومن ثم إلى ظهور البورصات التي يتم فيها ذلك التداول.

ومع التطور الذي شهده التعامل في الأصول المالية تكاملت البورصات

٢٣- انظر شرحاً مفصلاً لذلك في: حازم الببلاوي، الأزمة المالية العالمية الحالية : محاولة للفهم، على الموقع : www.iid-alraid.de/Abwab/Artikel/2008/Dirasat

مع المصارف والمؤسسات المالية الأخرى لتشكل القطاع المالي الذي أصبح له سوقه الخاص ومنتجاته الخاصة المتمثلة في الأصول المالية المتعددة والمتنوعة. وهكذا انفصل الاقتصاد المالي عن الاقتصاد العيني وأصبح يعمل بشكل مستقل عن ما يحدث في الاقتصاد الحقيقي.[٢٤] إذاً فالاقتصاد المالي ولد من رحم الاقتصاد العيني ولكنه انفصم عنه من خلال نشاطه القائم على وجود شركات المساهمة والبورصات والأسواق المالية التي يتم فيها بيع وشراء الأسهم والسندات والبضائع دون وجود شرط التقابض. فهو نشاط لا يقوم على إنتاج حقيقي يعطي قيمة مضافة للاقتصاد القومي، وإنما نشاط طفيلي يقوم على المضاربات في الأسهم والسندات.[٢٥].

لقد اتسع نشاط الاقتصاد المالي في ظل التطورات التي شهدها الاقتصاد الرأسمالي بشكل هيأ المناخ لحدوث مزيد من الأزمات. فقد أسرف القطاع المالي في إصدار الأصول المالية بما يزيد عن حاجة الاقتصاد العيني (الحقيقي)، وتوسعت مؤسساته في الإقراض والاقتراض. ونجم عن ذلك ازدياد أعداد المدينين، الأمر الذي زادت معه المخاطر التي تهدد تلك المؤسسات.

ولا شك أن السبب الرئيسي وراء توسع مؤسسات القطاع المالي في عمليات الإقراض والاقتراض يعود إلى الرغبة في تحقيق المزيد من الأرباح. فتعظيم الأرباح هو المحرك والدافع الأساسي في الاقتصاد الرأسمالي، وهو القيمة العظمى التي لا تعلو عليها قيمة، خاصة الأرباح في المدى القصير التي يؤدي الاهتمام بها إلى تعريض النظام المالي إلى أشد المخاطر في المدى الطويل.[٢٦] ومن العوامل التي ساهمت في التوسع في عمليات الاقتراض اكتشاف النظام المالي في الدول الرأسمالية لمنتج أو اختراع جديد اسمه المشتقات المالية، وهو منتج يمكن من خلاله توليد موجات متتالية من الأصول المالية اعتمادا على أصل واحد[٢٧]، كما حدث في موضوع الائتمان العقاري الذي تسبب في الأزمة الأخيرة.

٣-٢ : الظرف التاريخي للأزمة:

لقد تفجرت الأزمة المالية الحالية في ظل ظروف تاريخية معينة يمر بها الاقتصاد العالمي، حيث ساهم بعض من تلك الظروف في تفجير الأزمة بينما ساهم بعضها الآخر في تعقيدها. فمن الظروف التي ساهمت في تفجير الأزمة لجوء عدد من دول الجنوب - على رأسها الصين ودول الخليج - إلى وضع الفوائض المالية التي حققتها خلال الفترة من ٢٠٠٤م - ٢٠٠٨م، بسب ما شهدته تلك الفترة من ارتفاع مستمر ومتزايد لأسعار المواد الأولية وبعض المواد الغذائية، في المصارف الأمريكية وشراء سندات الخزانة الأمريكية، فيما لجأت دول أخرى إما لسداد ديونها الخارجية قبل حلول آجالها أو إلى شراء الشركات المفلسة من الدول الصناعية، أو شراء الأسلحة. من جهة أخرى تميزت نفس الفترة بارتفاع

٢٤- ميمون الرحماني، الأزمة المالية وتداعياتها – الانعكاسات المحتملة على الاقتصاد المغربي، على الموقع: www.liban.attac.org-www.e-joussuour.net/ar/node/2316.
٢٥- حازم الببلاوي، الأزمة المالية العالمية، محاولة للفهم، مرجع سابق.
٢٦- المرجع نفسه.
٢٧- ميمون الرحماني، مرجع سابق.

نسبة سداد خدمات الدين الخارجي في الدول النامية، والتي كانت تسدد سنويا ما يقارب الـ٨٠٠ مليار دولار في إطار خدمة ديونها الخارجية[٢٨]، وقد أدَّى ذلك إلى تدفق أموال كبيرة إلى المصارف الأمريكية والأوروبية وضاعف من فوائضها المالية التي كانت تبحث لها عن توظيف، فانسابت تلك الفوائض إلى أسواق المال العالمية.

من الظروف التاريخية التي ساهمت في تعقيد الأزمة واتساع نطاق تداعياتها استمرار سيطرة منهج وسياسات الليبرالية الجديدة على مستوى الكثير من دول العالم المتقدم والنامي من جهة، وعلى مستوى النظام الاقتصاد العالمي ككل من جهة أخرى، وهو المنهج الذي تضمن تطبيق سياسات التحرير الاقتصادي من خصخصة وتحرير للأسواق ولأسعار الصرف وغيرها من السياسات التي تحد من تدخل الدول في الاقتصاد، بجانب ما تتضمنه من فتح للأسواق أمام السلع والخدمات ورؤوس الأموال الأجنبية ومن تحرير للتجارة الخارجية وإزالة كافة أنواع الحواجز الجمركية وأشكال الحماية، الأمر الذي أدى إلى انداح آثار الأزمة التي حدثت في مركز الاقتصاد العالمي إلى أطرافه.

٣-٣ : أبعاد الأزمة وتفسيراتها:

كيف حدثت الأزمة؟ نجمت الأزمة المالية الحالية عن أزمة الائتمان العقاري المعروفة بأزمة الرهون العقارية التي تعرضت لها المصارف الأمريكية، تلك الأزمة التي أخذت بوادرها في الظهور منذ العام ٢٠٠٤م عندما أخذ سعر الفائدة في الولايات المتحدة الأمريكية في الارتفاع المتوالي، مما شكل زيادة في أعباء القروض العقارية من حيث خدمتها وسداد أقساطها، خاصة في ظل التوسع الكبير للمصارف الأمريكية في منح القروض بشروط ميسرة ومن غير ضوابط صارمة. ذلك أن الأزمة تفجرت وتفاقمت بسبب ذلك التوسع. فالذي جرى هو أن كثيراً من المواطنين الأمريكيين حصلوا على قروض لشراء عقارات دون أن تكون لديهم الملاءة المالية أو القدرة على سداد تلك القروض، والضمان الوحيد هو رهن تلك العقارات لصالح المصارف المقرضة.

وقد حدث أن ارتفعت قيمة العقارات في الولايات المتحدة الأمريكية الأمر الذي أغرى أصحاب العقارات الممولة بالقروض بالحصول على قروض إضافية مقابل رهن جديد من الدرجة الثانية. ولما كان الرهن من الدرجة الثانية أقل جودة فإن القروض المتعلقة بها تصبح أكثر عرضة للمخاطر إذا انخفضت قيمة العقارات، ولذلك فإن توسع المصارف الأمريكية في هذا النوع من القروض برهونات أقل جودة هو الذي عرض القطاع المالي الأمريكي لمخاطر الوقوع في مشكلة عدم القدرة على استرداد قروضها. وقد ازداد الأمر سوءاً، ودخل مرحلة الأزمة، بسبب لجوء تلك المصارف إلى استخدام المشتقات المالية لتوليد مصادر جديدة للتمويل ومن ثم التوسع في الإقراض. ذلك أن تلك المصارف لجأت إلى

٢٨- حازم الببلاوي، الأزمة المالية الحالية – محاولة للفهم، مرجع سابق.

استخدام المحافظ الكبيرة من الرهونات العقارية التي تجمعت لديها في إصدار أوراق مالية جديدة تقترض على أساسها من المؤسسات المالية الأخرى بضمان تلك المحافظ. وهذه العملية هي التي تعرف في الاقتصاد المالي بالتوريق، والتي من خلالها تناسلت الأزمة وتكاثرت عناصرها.

فالأمر لم يتوقف عند حد عملية الإقراض الأولى التي قامت بها المصارف بضمان العقارات الممولة، وإنما وظفت الرهونات المتعلقة بذلك الإقراض في إصدار موجة ثانية من الاصول المالية استخدمتها كضمانٍ للدخول في عمليات اقتراض إضافية من السوق. وهكذا فإن عقاراً واحداً ممولاً عن طريق الاقتراض ولّد موجات متتابعة من القروض بمخاطر أعلى. وقد قاد هذا الوضع إلى تركز عملية الإقراض في قطاع واحد هو القطاع العقاري، الأمر الذي زاد من درجة المخاطر التي تعرضت لها المصارف الأمريكية، خاصة في ظل استخدام المشتقات المالية الجديدة، وفي ظل غياب أو ضعف الرقابة على المؤسسات المالية الوسيطة مثل بنوك الاستثمار.[٢٩]

هكذا إذاً تفجرت الأزمة المالية العالمية الحالية نتيجة للتوسع غير المنضبط في نشاط القطاع المالي الأمريكي ومن خلفه القطاع المالي في الدول المتقدمة. فقد أخذت الأزمة في الانتشار مع تزايد حدة قلق المتعاملين في أسواق المال العالمية حول الظروف التي تمر بها أسواق الائتمان في العالم بسبب المشاكل التي تعرضت لها سوق الإقراض العقاري في الولايات المتحدة الأمريكية، والتي ساهمت بدورها في تدهور أسعار الأسهم في البورصة الأمريكية، خاصة أسهم البنوك. وعلى الرغم من كل التدابير التي اتخذت لمنع انتشار الأزمة عالمياً إلاّ أنَّ أسواق المال في كل من تايلاند وماليزيا وهونج كونج وأندونيسيا وكوريا وسنغافورة وتايوان شهدت تراجعاً واضحاً في أسعار الأسهم فيها. وقد حدث الشيء نفسه في أسواق المال الأوروبية كالسويد وهولندا والنرويج وبلجيكا والنمسا والدنمارك وفنلندا وبريطانيا وألمانيا وفرنسا وإيطاليا. وقد ازداد الأمر سوءاً بعد فشل بنك الاحتياطي الفدرالي الأمريكي والبنك المركزي الأوروبي في التخفيف من حدة تراجع مؤشرات أسواق المال عن طريق ضخ حوالي ١٢١ مليار دولار في القطاع المالي الأمريكي[٣٠].

إنَّ ما يفسر انتشار الأزمة التي حدثت في الولايات المتحدة الأمريكية إلى كل من آسيا وأوروبا هو الارتباط العضوي للسوق الأمريكية بكل من الاقتصاد الآسيوي والاقتصاد الأوروبي. فالشركات الصناعية الآسيوية والأوروبية تعتمد بأكثر من ٧٠٪ في تسويق منتجاتها على السوق الأمريكية. فإذا حدث تراجع في الاقتصاد الأمريكي فيسنخفض حجم مبيعاتها وتتراجع ربحيتها، الأمر الذي سيؤثر على أسعار أسهمها في البورصات العالمية، وهذا ما حدث في الأزمة الأخيرة. ونتيجة ذلك أخذت صناديق الاستثمار والمؤسسات المالية في التخلص من الأسهم التي بحوزتها، فزاد عرض الأسهم في الأسواق العالمية وأخذت

٢٩- المرجع نفسه.
٣٠- المرجع نفسه.

قيمتها السوقية في الانخفاض، وبالتالي انخفضت أسعارها.

٣- ٤: تداعيات الأزمة وانعكاساتها:

إن الصورة العامة لتداعيات الأزمة وانعكاساتها تبرز الآتي:

■ على مستوى الاقتصاد الأمريكي تضرر القطاع المالي الأمريكي بشكل كبير عبّر عنه إعلان عدد مقدر من المصارف والمؤسسات المالية عن إفلاسها وخروجها من السوق. فقد شهد العام الأول للأزمة اختفاء أحد عشر مصرفا من الساحة وبلغ عدد البنوك التي أغلقت أو أعلنت إفلاسها حتى نوفمبر الماضي ١٣٠ بنكاً؛ الأمر الذي يعكس الانهيار الكبير الذي أصاب القطاع المالي في أمريكا، في الوقت الذي ازداد فيه إجمالي الدين الحكومي الداخلي والخارجي في الولايات المتحدة الأمريكية مع تلازم ذلك مع تزايد عجز الموازنة العامة وعجز الميزان التجاري.[٣١] لينتهي الأمر بانخفاض حجم الاستثمار الكلي وارتفاع معدلات البطالة.

■ على مستوى الاقتصاد العالمي:[٣٢] أصابت الأزمة الاقتصاد العالمي بأضرار بالغة مست دول الشمال والجنوب. فبالنسبة لدول الشمال فقد انهارت فيها البورصات العالمية وتراجعت الاستثمارات بشكل كبير أدى إلى تراجع نسبة النمو التي لم تتجاوز الـ ٢٪ خلال السنة التالية للأزمة حسب توقعات صندوق النقد الدولي، الأمر الذي يشير إلى حدوث انكماش اقتصادي تتمثل نتائجه المباشرة في تراجع الطلب والاستهلاك كنتيجة لتدهور الأجور والقوة الشرائية، وكذلك زيادة حجم البطالة نتيجة لتوقف الكثير من المؤسسات الاقتصادية عن العمل واستغنائها عن أعداد كبيرة من العمال، حيث يتوقع أن يصل عدد العاطلين عن العمل في العالم إلى ٢١٠ مليون شخص. بالنسبة للدول النامية (دول الجنوب) فإنَّ الانكماش الاقتصادي في الدول المتقدمة سيؤدي إلى انخفاض الطلب على المواد الأولية التي تنتجها، فتنخفض أسعارها في الأسواق العالمية ويتأثر العائد من صادراتها ويزداد العجز في ميزانها التجاري، فتضطر إلى الاقتراض من الخارج لمقابلة التزاماتها الداخلية والخارجية، الأمر الذي سيفاقم من مشكلة الديون الخارجية ويعيدها إلى السطح من جديد.

٣- ٥ : كيف يمكن تفسير الأزمة:

يمكن تفسير الأزمة من خلال أسبابها المباشرة وغير المباشرة التي تكمن في طبيعة الاقتصاد الرأسمالي، الذي يسعى إلى تعظيم الأرباح مهما تكن المخاطر المحيطة بنشاطه.

الأسباب المباشرة : وهي أسباب متصلة بالتطورات التي حدثت في الاقتصاد الأمريكي نتيجة لغلبة الاقتصاد المالي فيه على الاقتصاد العيني (الحقيقي)، وتركيز التمويل على قطاع معين على الرغم مما ينطوي عليه مثل هذا السلوك

٣١- المرجع نفسه.
٣٢- ميمون الرحماني، مرجع سابق.

من مخاطر. ويمكن حصر تلك الأسباب في الآتي[٣٣]:

أ- توسع المؤسسات المالية الأمريكية في منح الائتمانات عالية المخاطر للشركات والمؤسسات العاملة في مجال الرهن العقاري التي لا تملك ضمانات مالية كافية لسداد التزاماتها تجاه الجهات المقرضة.

ب- عدم قدرة مؤسسات التمويل العقاري على القيام بعمليات الاستحواذ التي أعلنت عنها الحكومة الأمريكية بسبب عدم توفر التمويل اللازم للقيام بتلك العمليات، الأمر الذي أعطى مؤشرا سالبا حول أداء الاقتصاد الأمريكي.

ج – تراجع البورصات الأمريكية بسبب عجز الحكومة عن توفير فرص العمل التي كانت قد أعلنت عنها في فترة سابقة، وقد ولد ذلك شعورا لدى المستثمرين بأن الاقتصاد الأمريكي يعاني من أزمة حقيقية، وقد انعكس ذلك الشعور على البورصات الأمريكية فتراجعت مؤشراتها.

الأسباب غير المباشرة : وهي أسباب تتعلق بالمناخ العام وبالظرف التاريخي الذي يمر به الاقتصاد الرأسمالي من جهة والنظام الاقتصادي العالمي من جهة أخرى. ويمكن إجمال تلك الأسباب في الآتي:

أ- تميّز الظرف التاريخي الذي يمر به الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد العالمي بالارتفاع المستمر للأرباح ولكن من استثمارات غير حقيقية لا تتصل بالاقتصاد المنتج الذي يستجيب للحاجات الإنسانية للمجتمع. مع توجيه تلك الأرباح نحو المصارف والمؤسسات المالية لتعيد استثمارها في الأصول المالية غير المنتجة عن طريق المضاربة فيها، الأمر الذي أدى إلى حدوث عجز بنيوي في الاقتصاد الأمريكي، ومن ثم إلى مزيد من البطالة وانخفاض مستوى التشغيل فيه، وإلى تغذية أسواق المال العالمية بشكل عزَّز من دورها في تكريس الانفصام بين الاقتصاد المالي والاقتصاد الحقيقي، وغلبة الأول على الثاني في معظم البلدان المتقدمة اقتصاديا والمتحكمة في الاقتصاد العالمي[٣٤].

ب- عملية اللا تصنيع التي تمرّ بها المراكز الرأسمالية الكبرى، خاصة الولايات المتحدة الأمريكية، خلال حقبة العولمة التي بدأت منذ سبعينيات القرن العشرين تحت تأثير الليبرالية الاقتصادية الجديدة. تلك العملية التي بموجبها انتقلت الرأسمالية الغربية من الاعتماد على الأسواق المحلية القومية إلى الأسواق المعولمة عبر نقل الصناعات الثقيلة إلى مناطق أخرى كالصين والهند. وقد ترافق ذلك مع تحرير أسواق المال بشكل أدى إلى هجرة رؤوس الاموال إلى البلدان الآسيوية وإلى تقسيم عمل دولي جديد، بحيث تكون التكنولوجيا المتطورة والبحث والتطوير والخدمات المالية في المراكز الرأسمالية، بينما تكون العمليات الصناعية التقليدية في الأطراف. وقد نجم عن هذا التطور حدوث بطالة واسعة النطاق في الغرب، وتوسع كبير في الأسواق المالية التي تعولمت بسرعة[٣٥]؛

٣٣- حازم الببلاوي ، الأزمة المالية الحالية – محاولة للفهم، مرجع سابق.
٣٤- ميمون الرحماني، مرجع سابق.
٣٥- حازم الببلاوي، الأزمة المالية الحالية – محاولة للفهم، مرجع سابق.

الأمر الذي يؤكد غلبة الاقتصاد المالي على الاقتصاد الحقيقي ويفسر الأزمة التي حدثت بسبب المضاربات في السوق العقاري الأمريكي وانداح آثارها عبر تشابكات النظام الاقتصادي العالمي الجديد إلى مختلف بلدان العالم.

٣-٦: جهود معالجة الأزمة:

لم تقف الإدارة الأمريكية، والحكومات الغربية من خلفها، مكتوفة الأيدي حيال الأزمة، بل جرت محاولات مكثفة ومكلفة لوقف الانهيار. فقد قررت الإدارة الأمريكية ضخ ٧٠٠ مليار دولار من أموال الضرائب لشراء المصارف والمؤسسات المالية الخاسرة، التي أعلنت أفلاسها أو على وشك الإفلاس. في حين قررت الحكومات الأوروبية ضخ ١,٣تريليون دولار لنفس الغرض، وفي هذا السياق مُنح وزير الخزانة الأمريكي بالتنسيق مع بنك الاحتياطي الفدرالي صلاحية شراء أصول المصارف والشركات والمؤسسات المالية التي تأثرت بالأزمة، ما دام ذلك حتميا لوقف انهيار القطاع المالي الأمريكي. فضلاً عن ذلك أعلنت وزارة الخزانة الأمريكية - في محاولة منها لاحتواء اضطرابات سوق المال - دعمها صناديق الاستثمار التي تتعامل في سوق النقد بخمسين مليار دولار. وحول هذه الإجراءات علق وزير الخزانة الأمريكية بأن التدخل غير المسبوق والشامل للحكومة يعتبر الوسيلة الوحيدة للحيلولة دون انهيار الاقتصاد الأمريكي بشكل أكبر.[٣٦] فيما شبه بعضهم تلك الإجراءات بالعملية الجراحية اليائسة التي تجري لوقف نزيف داخلي شامل.

٣٦- المرجع السابق.

خاتمة:

حاولنا في هذه الورقة البحثية قراءة الأزمة المالية العالمية الحالية على ضوء تطور الاقتصاد الرأسمالي واتجاهات النظام الاقتصادي العالمي الجديد. ولعل أبرز ما خرجت به الورقة من نتائج حول الأزمة وتجلياتها يمكن إجمالها فيما يلي:

١- إن الاقتصاد الرأسمالي المسيطر على العالم حالياً لا يرى جدوى في الاستثمار في الاقتصاد الحقيقي الذي ينتج ثروة حقيقية تمنح الناس أساسًا ماديا للحياة. فهذا النوع من الاستثمار من وجهة نظر أصحاب رأس المال لا يحقق لهم الأرباح الكبيرة التي يرغبون فيها. والبديل الذي يحقق ذلك هو الاقتصاد المالي الذي يقوم على المضاربات في الأصول المالية دون تكبد مشكلات من قبيل تكاليف الإنتاج، وإضرابات العمال، ونقص الطاقة، وغيرها.

٢- إن الأزمة المالية العالمية الحالية هي جزء من سلسلة أزمات الاقتصاد الرأسمالي، وهي تأكيد لطبيعته المتوحشة التي تفتقر إلى الأخلاق وإلى القيم الحقيقية التي من شأنها المحافظة على توازن الحياة في جانبيها المادي والروحي، وهي بالتالي تأكيد لفساد النظام الرأسمالي.

٣- لقد وضعت الأزمة المالية الحالية عقيدة الاقتصاد الرأسمالي في المحك من جديد مثلما فعلت أزماته السابقة، فها هو يعود مرة أخرى إلى فلسفة التدخل الحكومي لمعالجة الأزمة ووقف آثارها، وذلك على نحو ما حدث لمواجهة أزمة الكساد الكبير في ثلاثينيات القرن العشرين. فما تزال الرأسمالية تنقض غزلها وتمارس عادة الحنين إلى الماضي، التي تحدثنا عنها خبرتها التاريخية. ذلك أنها كانت قد نادت بالعودة إلى أصولها القائمة على حرية النشاط الاقتصادي وعدم التدخل الحكومي فيه عقب الأزمة التي تعرضت لها في سبعينيات القرن الماضي جراء سياسات التدخل التي نادى بها الفكر الكينزي، ثم ها هي الآن تعود إلى ماضي الكينزية التي كانت قد لعنتها ونعتتها بالعجز عن مواجهة الأزمة.

٤- إن وراء الأكمة ما وراءها، فالأزمة تحمل في طياتها ما يشير إلى احتمالات عدة تتعلق بأوضاع الاقتصاد العالمي، أبرزها اتجاه الاقتصاد الأمريكي نحو فقدانه لمركزيته بالنسبة للنظام الاقتصادي العالمي بسبب تآكله الداخلي وارتفاع درجة اعتماديته على الخارج. وصدق من شبَّه الاقتصاد الأمريكي بمنسأة سيدنا سليمان التي كانت تنخر فيها دابة الأرض. ولن يحتاج العالم إلى مرور وقت طويل حتى يتحرَّر من القبضة الأمريكية على اقتصاده، ولم يعد الخوف من استمرار تلك السطوة منطقيا. ولسنا في حاجة لأن نذكر هنا بقول المولي عز وجل في كتابه الكريم: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾[٣٧].

٣٧- سورة سبأ ١٤





سلسلة كتاب التنوير رقم (٥)

دليل العمل في البنوك الإسلامية

بروفيسور/ محمد هاشم عوض

أحد إصدارات مركز التنوير المعرفي

الادخار الشخصي للدخل النقدي ودوره في الأزمات المالية للنظام الرأسمالي وبديله الإسلامي



أ.د. محمد الحسن بريمة إبراهيم
(معهد إسلام المعرفة / جامعة الجزيرة)

مقدّمة:

هذه الورقة مجتزأ بعضها من بحوث، أوسع مدى، لهذا الباحث تتأسس كلها على نموذج للظاهرة الاجتماعية، هدى اللّه تعالى الباحث إلى استخلاصه من القرآن باعتباره المصدر المعصوم للعلم المتعلق بالاجتماع الإنساني. انتهى البحث إلى أن الاجتماع الإنساني في جميع تجلياته يقوم على نموذجين معياريين متمايزين يتفاعلان فيما بينهما على الدوام، هما النموذج التوحيدي والنموذج الدنيوي. سوف نبدأ ببسط الأصول الكلية لهذا النموذج الذي له القدرة على تفسير الظاهرة الاجتماعية في جميع تجلياتها في الزمان والمكان، إن تم توظيفه بالصورة المنهجية السليمة؛ بعدها سوف نقوم بتوظيف هذا النموذج لدراسة ظاهرة الادخار الشخصي للدخل النقدي في النظامين الرأسمالي والإسلامي.

أصول الاجتماع الإنساني في القرآن: النموذجان التوحيدي والدنيوي

نقصد بالظاهرة الاجتماعية مجموع التجليات المجتمعية، فردية وجماعية، الناجمة عن التدافع البشري في تحصيلهم لزينة الحياة الدنيا ونيل حظوظهم منها. المبدأ الكلي الذي تنطلق منه الرؤية القرآنية للظاهرة الاجتماعية المعبّرة عن حقيقة الحياة البشرية على هذه الأرض هي أن اللّه تعالى إنما خلق الإنسان لعبادته: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»(١). وعبادة اللّه تعالى تعني العلم به، ثم القيام بأمره ونهيه في أرضه بمقتضى شرعه؛ وفي هذا الإطار فإننا نجمل الأصول النظرية المنبثقة من هذا المبدأ التوحيدي الكلي في الآتي:

أولا؛ إن عبادة اللّه تعالى مسرحها الذي تدور فيه هو الأرض: «وَقُلْنَا اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ»(٢)، «قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ»(٣).

ثانيا؛ إن هذه العبادة تتم في إطار تكريم الإنسان وتفضيله ومن ثم استخلافه على الأرض: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً»(٤)، «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً»(٥).

الخليفة وسط بين طرفين، فلا هو مالك أصيل مطلق التصرف والحرية فيما استخلف فيه، ولا هو مقهور مجبور لا حول له ولا قوة، ولا إرادة. فعقد الخلافة يقتضي أن يقوم المستخْلَف "الإنسان" بسياسة ما استخلف فيه "الأرض" وفق ما يحب ويرضى المستخْلِف "اللّه تعالى".

ثالثا؛ إن عقد الاستخلاف الذي تتم في إطاره العبادة يقوم على عمارة الأرض:

١- الذاريات: ٥٦.
٢- البقرة: ٣٦.
٣- الأعراف٢٥.
٤- الإسراء: ٧٠.
٥- البقرة: ٣٠.

«هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا»[٦].

رابعا؛ إن هذه الخلافة تقوم على مبدأ الامتحان والابتلاء والمحاسبة «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»[٧]. فالإنسان يمكنه أن يعمر الأرض وفق منهج اللّه فيعمل فيها صالحاً أو وفق هوى نفسه فيفسد فيها.

خامسا؛ إن مجال الابتلاء والفتنة يتمحور فيما أودع اللّه سبحانه وتعالى في الأرض من زينة: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»[٨].

سادسا؛ إن ما على الأرض من زينة إنما يقوم على أصلين جامعين هما "المال" (موارد معدنية، زراعية، حيوانية، تتحول في مجموعها إلى قيمة مضافة بفعل الإنسان) و"البنون" (علاقة جنس بين الرجل والمرأة تثمر أبناء، تؤدي إلى قيام أسرة ثم أسرة ممتدة ... إلى قيام مجتمع): «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»[٩].

سابعا؛ إن الابتلاء في "المال" و "البنين" إنما صار ممكناً بسبب تزيين حب الشهوات التي أودعها اللّه فيهما للنفس البشرية: «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»[١٠].

ثامنا؛ إن نتيجة هذا الامتحان في نعمتي المال والبنين، وما ينتج عن تفاعلهما مع النفس البشرية من نعم تفصيلية أخرى ترجع إليهما، إما أن تكون شكراً أو كفراً على نعمة اللّه، والشكر هو المطلوب. والشكر على النعمة هو جوهر عبادة الإنسان لله تعالى في هذه الأرض، وهو ثمرة العمل الصالح في زينة الحياة الدنيا: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»[١١]، «إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ»[١٢].

تاسعا؛ إن الإنسان إنما أصبح قادراً على الاختيار بين الكفر والشكر بسبب ما هيأه اللّه تعالى به من قدرة على اكتساب العلم وتوظيفه في الكون، كفراً أو شكراً، وبسبب ما أودع اللّه تعالى في النفس البشرية من دوافع الفجور والتقوى: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»[١٣]، «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ❖ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»[١٤]، «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ❖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ❖ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ❖ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا»[١٥]. ثم منح اللّه الإنسان الحرية وإرادة الاختيار والمشيئة في الفعل بقيم التقوى الموجبة (الصبر، السخاء، الشجاعة، الأمانة، الصدق ... الخ) فيكون شاكراً، أو بقيم الفجور السالبة (الشح، البخل، الكبر، الحسد... الخ) فيكون كافراً: «فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ»[١٦].

٦- هود: ٦١.
٧- الملك: ٧.
٨- الكهف: ٧.
٩- الكهف: ٤٦.
١٠-آل عمران: ١٤، ١٥.
١١- الإنسان: ٣.
١٢- الزمر: ٧.
١٣- النحل: ٧٨.
١٤- العلق: ٤، ٥.
١٥- الشمس: ٨.
١٦- الكهف: ٢٩.

عاشرا؛ الشكر لله تعالى على نعمائه يقتضي توفر ثلاثة عناصر، وهي: علم وإيمان وعمل صالح:

(١) علم بالمنْعِم (اللّه تعالى)، وعلم بالمنْعَم عليه (الإنسان)، علم بالنعمة (المال، البنون) والحكمة من خلقها، وكيف هي نعمة في حق المنعم عليه.

(٢) إيمان باللّه تعالى، أسماء وصفات، يترتب عليه حال نفسي من الاطمئنان إلى رحمة اللّه، وإحساس بالمنة وتمني الخير للآخرين، والطمع في المزيد من المنعم يحفزه ما تحقق من علم بحقيقة المنعم والنعمة والمنعم عليه.

(٣) العمل الصالح الذي يؤدي إلى استغلال النعم فيما يرضى المنعم. ولن يبلغ العمل تمام الصلاح حتى يتحقق له شرطان: أن يكون خالصاً لله، وأن يكون وفق شرع اللّه.

المتتبع للمفاهيم المفتاحية الثلاثة (النفس، المال، البنون) في القرآن الكريم يجد أنها وردت أحياناً معبرة عن جملة المعنى الذي يحتويه الحقل الدلالي للمفهوم، وأحياناً ترد مفصلة هذا المعنى إلى عناصره الأساسية، كما في الآتي:

ورد مفهوم (النفس) في القرآن الكريم بمعنى كل الإنسان: «وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ»[١٧]. ولكن مفهوم النفس ورد أيضاً بمعنى ذلك العنصر غير المادي المُمتزج بالجسد المادي كما في قوله تعالى: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»[١٨]؛ «فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ ❖ وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ ❖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَكِن لَّا تُبْصِرُونَ ❖ فَلَوْلَا إِن كُنتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ ❖ تَرْجِعُونَهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ»[١٩].

ورد مفهوم «البنون» في القرآن الكريم ليعبر أحياناً عن مجمل علاقة الابتلاء الكامنة فيه: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»[٢٠] وهي علاقة (رجل – امرأة – أبناء)؛ ولكنه ورد أيضاً بمعنى الأبناء، ذكورا وإناثا، مقابل الزوجة: «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً»[٢١]. وأخيراً يرد مفهوم البنين بمعنى الذكور من الأبناء مقابل البنات: «فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ»[٢٢].

يرد كذلك مفهوم (المال) بذات الطريقة ولكن بتفاصيل أكثر لكثرة عناصره المكونة له، وكثرة تجليات هذه العناصر منفردة ومتفاعلة. فمثلا يرد المفهوم معبراً عن كل معاني حقله الدلالي كما في قوله تعالى: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»[٢٣]، ثم يرد المفهوم مفصلا إلى عناصره الأولية، وهي الثروات

١٧– لقمان: ٣٤.
١٨– الزمر: ٤٢.
١٩– الواقعة: ٨٣–٨٧.
٢٠– الكهف:٤٦.
٢١– النحل: ٧٢.
٢٢– الصافات: ١٤٩.
٢٣– الكهف: ٤٦.

المعدنية، الثروات الحيوانية، والثروات الزراعية: «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ»[٢٤].

إذن المفاهيم القرآنية الثلاثة (النفس، المال، البنون) هي مفاهيم معرفية جامعة، والعناصر الكونية المعادلة لها هي أصل الظاهرة الاجتماعية من حيث العلة الظاهرة، إذ لا تحتاج لأكثر منها علة وجود، ولا تحتمل أدنى منها. ومن أراد التحقق من هذه النتيجة فما عليه إلا أن يفترض أننا أخذنا زوجين (ولدا وبنتا)، سليمين بدنا ونفسا، ثم وضعناهما في جزيرة نائية ولكنها آمنة، تتوفر فيها الموارد المالية الأولية (معادن، حيوان، نبات)؛ هل يمكن، إذا عدنا بعد قرون من الزمان، أن نجد في هذه الجزيرة ظاهرة اجتماعية بكل تجلياتها المعهودة؟

ولكن أين وجه الإحكام في هذا الابتلاء الإلهي للبشر على الأرض بحيث يضمن دخول جميع الناس فيه ؟

إن وجه الإحكام يكمن في الثنائية التي خلق اللّه بها الإنسان، ثنائية الجسد والنفس، وثنائية النفس من حيث إلهامها فجورها وتقواها. فالثنائية الأولى أدت إلى ثنائية في الدوافع بعضها يختص به الجسد الطيني وهي الدوافع الحيوية، وبعضها تختص به النفس وهي الدوافع النفسية.

الدوافع الحيوية الأساسية هي الجوع الناجم عن عدم الأكل، والعطش الناجم عن عدم الشرب، والعري الناجم عن عدم الملبس، والإضحاء الناجم عن عدم المسكن، والعنت الجنسي الناجم عن عدم الجماع. هذه الدوافع الحيوية المرتبطة بعنصري (المال) و(البنين) هي دوافع ضرورية، ولا بد من إشباعها لحفظ أصل حياة الإنسان على الأرض، وهي التي تضمن دخول جميع الناس، في كل زمان ومكان، في فتنة المال والبنين. لذلك كانت (النفس) و (المال) و(البنون) من الأصول الكليّة للمصالح الشرعية، وكان حفظ النفس وحفظ المال وحفظ البنين (النسل) من المقاصد الشرعية الضرورية.

الدوافع النفسية؛ مثل الطمع، الهلع، الشح، البخل، الكبر، الصبر، العدل، الإحسان والسخاء. . .ألخ؛ هي الدوافع التي تضمن جريان الابتلاء في كل الناس، في كل زمان ومكان. وهي الآليات التي تضمن تدافع الناس لعمارة الأرض لتحصيل زينة الحياة الدنيا ونيل حظوظهم من شهواتها.

فإذا تفاعلت العناصر الكونية الثلاثة (النفس، المال، البنون)، المقابلة للمفاهيم المعرفية القرآنية، بمقتضى الضرورات الحيوية ابتداءً، نجم عن هذا التفاعل بروز عنصرين آخرين كانا موجودين من قبل بالقوة (الإمكان) في هذه العناصر الثلاثة، وهما :

٢٤- آل عمران: ١٤.

١/ (العلم بظاهر الحياة الدنيا) وكان موجوداً من قبل بالقوة، من حيث قابلية الإنسان للتعلم (السمع، البصر، الفؤاد)، ومن حيث إمكان العلم المركوز في (النفس) و(المال) و(البنين)؛ أي آيات اللّه في الآفاق وفي الأنفس، وهو علم بالقلم.

٢/ (الهوى) الذي تتحرك دواعيه الفطرية في (النفس) بعد أن تذوق لذة الشهوات التي أودعها اللّه تعالى في (المال) و(البنين).

لما كان (العلم بظاهر الحياة الدنيا) يتولد عن التفاعل، بمقتضى الدوافع الحيوية والنفسية، بين العناصر الأولية الثلاثة الحاكمة للظاهرة الاجتماعية (النفس، المال،البنون) فإن دوره يظل وظيفيا بحتا، وتابعا لأهواء النفوس، حتى يأتي (علم الخبر – الوحي) من السماء فيتوحدا، بمقتضى المنهجية التوحيدية، ليكوّنا معا (العلم التوحيدي) الذي يكون له دوره العقدي كدليل إيمان بجانب دوره الوظيفي في صلاح حياة الناس ومعاشهم، أي ذلك العلم الذي يحقق الإيمان في القلب والعمل الصالح في زينة الحياة الدنيا؛ وهو هنا علم متبوع وليس تابعا. والمنهجية التي تؤدي إلي العلم التوحيدي يطلق عليها، أحيانا، منهجية (الجمع بين القراءتين)، والتكامل المعرفي أحيانا أخري.

(النفس) إما أن تتفاعل مع (المال) و(البنين) بمقتضى (العلم التوحيدي) وقيم التقوى فيتحقق (الشكر) لله تعالى، وإما أن يتم التفاعل بمقتضى (الهوى) وقيم الفجور ويتحقق بذلك الكفر به تعالي. ومجمل هذا التفاعل هو المسئول عن نشأة المجتمعات وبروز جميع الظواهر الاجتماعية الناجمة عن التدافع البشري، في أي زمان ومكان.

لقد اقتضت حكمة اللّه خلق أول زوجين من ذكر وأنثى وهبوطهما إلى الأرض، وضرورة الجنس أدت إلى سكن الرجل إلى المرأة، وما نجم عن هذه العلاقة من أبناء اقتضى تأسيس أسرة. ثمّ عزّز قيام الأسرة ضرورات المأكل والمشرب والملبس والمسكن، وما تقتضيه من تقسيم العمل وتوزيع الأدوار بين أفراد الأسرة. ومن البديهي أن نتصور كيف أن الضرورات الحيوية هذه أدت محاولة إشباعها إلى أن تتسع دائرة الأسرة لتصبح رهطاً وقبيلة، حتى إذا ضاقت رقعتهم الجغرافية على تدافعهم وأطماعهم انبثوا في فجاج الأرض، رجالاً ونساءً، فكانت، بمرور الزمن، الشعوب والأمم والمجتمعات الحضرية والبدوية، وكان العمران.

إذن الضرورات الحيوية تضمن لنا قيام المجتمع، وتفاعل (النفس) بمقتضى (العلم التوحيدي) أو (الهوى) مع (المال) و(البنين) يضمن لنا قيام الابتلاء. فالنفس التي ألهمت فجورها وتقواها وزين لها حب الشهوات الدنيوية من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث، سرعان ما تذوق لذة تلك الشهوات التي بدورها تثير في النفس آليات الابتلاء، ونعني بها دوافع الفجور والتقوى. ونرجّح أن أول ما يثور من تلك الدوافع

هو (الطمع)، حيث يطمع كل شخص في الحصول على المزيد من زينة الحياة الدنيا، ومن ثم يصبح الإقبال عليها لإشباع الشهوة لا للضرورة والحاجة. ولما كانت أطماع الناس أكثر مما هو مطموع فيه، في أي وقت ومكان، سرعان ما تبدأ الدوافع السالبة الأخرى تثور في النفس بسبب التدافع بين الناس لحيازة زينة الحياة الدنيا، والاستئثار بأكبر نصيب منها.

هكذا يبدأ التنازع والتصارع بين الناس بسبب التهافت على زينة الحياة الدنيا، فاحتاجوا إلى عقد اجتماعي يقوم بمقتضاه حاكم يسوس أمرهم، وينظم علاقاتهم، ويفض نزاعاتهم، ويعينهم على جلب مصالحهم، ودرء المفاسد التي تأتي من عند أنفسهم، ومن عند غيرهم. واحتاج الحاكم إلى حكومة وشريعة ونظم ومؤسسات سياسية تعينه على أداء مسئولياته. واحتاج المجتمع إلى أعراف وتقاليد وعادات ومؤسسات اجتماعية واقتصادية تحفظ له تماسكه وتضمن له استمراره. وهكذا يمكننا أن نتابع تطور المجتمعات وتعددها وتنوع مظاهر الحياة فيها، وما يبدعه الإنسان من علم وتقنية يسخّر بها زينة الحياة الدنيا لإشباع شهواته من متاعها، وتعظيم حظوظه منها. إذن فإن أي ظاهرة من الظواهر البشرية جاءت مترتبة على نشوء المجتمعات وتطورها من خلال تدافع أفرادها فإن مردها الأخير تفسيرا، من حيث العلة الظاهرة، إلى العناصر الأولية للظاهرة الاجتماعية (النفس، المال، البنون)، وطبيعة التفاعل بينها كما أجملناه سابقاً.

إن حقيقة الامتحان والابتلاء، الذي هو قدر الإنسان في هذه الأرض، تتمثل في شكل أحكام شرعية جاءت بها الرسل من عند اللّه تعالى، طبيعتها (افعل) و(لا تفعل)، وذات علاقة مباشرة وغير مباشرة باستخدام الناس لزينة الحياة الدنيا. ورغم أن حقيقة هذه التكاليف الشرعية تقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد عن الناس، في الدنيا والآخرة، إلا أنها تتعارض في الغالب مع هوى النفس في استخدامها لزينة الحياة الدنيا.

إن التزام الإنسان بتلك الأوامر والنواهي الربانية هو أساس العمل الصالح المثمر للشكر على النعمة الذي جعله اللّه تعالى ثمناً للانتفاع بها: «لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ»[٢٥]؛ «مَّا يَفْعَلُ اللّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَآمَنتُمْ»[٢٦]. ولكن الدوافع السالبة التي أودعها اللّه في النفس البشرية، والتي تتعلق بها قيم الفجور (الكبر، الشح، البخل، الطمع، الحسد ... إلخ)، هي التي تجعل من طاعة اللّه فيما يأمر وينهى أمراً عسيراً على الإنسان تكرهه النفس، فتتمرد وتأبى زاعمة إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر، أو كما استنكر قوم نبي اللّه شعيب: «قَالُواْ يَا شُعَيْبُ أَصَلاَتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاء إِنَّكَ لأَنتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ»[٢٧].

٢٥- إبراهيم : ٧.
٢٦- النساء: ١٤٧.
٢٧- هود: ٨٧.

ويستخدم القرآن الكريم مفهومي (الحياة الدنيا) و (الدار الآخرة) لتلخيص مداخل البشر إلى الابتلاء الذي جعله اللّه حكمة لخلقهم، وجعل أصله ومجاله زينة الحياة الدنيا: «بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ❖ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى»[٢٨]، «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ»[٢٩]، «مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ»[٣٠].

إن مجال الامتحان واحد، وإن مادته واحدة: (زينة الحياة الدنيا)؛ ولكن من قال: «إِنْ هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ»[٣١]؛ أو قال: «رَبَّنَا عَجِّل لَّنَا قِطَّنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ»[٣٢]، فقد بنى حياته على مقصد دنيوي أساس، ألا وهو تعظيم متاع الحياة الدنيا: «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ»[٣٣].

أما من قال: «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ»[٣٤]؛ أو قال: «يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ»[٣٥]، فقد بنى حياته على مقصد توحيدي أساس، ألا وهو تعظيم الإيمان بتعظيم العمل الصالح في زينة الحياة الدنيا، باعتبارها مزرعة الآخرة، طمعاً في تعظيم متاع الدار الآخرة: «سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ»[٣٦]، «وَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلا تَعْقِلُونَ ❖ أَفَمَن وَعَدْنَاهُ وَعْدًا حَسَنًا فَهُوَ لاقِيهِ كَمَن مَّتَّعْنَاهُ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ الْمُحْضَرِينَ»[٣٧].

لقد أرسل اللّه تعالى رسله بالبينات وأنزل معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط في تدافعهم وتحصيلهم لحظوظهم من زينة الحياة الدنيا، وتبياناً لكل شئ حتى يحيا من حيّ عن بينة، ويهلك من هلك عن بينة. وما كان الرسول الخاتم (صلى اللّه عليه وسلم) بدعا من الرسل، فقد جاءت شريعته في مقاصدها الكلية داعية إلى أن يكون حفظ (الإيمان باللّه) المقصد الكلي الذي تتحدد بمقتضاه المقاصد الأخرى المحققة له والمتمثلة في حفظ مدخلاته من المتغيرات التي هي أصول الظاهرة الاجتماعية (النفس، المال، البنون) و (العلم التوحيدي) الذي تتفاعل بمقتضاه لينتج عن كل ذلك العمل الصالح المحقق للشكر. وهكذا جاءت أمهات الكتاب مؤكدة حفظ الإيمان والعمل الصالح: «وَالْعَصْرِ ❖ إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ❖ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ»[٣٨]؛ وحفظ مدخلات الإيمان من (النفس): «وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ»[٣٩]؛ و(البنين): «وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُم إنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْءًا كَبِيرًا ❖ وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً»[٤٠]؛

٢٨- الأعلى: ١٦ ،١٧.
٢٩- الأنعام: ٣٢.
٣٠- الشورى: ٢٠.
٣١- الأنعام: ٢٩.
٣٢- ص: ١٦.
٣٣- الحديد: ٢٠.
٣٤- البقرة: ٢٠١.
٣٥- غافر: ٣٩.
٣٦- الحديد: ٢١.
٣٧- القصص: ٦٠ ،٦١.
٣٨- العصر
٣٩- الإسراء: ٣٣.
٤٠- الإسراء: ٣١ ،٣٢.

و«المال»: «وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ»(٤١)؛ و(العلم): «وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً»(٤٢).

ولن يتأتى فهم المعنى الجامع لحفظ هذه الكليات إلا من خلال تحليل التفاعل الكلي بين المتغيرات الكونية التي هي أصول الظاهرة الاجتماعية بمقتضى (العلم التوحيدي) أو (الهوى). وإذا كانت المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية جاءت منزلة على الأصول الكونية الكلية للظاهرة الاجتماعية فإن وسائل تحقيق تلك المقاصد من أحكام شرعية (عبادات، عادات، معاملات، جنايات) جاءت متوافقة مع التفاعل الكلي لمتغيرات (النفس، المال، البنون) بمقتضى (العلم التوحيدي) وما يتعلق به من قيم التقوى، أو بمقتضى (الهوى) وما يتعلق به من قيم الفجور. فكانت العبادات (صلاة، زكاة، صوم، حج) آليات لتزكية النفس من (الهوى) الذي تتعلق به قيم ودوافع الفجور، وتمكيناً لـ (للعلم) الذي تتعلق به قيم ودوافع التقوى. وكانت العادات تبياناً لما هو أحسن في علاقة النفس بالمال والبنين من عادات المأكل، والمشرب، والملبس، والمسكن، والنكاح..إلخ. وكانت المعاملات تبياناً لما هو أصلح من علاقات بين الناس تحكم وتنظم تدافعهم في تحصيلهم لزينة الحياة الدنيا. وكانت الجنايات، حدوداً وتعزيراً، حياة لأولى الألباب، من حيث قطعها الطريق على النفوس التي ألجمها (الهوى) فأرادت أن تفسد في الأرض بعد إصلاحها، جناية في حق المعبود (اللّه تعالى) أو في حق العباد. وكانت من قبل شهادة (لا إله إلا اللّه) إيذاناً بتوقيع عقد الاستخلاف، اختياراً دون إكراه، والتزاماً بالوفاء بمقتضياته من واجب الشكر للمستخلف (اللّه تعالى) من قبل المستخلَف (الإنسان) فيما استخلف فيه (الأرض).

لقد أجمع علماء الشريعة على أن الأصول الكلية لمقاصدها، التي يدور حولها الدين الإسلامي، هي (الدين، النفس، العقل، النسل، المال). إذا تبين لنا أن الدين المقصود بالحفظ هنا إنما هو تديّن الناس؛ إذ القرآن محفوظ بحفظ اللّه له؛ وأن هذا التديّن يتأسس على محوري الإيمان في القلب والعمل الصالح في زينة الحياة الدنيا (المال،البنون)، وأن جوهر هذا الدين هو (الإيمان)، وأن العقل (السمع، البصر، الفؤاد) إنما هو وسيلة تحصيل (العلم) المعنيّ حقيقة بالحفظ. توصلنا إلى النتيجة المهمة جداً لبحثنا في أصول الرؤية الإسلامية للظاهرة الاجتماعية، ألا وهي : أن ما اتفق عليه علماء المقاصد من الأصول الكلية الخمسة التي عليها مدار مقاصد الشريعة إنما هي في حقيقة الأمر المتغيرات الضرورية التي تتفاعل فيما بينها لإنتاج الظاهرة الاجتماعية التوحيدية عبر الزمان والمكان، أي تلك الظاهرة التي تدخل بجميع تفاصيلها في السلم.

إن خيار (الحياة الدنيا) وخيار (الدار الآخرة) يمثلان رؤى كونية متباينة في التعامل مع زينة الحياة الدنيا (المال، البنون)، الأول من منطلقات الهوى والكفر

٤١- البقرة: ١٨٨.
٤٢- الإسراء: ٣٦.

في النفس والثاني من منطلقات العلم والإيمان المفضية إلى الشكر. ويقابل كلا من هاتين الرؤيتين الكونيتين نظام معرفي ترتب في إطاره المشاهدات الحسية وتختمر في بوتقته التجارب الشخصية مع العالم الخارجي لأولئك الذين يستبطنونه، فتتحدد بذلك الأسئلة العلمية التي تستحق الإثارة والبحث في مجال الطبيعة والمجتمع، ويتحدد تبعاً لذلك نوع الإجابة العلمية المقبولة لتلك الأسئلة، ومن ثم توصف السياسات العلاجية المناسبة.

إن جميع التحديات التي تواجه البشرية اليوم إنما تتم صياغتها كقضايا معرفية تتم دراستها وتحدد السياسات العالمية والقومية تجاهها من خلال النموذج المعرفي الوضعي الدنيوي المنبثق من خيار (الحياة الدنيا)، والذي نما وترعرع ثم توطّن في التجربة الحضارية الغربية المعاصرة، والمهيمنة بطغيانها اليوم على جميع المجتمعات البشرية عبر مؤسسات الأمم المتحدة وشركات ومنظمات الدول الغربية والرأسمالية العالمية.

إنّ جميع المتغيرات الحاكمة للظاهرة الاجتماعية، سواء منها المتعلق بخيار الحياة الدنيا أو بخيار الدار الآخرة، تشكل وجوداً دائماً في حياة كل فرد وكل مجتمع مسلم. وتتدافع هذه المتغيرات تفاعلياً فيما بينها بمقتضى الفطرة البشرية والبيئة الاجتماعية والطبيعية والمؤثرات الخارجية لينجم عن هذا التدافع الظواهر والتجليات الاجتماعية المتناقضة في حياة الفرد والمجتمع، فعندما نرى، مثلاً، تاجراً يؤدي شعائره التعبدية ولكنه أيضاً يطفف في المكيال والميزان، ويبخس الناس أشياءهم، فإنما مرد هذا التناقض في أفعاله إلى التدافع الذي يقوم في نفسه بين مقتضى العلم التوحيدي من التقوى ومقتضى الهوى من الفجور. ويطّرد هذا التحليل على جميع الظواهر الاجتماعية التوحيدية ونقيضها التي تلاحظ في حياة الأفراد والمجتمعات من أهل التوحيد، والمجتمعات البشرية الأخرى.

نختتم هذا الإطار النظري الأصولي بتلخيص الأصول المعرفية القرآنية للظاهرة الاجتماعية والمقاصد الشرعية في نظام معرفي يجمعه الرسم البياني التالي. ويتجاوز هذا النظام المعرفي الخصوصية الإسلامية إلى العالمية الإنسانية؛ والذاتية إلى الموضوعية العلمية، لأنه يمكّن من تأسيس علوم اجتماعية ذات قدرة تفسيرية لكل الظواهر الاجتماعية، سواء الناجمة عن التجليات التاريخية للنموذج التوحيدي، أو تلك الناجمة عن التجليات التاريخية للنموذج الدنيوي. كذلك يمكّن من تأسيس علوم معيارية تبني على مقاصد الشريعة الإسلامية، في إطار النموذج التوحيدي، أو على تعظيم المتاع الدنيوي في إطار النموذج الدنيوي.

إن هذا النظام المعرفي الشامل يتكوَّن من نموذجين معرفيين معياريين هما (أنظر النموذج المعرفي القرآني للظاهرة الاجتماعية): (النموذج التوحيدي)

الذي يمثله عمود الصناديق في أقصي يمين الرسم، و(النموذج الدنيوي) الذي يمثله عمود الصناديق في أقصى يسار الرسم؛ وما بينهما فضاء اجتماعي تتداخل وتتدافع فيه قوى التأثير من كلا النموذجين. إن الجوهر الصلب (Hard Core) للنموذج التوحيدي هو الدالة التوحيدية (دالة الإيمان) التي يمثل الإيمان متغيرها التابع (Dependent)، وتمثل متغيرات النفس؛ العلم التوحيدي؛ المال؛ البنون؛ متغيراتها المستقلة (Independent)؛ فهي دالة تعبر عن علاقة بين ناتج ومدخلاته. هذه الدالة تتأسس عليها نظرية المسلم الراشد (Righteous) الذي توحدت مقاصده الحياتية مع مقاصد الشارع، ويوظف أكثر الوسائل المشروعة فعالية في سبيل تحقيقها، فهو بذلك عقلاني (Rational) أيضا. إذن كل راشد بهذا المعنى فهو عقلاني، وليس كل عقلاني راشد، إذ العقلانية تتعلق فقط بكفاءة وفعالية الوسائل المستخدمة أيا كانت المقاصد المعنية بالتحقيق، لكن شرط الرشد في نموذجنا التوحيدي أن تكون مقاصد المكلف من وراء فعله مطابقة لمقاصد الشارع التي يمكن أن تعلم عن الأفعال من جنس فعله، مع اختيار الوسائل المشروعة والأكثر فعالية في تحقيقها. إن دالة الإيمان هي دالة المصلحة الأعظم في نموذجنا التوحيدي؛ وهى التي تعطي المشروعية لأي دالة مصلحة أخري في النموذج.

إن المسلم الراشد تنقسم الأفعال عنده إلى قسمين لا ثالث لهما: أفعال راشدة (واجبة، مندوبة) وأخرى غير راشدة (حرام، مكروهة)، والفعل يكون راشداً إذا روعي فيه قصد الشارع لاحظ النفس فقط، وأما الأفعال المباحة فهي مباحة بالجزء فقط أما بالكل فهي إما خادمة للأفعال الراشدة فتدخل في زمرتها، وإما خادمة للأفعال غير الراشدة فتلحق بها حكما. وإذا نظرنا إلى الدوافع النفسية التي تصدر عنها الأفعال في النموذج التوحيدي وجدناها جميعها تنتمي إلى دوافع التقوى التي ألهمها اللّه النفس مثل الصبر، الصدق، الأمانة، الحلم، التوكل، والرحمة.....إلخ، أما الدوافع النفسية التي تصدر عنها الأفعال في النموذج الدنيوي فهي جميعها تنتمي إلى دوافع الفجور في النفس مثل: الشح، البخل، الحرص، الطمع، الكبر، الحسد، العجلة، والضعف... إلخ.

إنَ عالمية علم الاقتصاد الإسلامي إنما تأتي من أن مسلماته الأساسية تبنى على ثنائية النفس البشرية من حيث إلهامها دوافع التقوى والفجور. إذاً فعلم الاقتصاد الإسلامي يقوم على معطيات النموذج التوحيدي والنموذج الدنيوي، فمن الزمرة الأولى يأتي البعد المعياري الإيجابي للنظرية (افعل) والذي ينبغي على الفرد والمجتمع المسلم تطبيقه على صعيد الواقع، ومن الزمرة الثانية للنظرية يأتي البعد المعياري السالب للنظرية (لا تفعل)، وهي منظومة الأفعال التي ينبغي على الفرد والمجتمع المسلم السعي لاجتنابها في حياتهم. ومن هذا وذاك يكون واقع الفرد والمجتمع المسلم، ومنهما أيضاً تأتي قوة النظرية الاقتصادية الإسلامية في تفسير الواقع الاقتصادي بجميع ظواهره.

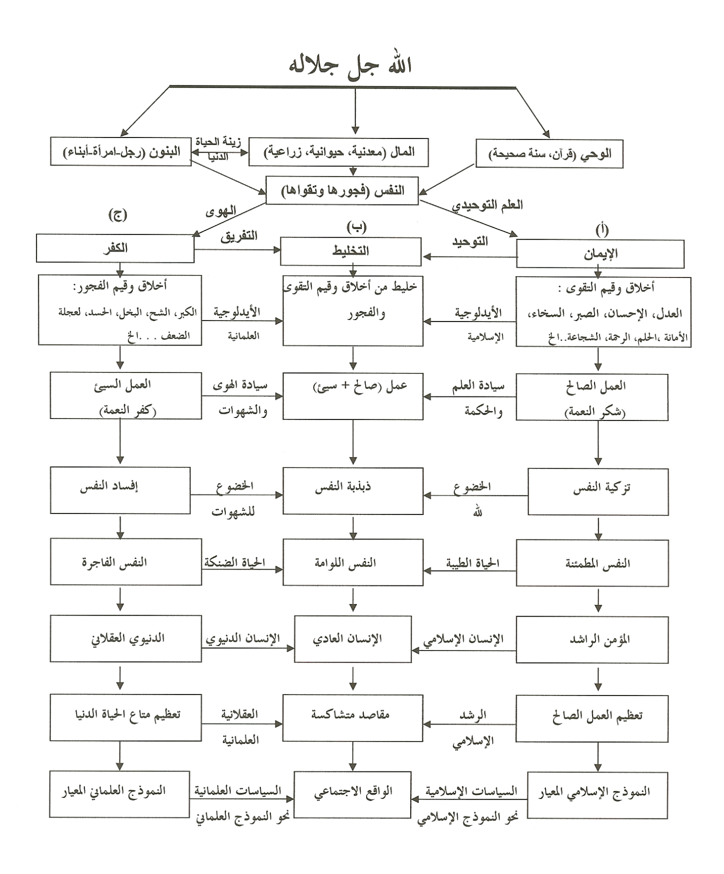
إنَ علم الاقتصاد الذي يقوم على معطيات النموذج الدنيوي قطعت فيه النظرية الغربية شوطاً بعيداً بحيث أصبح قادراً على تقديم تفسير معقول للظواهر الاقتصادية التي تنجم عن الواقع الذي تسوده معطيات هذا النموذج. إذن علم الاقتصاد الغربي يمثل رافداً أساسياً في علم الاقتصاد الإسلامي، ولكنه ليس هو كل علم الاقتصاد الإسلامي، لأنه عاجز تماماً عن تفسير أي ظاهرة اقتصادية تنشأ من تطبيق وسيادة معطيات النموذج التوحيدي على الواقع. لهذا فإنَ الأولوية الآن بالنسبة لعلماء الاقتصاد الإسلامي في رأينا هي إنشاء الشق الآخر من علمهم المبني على معطيات النموذج التوحيدي، ثم دمج العلمين معا بطريقة خلاقة، تتجاوز القبول المطلق، أو الرفض المطلق، أو الانتقاء العشوائي.

إذا اتفقنا على هذا أصبح لزاماً علينا ونحن ننشئ علماً من زمرة النموذج التوحيدي أن تقوم منهجيتنا العلمية على تمحيص الأفعال الاقتصادية من حيث دوافعها الباطنة وسلوكها الظاهر، وذلك بعرضها على المعايير الإسلامية التي يقاس بها الفعل. فإذا استوثقنا تماماً من اجتياز الفعل المعني لهذه المعايير أمكننا أن نعتمده جزءاً أصيلاً من السلوك الاقتصادي الإيجابي للمسلم الراشد، ومن ثم يمكن أن نجعله لبنة في البناء النظري للعلم المستمد من هذه الزمرة، بل ونجعله فعلاً مؤسسياً يمكن أن نقيم على ضوئه مؤسسات تشجعه على صعيد الواقع وترسخ دوافعه في نفس الإنسان المسلم. أما إذا لم يجتز الفعل هذه المعايير أو اجتاز بعضها وعجز عن البعض الآخر أصبح لزاماً علينا عدم الأخذ به منهجياً وعملياً، أو على أقل تقدير عدم جعله من المسلمات الأساسية لعلم الاقتصاد الإسلامي المستمد من النموذج التوحيدي، وكذلك عدم جعله من مسلمات النظام الاقتصادي الإسلامي المستمد كله من هذه الزمرة بالطبع. وسوف نطبق هذه المنهجية على فعل الادخار الشخصي للدخل النقدي.

إن الجوهر الصلب للنموذج الدنيوي هي الدالة الدنيوية (دالة المنفعة) التي تمثل (اللذّة)، أو (المتاع الدنيوي) متغيرها التابع، بينما تمثل متغيرات (الهوى)، (النفس)، (المال)، (البنون) متغيراتها المستقلة. هذا هو النموذج الذي تنطلق منه العلوم الاجتماعية الغربية بكل فلسفاتها تقريبا، والفرد وخياراته هو المرجعية في كل شيء، لذلك فإن حريّاته من مقدسات النموذج.

إن الجوهر الصلب لنموذج الواقع الاجتماعي هو الدالة الكليّة التي تتكوّن من دالتي النموذجين السابقين، حيث إن الواقع الاجتماعي يتجسّد فيه التدافع بين جميع متغيرات الظاهرة الاجتماعية التي ذكرناها آنفا، سواء على مستوى الفرد، أو الجماعة. إنّ النظام المعرفي القرآني للظاهرة الاجتماعية المكوّن من جملة هذه النماذج المعرفية يمكن أن يشكّل برنامج بحث علمي جديد لتأسيس علوم اجتماعية تتجاوز الخصوصية إلى العالمية، والذاتية إلى الموضوعية.

نموذج معرفي قرآني للظاهرة الاجتماعية



الرأسمالية: التجلي التاريخي الأتم للنموذج الدنيوي

القرآن الكريم مليء بقصص التجليات التاريخية للنموذج الدنيوي، الذي بينا خصائصه المعرفية سابقاً، في إطار النموذج الكلي للظاهرة الاجتماعية في القرآن الكريم. كذلك يفصّل القرآن الكريم التفاعل بين التجليات التاريخية للنموذجين الدنيوي والتوحيدي، عندما يتزاحمان في الزمان والمكان. لكن الرأسمالية المعاصرة، التي يعبّر أسمها عن مضمونها، تمثل، في رأي الباحث، التجلي التاريخي الأتم للنموذج الدنيوي، من حيث تأسيس نموذجها المعرفي السائد، في جوهره، على الخصائص المعرفية التي أثبتها القرآن الكريم للنموذج الدنيوي، ومن حيث مطابقة النتائج التطبيقية للنموذج الرأسمالي، وقع الحافر على الحافر، لتلك التي أثبتها القرآن الكريم للنموذج الدنيوي. وسوف يقتصر تناولنا للموضوع على الجانب المتعلق بالادخار النقدي ودوره المحوري في

الاقتصاد الرأسمالي، ودوره الهامشي في الاقتصاد الاسلامي، الذي هو موضوع هذا البحث.

الرأسمالية اسم يعبر عن هيمنة متغير المال على المسار التاريخي للنظام الرأسمالي، وسيادة التنظير الاقتصادي في مجال الظاهرة الاجتماعية . ولعلّ النظرية الاقتصادية السائدة وغريماتها، والسياسات المترتبة عليها، والحياة الاجتماعية المعبرة عنها، خلال القرن الماضي وإلى اليوم، كلها عبارة عن بحث مستمر للإجابة على السؤال القديم الذي طرحه فلاسفة الإغريق قبل آلاف السنين: ما هي الحياة الطيبة؟ وكيف يحيى الإنسان هذه الحياة الطيبة؟

الادخار الشخصي لجزء من الدخل النقدي، باعتباره فعلاً اقتصادياً، يحتل موقعاً متميزاً في نظام اقتصاد السوق الرأسمالي المعاصر، كما أنه متغير أساسي في العلم الذي يدرس ذلك الاقتصاد باعتبار هذا الادخار هو مفتاح النمو الاقتصادي. سوف نستعرض في هذا الجزء من الورقة ما توصل إليه علم الاقتصاد الغربي عن الأثر الاقتصادي لفعل الادخار الشخصي لجزء من الدخل النقدي في اقتصاد يسمح فيه لأفراد المجتمع ممارسة هذا الفعل، وسوف نستخدم لهذا الغرض نموذج التدفق الدائري البسيط والذي يفي بغرضنا التحليلي. والغرض من هذا الاستعراض هو التنبيه إلى توقع ذات الأثر لفعل الادخار الشخصي في اقتصاد إسلامي يحترم الحرية الاقتصادية للفرد ويعتبر السوق آليته الرئيسة في تحقيق الدخل الشخصي وإنفاقه.

تعريف الادخار الشخصي للدخل النقدي:

إنَ التعريف الشائع عند الاقتصاديين للادخار الشخصي والذي سوف نلتزم به في هذه الورقة هو: ذلك الجزء من الدخل النقدي الذي يقرر الفرد إمساكه وعدم إنفاقه في الحال على السلع الاستهلاكية والخدمات بقصد إنفاقه في المستقبل.

إنَ علم الاقتصاد والاقتصاديين يهتمون عادة بالادخار الشخصي الذي يقوم على العادة والطبع البشري دون الذي يضطر إليه الإنسان بسبب ضرورة ملحة مثل الادخار لشراء منزل أو سيارة مثلاً. ذلك أنه رغم أن الأخير تأثيره كسابقه إلا أن الاقتصاد الحديث يوفر آليات لشراء مثل هذه الضروريات دون الحاجة إلى الادخار المسبق من قبل الفرد. الدوافع التي تؤدي إلى الادخار الشخصي الطبعي كثيرة ومتنوعة نذكر منها ما ذكره بول سامويلسون في إطار الاقتصاد الغربي، معتقدين أنها لا تختلف كثيراً عن دوافعه في إطار الاقتصاد الإسلامي، حيث يقول: «قد يرغب الفرد في الادخار لأسباب عديدة: من أجل الإنفاق على شيخوخته، أو الإنفاق في المستقبل، أو ربما يشعر بعدم الأمن ويرغب في الاحتياط ليوم الشدة، أو ربما يرغب في أن يترك ثروة لأولاده أو أحفاده، أو ربما يكون عجوزاً بخيلاً لا وارث له ولكنه يحب ضم وجمع المال لذاته، أو ربما يرغب

في القوة والجاه الذي يجلبه مزيد من الثروة، أو ربما يكون الادخار مجرد عادة واستجابة شرطية لمثير لا يدرك مصدره»[٤٣].

إن من المهم أن نميز من حيث الدوافع بين قرارين منفصلين يتخذهما المدخر رغم تلازمهما، ألا وهما قرار الادخار ذاته، والقرار المتعلق بأين يوضع المال المدخر خلال فترة ادخاره. فقرار الادخار، أي إمساك جزء من الدخل النقدي وعدم إنفاقه في الحال بغرض إنفاقه مستقبلاً، يترتب عليه أمران:

١- أن قرار الادخار قرار بعدم المخاطرة بالنقد المدخر خلال فترة الادخار.

٢- أن قرار الادخار قرار بإخراج النقد المدخر من الدورة الاقتصادية.

أما القرار المتعلق بأين يحفظ النقد المدخر فيعتمد على البيئة الاقتصادية والاجتماعية التي يعيش فيها الفرد المدخر. فإذا قرر المدخر حفظ مدخراته في منزله مثلاً فهو بذلك يكون قد نفذ قراره بإخراج المال المدخر من النشاط الاقتصادي مما يؤدي إلى حدوث فجوة في الطلب الكلي على الناتج القومي بمقدار ذلك المال كما سنبين لاحقاً. أما إذا كانت هناك جهة ما، كالمؤسسات المالية مثلاً، يمكنها اقتراض تلك المدخرات وقرر المدخر إقراضها ذلك المال يكون بذلك قد مهد الطريق لإعادة المال المدخر إلى النشاط الاقتصادي، بينما الإعادة الفعلية، ومن ثم ردم الفجوة في الطلب الكلي، تتوقف على إنفاق الجهة المقترضة لتلك المدخرات.

لعل المكان مناسب هنا لنميز أشكالا من الادخار الشخصي تختلط في أذهان الكثيرين بالاستثمار والذي نعني به إنفاق قدر من النقد في شراء سلع رأسمالية من أجل إنتاج سلع رأسمالية أو استهلاكية جديدة. ذلك أن الادخار إمساك بينما الاستثمار إنفاق، فهما نقيضان. فإذا قرر الفرد مثلاً إقراض البنك مدخراته بفائدة فإنه يظل مدخراً لأنه لا يزال مالكاً لأصل المال المدخر، ولم يفعل سوى استبدال مكان للحفظ بمكان آخر يضمن له أصل القرض زائداً فائدة ربوية، فإذا حان أجل القرض استرد مدخراته دون نقصان. كذلك الحال إذا اشترى المدخر بماله المدخر سنداً من سندات الحكومة مثلاً، ذلك أنه بنهاية أجل السند يسترد كامل ماله مع فوائده الربوية، إن وجدت، لأن السند وثيقة دين. فهو في كل هذه الأحوال لم ينفق مليماً واحداً من مدخراته ولكنه فقط استبدل شكلاً من أشكال حفظها بآخر دون المخاطرة بها.

أما إذا اشترى سهماً من أسهم شركة مثلاً يكون بذلك قد انتقل من كونه مدخراً إلى كونه مستثمراً من حيث الدوافع ومن حيث النتائج لأنه بشرائه السهم يكون قد خرج نهائياً من ملكية نقده المدخر وذلك بإنفاقه في استثمار يقوم على الغنم والغرم. ويكون بذلك قد أعاد بنفسه مدخراته إلى الدورة الاقتصادية

43- Samuelson. Economics ,Mcgrw-Hill,110th ed 1976,p.206.

بإنفاقها في شراء نصيب له في سلعة رأسمالية، كما أنه ليس هناك أي ضمان بإعادة رأسماله كاملاً فيما إذا قرر بيع أسهمه، أو تعرض استثماره لخسارة.

علم الاقتصاد الغربي يميز بين ادخار وادخار، لا من حيث الدوافع والمقاصد، ولكن من حيث المكان الذي تودع فيه المدخرات. فالادخار الذي يخرجه صاحبه من الدورة الاقتصادية محتفظاً به في منزله مثلاً تسمى عمليته (Hoarding)، بينما عملية الادخار التي تبقي النقد المدخر في الجهاز المصرفي متاحاً لمن أراد إعادته إلى دائرة النشاط الاقتصادي تسمى (Saving)[٤٤] . ولكل من هذين النوعين من الادخار الفردي أثره المختلف على الاقتصاد الكلي. وسوف نبين لاحقاً أن كلا المفهومين لا مكان له في اقتصاد إسلامي تقوم أفعال المكلفين فيه على مفهوم الرشد الإسلامي.

يعتبر الادخار القومي الذي يتكون أساساً من مدخرات الجمهور والأرباح غير الموزعة في القطاع الإنتاجي عنصراً أساسياً في تركيبة النظام الاقتصادي الرأسمالي ومتغيراً جوهرياً في علم الاقتصاد الذي ينبع من ذلك النظام، لأنه الوسيلة الأساسية لتحرير الموارد من إنتاج السلع الاستهلاكية الحالية، وتمويل الاستثمار الذي يوظف تلك الموارد من أجل النمو الاقتصادي. والادخار الشخصي الذي يشكل في مجموعه ادخار الجمهور هو الأهم لأنه يمثل القسم الأكبر من الادخار القومي. ولم تقتصر الدعوى بأهمية الادخار الشخصي للنمو الاقتصادي على النظام الرأسمالي، بل تعدته لتشمل كل النظم الاقتصادية التي تجعل من آلية السوق أساساً للتبادل في اقتصادها القومي، بل إن علم الاقتصاد الغربي جعلها مسلمة من المسلمات في هذا الخصوص.

لقد كان الهم الأساسي لهذا البحث في نسخته الأولى المنشورة هو دحض انسحاب دعوى الأهمية الاقتصادية للادخار الشخصي على الاقتصاد الإسلامي، وتبيان أن الادخار الشخصي في ميزان العقل ذو تأثير سالب على النشاط الاقتصادي الإسلامي، وفي ميزان النقل فعل غير راشد. ونستدل هنا على دوره السالب في النشاط الاقتصادي وتسببه في الأزمات المالية بما توصل إليه علم الاقتصاد الغربي ذاته من أن الادخار الشخصي للنقد يؤدي إلى إشكالية في بنية النظام الاقتصادي الرأسمالي تشكل الدراسات والسياسات الاقتصادية المتعلقة بمعالجتها جوهر علم الاقتصاد الكلي الغربي.

ومن المهم أن نثبت هنا معلومة تاريخية وهي أن فعل الادخار الشخصي وإن أصبح يستمد شرعيته الاقتصادية في الاقتصاد الغربي المعاصر من فلسفة الفردية والنفعية (Utilitarianism) إلا أنه تاريخياً استمد شرعيته من تعاليم دين البروتستانت (Protestantism) في بداية تكوين النظام الرأسمالي. يخبرنا فيبر[٤٥] (Max Weber) إنه بينما كانت تعاليم الكنيسة الكاثوليكية

44- Ackley, G, macroecomomics : Theory and policy, Mac-millan publishing CO.,1978..

45- Max Weber: The Protestant Ethic And The Spirit of Capitalism. Translated by Baehr,P. and Wells,G. Penguin books,2002.

تحض أتباعها على الزهد في متاع الحياة الدنيا، لا سيما فيما يتعلق بجمع المال وحياة الترف، كانت تعاليم البروتستانت، على النقيض من ذلك، تحض أتباعها على العمل الدؤوب المضني في مختلف مجالات الحياة باعتبار أن العمل هو غاية الحياة. وتقول هذه التعاليم إن كل فرد خلقه اللّه وخلق له نداء في هذه الحياة عليه تلبيته والسعي لتحقيقه بجد ومثابرة حتى تتأكد نجاته في الآخرة. وفي مجال الاقتصاد فإن أهم معايير النجاح في تلبية هذا النداء الإلهي هو الربح، حيث يوجب الرب على رجل الأعمال المسيحي أن يأخذ بأفضل الفرص المتاحة والتي تحقق أعلى الأرباح، وهذه الأرباح هي هدية من الرب ينبغي أن تجمع وتنمّى من أجله لا من أجل الترف والتنعم والانغماس في الشهوات. وهكذا وجد التبرير الديني للنشاط الاقتصادي لرجل الأعمال الرأسمالي.

ولكن تعاليم البروتستانت شددت على ضرورة القصد في الإنفاق الاستهلاكي وأصبح مبدأ (التقتير من أجل التوفير) مبدأً دينياً ومسلكاً يباركه الرب. وهكذا بدأت الثروات تتراكم في أيدي أتباع الكنيسة البروتستانتية عن طريق الادخار، ووجد هذا التراكم للثروة المباركة والتشجيع من الكنيسة. ولكن تراكم الثروة جلب معه فتنة الدنيا التي لا محيص عنها، وأصبحت المعركة بين هذا التأثير الدنيوي للمال وبين تعاليم الكنيسة التي تحض الناس على جمع المال وكنزه هماً لا ينقطع لرجال الدين البروتستانت.

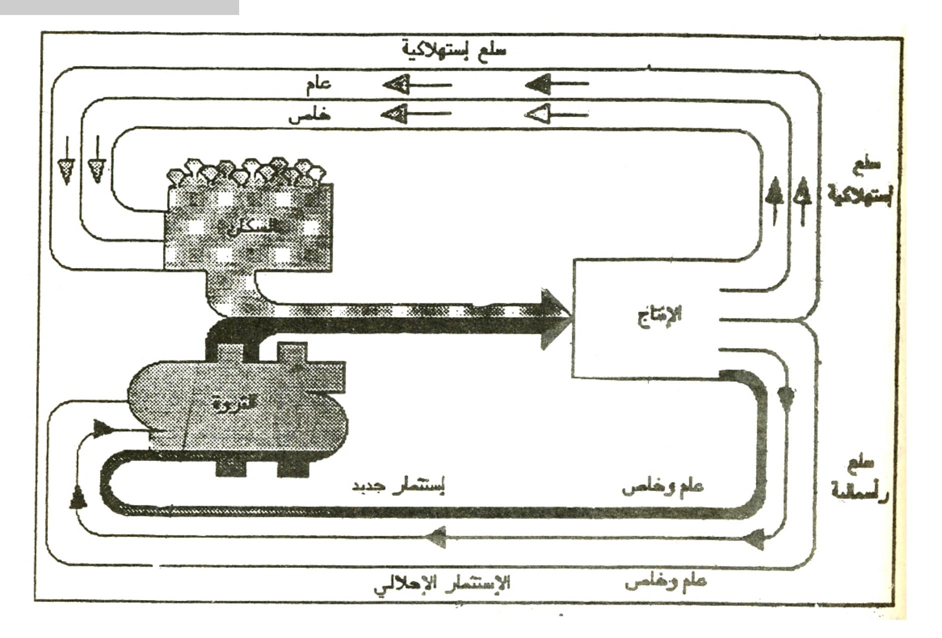
الادخار والتدفق الدائر[٤٦] (Circular Flow):

في هذا الجزء نود أن نلقي بظلال من الشك على الزعم بأن فعل الادخار الشخصي لجزء من الدخل النقدي ضرورة يقتضيها الاستثمار والتنمية الاقتصادية، وندلل على أن هذه المزاعم بأهمية الادخار تستند إلى أساس قيمي وليس علمي. ونفترض لهذا الغرض التوظيف التام للموارد الاقتصادية وأن كل عنصر إنتاجي ينال أجراً مساوياً لإسهامه في الناتج القومي، وأن الحكومة يتكون دخلها من الضرائب فقط، وتصرفه في شراء السلع الاستهلاكية.

نستخدم لتوضيح القضية الرسوم البيانية ١-٤، والتي تتعلق كلها بالتدفق الدائري للاقتصاد.

الشكل (٢) يبين لنا التدفق الدائري من زاوية الناتج القومي، حيث نلاحظ أن المجتمع مواجه بخيارين في كيفية توزيع ناتجه القومي. وهذان الخياران هما الاستهلاك والاستثمار، حيث يؤدي كل منهما دوره في استعادة ما استهلك من طاقة بشرية أو مادية لمعاودة الإنتاج من جديد، ونلاحظ أيضاً أن السلع الرأسمالية يذهب جزء منها في شكل استثمار إحلالي، الغرض منه إبقاء ثروة المجتمع في ثبات، بينما الجزء الآخر يذهب في شكل استثمار جديد يضيف إلى ثروة المجتمع مما يمكّن من زيادة طاقته الإنتاجية.

٤٦- التحليل الذي يتبع في هذا الجزء مقتبس بتصرف من التحليل الذي قدمه كل من Heilbroner and Galbraith: The Economic Problem, Prentice Hall,g third ed., 1990.



التدفق الدائري (شكل - ٢)

نلاحظ أيضاً أن المجتمع لكي يزيد من استثماره لا بد له من تقليل استهلاكه ليحرر بذلك بعض الموارد التي كانت سوف تذهب لإنتاج السلع الاستهلاكية المستغنى عنها مما يمكن من تحويلها إلى إنتاج السلع الرأسمالية. أما إذا قرر المجتمع أنه لا يريد استثمارا فوق الاستثمار الإحلالي فسوف يترتب على ذلك بقاء التدفق الدائري في حالة ثبات دائم.

إذن إذا أراد المجتمع الخروج من حالة الثبات الإنتاجي إلى زيادة نموه لا بد له من تحرير بعض الموارد من إنتاج السلع الاستهلاكية إلى إنتاج السلع الرأسمالية. والسؤال المهم هو: ما هي الآلية التي يستخدمها المجتمع في تحرير هذه الموارد وكيف يضمن استثمار هذه الموارد في ما حررت له، أي في إنتاج السلع الرأسمالية المناسبة؟ ومن أين للمستثمر بالموارد النقدية التي تمكنه من استغلال عناصر الإنتاج المحررة في إنتاج السلع الرأسمالية المناسبة.

الإجابة على هذه الأسئلة تشكل الإجابة على أعقد قضايا الاقتصاد الكلي، وليس هذا مجال الخوض في تفاصيلها، ولكن نجملها بالنظر إلى الحلول التي يقدمها كل من النظام الشمولي (الماركسي) والنظام الرأسمالي الغربي.

النظام الشمولي وحل مشكلة الاستثمار

النظام الشمولي، ونمثل له بالنظام الاشتراكي، الذي يجعل كل الموارد في يد الدولة ولا يعترف بالملكية الخاصة ولا آلية السوق، تتولى فيه لجنة التخطيط المركزي تحديد النسب التي يقسم على أساسها الناتج المحدد بين

الاستهلاك والاستثمار، كما إنها تحدد نوع السلع الاستهلاكية والرأسمالية التي ينبغي أن تنتج. ورغم أن هذه الطريقة فعالة جداً في تخصيص الموارد إلا أنها تصطدم بطبيعة البشر التي تأبى الجبر في التملك وتتسم بالأنانية والذاتية التي تتحكم في أعضاء اللجنة المركزية في غياب القيم العليا التي تتجاوز بالمصلحة الشخصية ضيق الدنيا إلى سعة الآخرة، مضافاً إلى ذلك محدودية النظرة لأفراد قلائل يخططون وعدم خلوهم من المصالح الشخصية التي يعضدها تركيز القوة والثروة في أيديهم، كل ذلك يؤدي إلى الفشل المحتوم لاقتصاد يقوم على هذه الآلية المركزية ؛ وما فشل النظام الاشتراكي منا ببعيد.

لكن النتيجة التي نريد أن نخرج بها هنا هي أن تحرير الموارد من الاستهلاك إلى الاستثمار لم تتوسط فيه عملية الادخار الشخصي للنقد التي تمجدها النظرية الاقتصادية الغربية، وإنما هو قرار واحد فقط يؤدي إلى تقسيم الدخل القومي بين استهلاك واستثمار.

النظام الرأسمالي وحل مشكلة الاستثمار

الاقتصاد الرأسمالي يقوم على مبدأ حرية الفرد في امتلاك المال وحريته في إنفاقه، ولأنه اقتصاد يقوم على قيم علمانية (دنيوية) فهو يفترض بل ويربي الفرد على أن الهدف الأساسي في الحياة هو تعظيم اللذة (المنفعة) من الأشياء الدنيوية، فكل ما هو لذيذ لا بد أن يكون نافعاً، وكل ما هو نافع فهو لذيذ، والفرد العقلاني (Rational) هو الذي تحكم تصرفاته في الحياة دالة المتاع الدنيوي، فيفاضل بين الخيارات بناءً على أيها أكثر جلباً للذة (المنفعة). ولما كانت هناك علاقة طردية بين اللذة والمال حسب مبادئ هذه الفلسفة فإن جمع المال وتكديسه هو الفعل العقلاني المتوقع من الإنسان الذي تحكمه منظومة القيم الرأسمالية. لذلك لم يكن مستغرباً، بل كان منطقياً، أن تكون الفرضيات الأساسية التي تقوم عليها دالة المتعة (المنفعة) - وهي القلب الصلب الذي بني عليه علم الاقتصاد الغربي - هي أن الإنسان العقلاني يتصف بالأنانية والبخل والطمع، والقيد الأساسي الذي يحول بين الفرد العقلاني وبين تعظيم متاع الحياة الدنيا هو دخله الحقيقي.

إذا كانت هذه ثوابت الاقتصاد في النظام الرأسمالي فما هي الآلية التي يستخدمها لتحرير الموارد من الاستهلاك وتحويلها إلى استثمار لإنتاج السلع الرأسمالية؟. الإجابة على هذا السؤال تقتضي منا النظر إلى الشكل رقم (٣) والذي يجسد التدفق الدائري من جانب تكلفة الإنتاج وتوزيع الدخل القومي على المستفيدين الثلاثة وهم: الجمهور، الحكومة والقطاع الخاص. نرى من هذا الشكل أن التكلفة الكلية للناتج القومي تشمل تكلفة عناصر الإنتاج (عمل، رأسمال، أرض)، الضرائب، والإهلاك والتي تتحول إلى دخل للجمهور والحكومة والقطاع الخاص المنتج. ولكن لكي يتمكن القطاع الإنتاجي من إعادة إنتاج نفس

القدر من الناتج القومي لا بد للطلب الكلي على السلع المنتجة والذي يمثله المستطيل في يمين الرسم أن يساوي الدخل القومي الذي يمثله المستطيل في يسار الرسم، أي لا بد لقطاع الجمهور من إنفاق كل دخله في طلب على السلع الاستهلاكية، ولا بد للحكومة من إنفاق عائدها من الضرائب في طلب على السلع الاستهلاكية، وكذلك القطاع الخاص ينبغي أن ينفق عائده من الإهلاك في طلب على السلع الرأسمالية للتعويض عما تآكل من رأسمال.



التدفق الدائري (شكل - ٣)

إلى هنا يبدو كأن الاقتصاد الرأسمالي لا مخرج له من حالة الثبات في التدفق الدائري، لا سيما إذا علمنا أن هذا النظام لا يسمح، في الظروف العادية، بالجبر وتدخل الحكومة في النشاط الاقتصادي، بل يقوم على حرية الأفراد في التملك والتصرف فيما يملكون من أموال. ولكن لما كانت قيم النظام الرأسمالي تمجد جمع المال وتكديسه وترسخ في أفراد المجتمع دوافع الحرص، الشح، والبخل والطمع، نجد أن أفراد هذا المجتمع يتمتعون بدرجة عالية من الوعي الادخاري مما يعني أنهم لن ينفقوا كل دخلهم في الطلب الاستهلاكي بل يمسكون نسبة مقدرة منه. فماذا تكون النتيجة على العملية الإنتاجية من جراء فعل الادخار الشخصي هذا؟ النتيجة هي حدوث فجوة في الطلب الكلي نتيجة لتسرب الدخل النقدي المدخر خارج التدفق الدائري. وإذا نظرنا للشكل (٣) نرى ذلك واضحاً حيث يساوي طلب الحكومة دخلها، وكذلك الطلب الإحلالي يساوي عائدات الإهلاك، بينما تبرز فجوة في الطلب الاستهلاكي للأسر نتيجة لأن الادخار تسرب (Leakage) من العملية الاقتصادية. وقد يترتب على هذا الفعل الادخاري حدوث ركود في القطاع الإنتاجي من الاقتصاد لأن سلعا استهلاكية أنتجت تساوي قيمتها الدخل النقدي المدخر لن تشترى، مما يعني أن الموارد التي كانت تذهب لإنتاجها سوف تصبح عاطلة عن العمل.

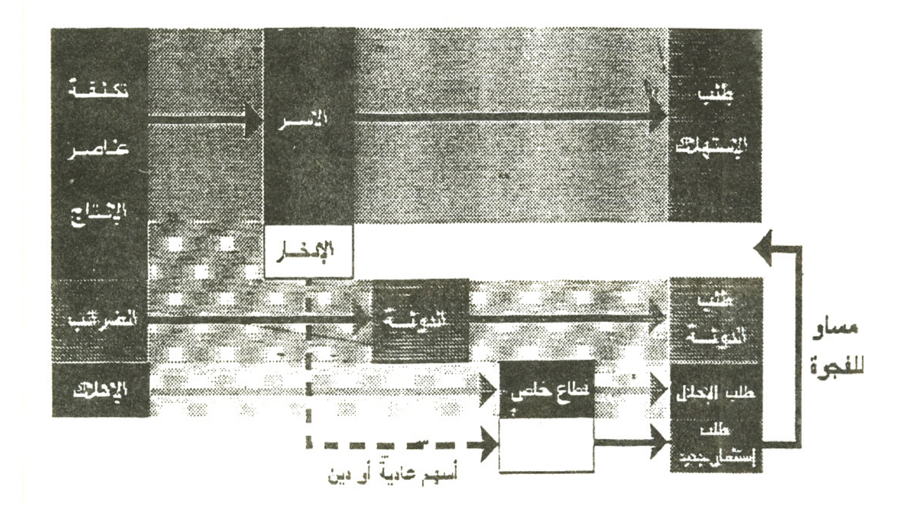
إلى هنا وينتهي دور الادخار الشخصي للدخل النقدي في العملية الاقتصادية،

ويبدو واضحاً أنه دور سالب تماماً يؤدي بالاقتصاد السليم المعافى إلى حالة من المرض التي إن لم يتم تداركها لا بد أن ينجم عنها ضرر كبير. ولكن مما لا شك فيه أن هذه الموارد المعطلة بسبب الادخار تمثل فرصة سانحة للنظام الرأسمالي للخروج ليس فقط من حالة الثبات بل من حالة الركود إلى النمو إذا ما تمكن من تحريك هذه الموارد واستغلالها في إنتاج سلع رأسمالية تؤدي إلى مزيد من الإنتاج. إن المطلوب الآن من النظام الرأسمالي هو أن يوجد طلبا استثمارياً جديداً مساوياً للفجوة التي حدثت في الطلب الاستهلاكي، إلا أنَ المشكلة الحقيقية تكمن في أنَ المستثمرين هم غير المدخرين، فبينما نجد أن المستثمر أهدافه إنفاقية وطبيعة نشاطه تحفها مخاطر الربح والخسارة، نجد أن المدخر ذو طبيعة إمساكية لا يحب المخاطرة بمدخراته، فكيف نجمع بينهما؟. إن هذه القضية هي واحدة من أخطر وأعقد مشاكل الاقتصاد الرأسمالي ومَن فَهِم آليات النظام الرأسمالي في حلّها انجلت أمامه معظم المسائل الاقتصادية التي يعالجها علم الاقتصاد الكلي وأدرك طبيعة بعض الأمراض الاقتصادية التي يعاني منها العالم.

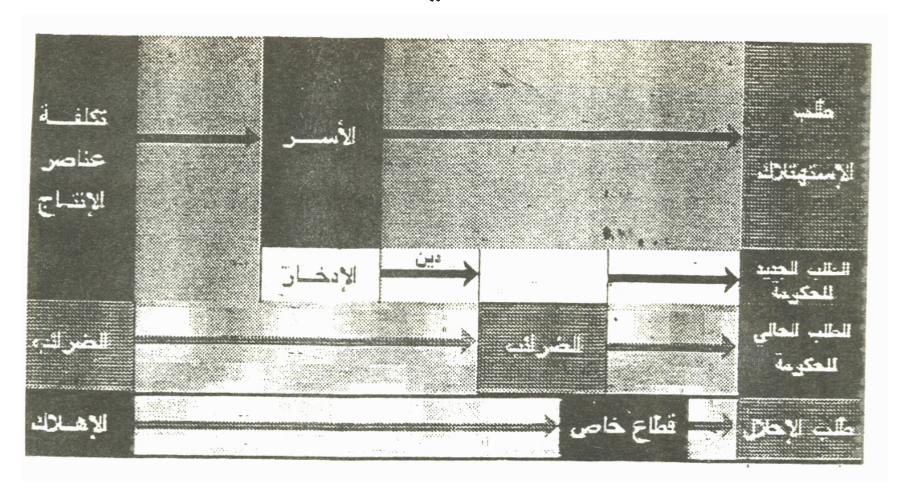
هناك طريقتان أساسيتان يمكن لقطاع المستثمرين عن طريق واحد منهما أو كليهما جذب المدخرات؛ أولاهما إنشاء شركات مساهمة استثمارية يتم بيع أسهمها للمدخرين، وثانيهما اقتراض النقد المدخر، كما يتبين من الشكل رقم(٤). ولكن الطريقة الأولى غير مجدية مع المدخرين لوجود عنصر المخاطرة في الاستثمار المتوقع، بينما هم يؤثرون الضمان والسلامة لمدخراتهم، فلم يبق للنظام الرأسمالي سوى اللجوء إلى الاقتراض من المدخرين. ولكن المدخر إما صحيح شحيح يأمل الغنى ويخشى الفقر، وإما ضعيف يجمع القرش الأبيض لليوم الأسود، فكان لا بد من إعطاء حافز مالي يربو على شح النفس ويرغمها على مفارقة ما تدخر مع توفير الضمانات اللازمة بسلامة المال وإعادته مع زيادته الربوية.

أما إذا أرادت الحكومة في النظام الرأسمالي ردم الفجوة في الطلب فأمامها ثلاثة خيارات؛ أولها أن تفرض ضرائب على المال المدخر فتأخذه كله، وثانيها أن تقترض هذا المال، وثالثها أن تمول طلباً مساوياً للفجوة عن طريق العجز. أما الخيار الأول فغير وارد قيمياً وسياسياً، وأما الخيار الثالث فهو يؤدي إلى زيادة عرض النقود وقد ينجم عنه تضخم يصعب كبح جماحه. لذلك فإنَ أفضل الخيارات بالنسبة للحكومة هو استدانة هذه المدخرات مع دفع الفائدة، ويبدو ذلك واضحاً في الشكل رقم (٥) حيث يزداد دخل الحكومة عن طريق الدين بمقدار المال المدخر، ومن ثم يزداد الطلب الحكومي بذات القدر مما يؤدي إلى ردم الفجوة الادخارية. ولكن هذا الخيار نجمت عنه مشكلة الدين العام الذي يتراكم عبر السنين حتى يصبح من المستحيل سداده ويبقى سداد فوائده السنوية همّاً يثقل كاهل الميزانية، ويضطر الحكومة إلى تمويله إما بمزيد من

الضرائب أو الدين أو التمويل بالعجز وهكذا تتكاثر المشاكل.



التدفق الدائري (شكل - ٤)



التدفق الدائري (شكل - ٥)

أما المشكلة الثانية المتعلقة بضرورة تساوي طلب التمويل الاستثماري مع عرض التمويل الادخاري وما يمثله ذلك من طلب وعرض للموارد الحقيقية فليست هناك أي آلية في الاقتصاد الرأسمالي تضمن ذلك مما يؤدي إلى مشكلة عدم التوازن في الاقتصاد الكلي، حيث يتجاوز الطلب الكلي على الموارد أحياناً العرض الكلي فينجم التضخم، أو يتجاوز العرض الكلي للموارد الطلب الكلي فينجم الركود. وأدى هذا الوضع، الذي هو سمة أساسية للاقتصاد الرأسمالي، إلى ما يعرف في أدبيات الاقتصاد بظاهرة الدورة التجارية.

أما المشكلة الثالثة المتعلقة بضمان تحويل المال المدخر إلى استثمار حقيقي

للمجتمع فليست هناك آلية تضمن هذا في ظل الاقتصاد الرأسمالي، ذلك أن البنوك الضامنة لودائع المدخرين مع دفع الفائدة لا تستطيع أن تخاطر بتلك الأموال فماذا تصنع؟ تقرضها بفائدة أعلى لمن عنده الملاءة اللازمة لسداد الدين ودفع الفائدة، بغض النظر عن مجال استخدامه للقرض، مما يعني تركيز الأموال الاستثمارية في أيدي الشركات الضخمة والبيوتات الثرية، وأن تتحكم هذه بدورها في نوع الاستثمار والسلع المنتجة وذوق المستهلك ... إلخ.

ونختم هذا الجزء من الورقة بالتذكير بأنه بسبب الأهمية المدعاة للادخار في النمو الاقتصادي ظلت النظريات والسياسات الغربية والمؤسسات المالية التي تقوم على رؤية العالم الغربية العلمانية تحابي المدخر على حساب المستثمر، والغني على حساب الفقير. لقد أدى جعل التمويل يتأسس على الادخار الشخصي للدخل النقدي إلى أن يتحول الاقتصاد الرأسمالي إلى اقتصاد ربوي تشحِّم قاطرته القروض وتدفعها الفوائد الربوية، ودخلت شريحة واسعة ممن كان يمكن أن يكونوا مستثمرين فيما ينفع الناس من اقتصاد حقيقي في لعبة المدخرين، فأصبحوا يقترضون بفائدة أقل ويقرضون بفائدة أعلى ويربحون الفرق الربوي دون جهد.

والمنطق في هذا واضح، فما دام الأمر يتعلق، في أصل فلسفة النظام الرأسمالي، بتعظيم الثروة الشخصية من أجل تعظيم متاع الحياة الدنيا، فلماذا يقترض مستثمر مثابر رأس ماله من المدخرين بتكلفة ربوية ثابتة مع ضمان القرض ثم يخاطر باستثمار هذا القرض في الاقتصاد الحقيقي، ويشقى في العمل، ثم قد يغنم وقد يغرم، بينما يمكنه أن يفعل مثل المدخرين فيغنم يقينا. ونجم عن ذلك توسع هائل في مؤسسات الإقراض والاقتراض، ومن أهمها وأقدمها البنوك التجارية، وتفنّن في ابتكار أنواع القروض وأسواقها ومعاملاتها حتى أصبح المواطن العادي جزءا من هذه السوق فلا يشتري معظم حاجات معاشه إلا بالدين، ولقد أدى ذلك إلى توسع هائل بالضرورة في مؤسسات الضمان اللازمة لهذه الديون.

وحتى يعظم التراكم تحولت الديون والنقود وأشباهها إلى سلع تباع وتشترى ومجالا للمقامرة، ونشأ بذلك اقتصاد زبدي مواز للاقتصاد الحقيقي استأثر بالنقود التي هى بمثابة الدم بالنسبة للاقتصاد الحقيقي المنتج مما أصابه بفقر دم ليس بخارج منه إلا بدم القروض الربوية. وأصبح هذا الاقتصاد الزبدي عبئا ثقيلا على اقتصاد ما ينفع الناس، ليس فقط من خلال التمويل الربوي بل لأن كل هذا المال الزبدي المتضخم بلا حدود يعطي أصحابه ملكية في الثروة الحقيقية للمجتمع، أي أن الاقتصاد الحقيقي هو الذي ينبغي أن يدفع كل هذه الديون التي تتجاوز قيمته الحقيقية أضعافا مضاعفة.

لقد أصبح الربا والقمار والغش وعدم التوازن سمة أساسية للاقتصاد

الرأسمالي، ويعود القدح المعلى في ذلك إلى الادخار الشخصي للنقد كقاعدة للتمويل وإلى مؤسساته الربوية، وأهمها البنوك التجارية. ولو اختفى الادخار للنقد كفعل اقتصادي، أو لو أن المدخرين لا يكافأون على ادخارهم وإقراضهم لذهب معظم الزبد الرأسمالي من ربا وقمار جفاء وبقى ما ينفع. ولقد انعكست هذه الرؤية الرأسمالية لأهمية الادخار الشخصي للدخل النقدي في النمو والتنمية على نظريات التنمية التي صدّرت إلى الدول النامية، فالأغنياء لأنهم هم الذين يدخرون ينبغي الرفق بهم، أما الفقراء فعليهم الصبر على فقرهم حتى يدّخر الأغنياء ثم يستثمروا ثم يدخروا ثم تتكاثر الثروة الخاصة في أيديهم حتى يتساقط رذاذها (Trickledown effect) على الفقراء فيبللهم قطر الرحمة من الأغنياء.

الإسلام: التجلي التاريخي الأتم للنموذج التوحيدي

يخبرنا القرآن الكريم عن تجليات تاريخية كثيرة للنموذج التوحيدي تمثلت في رسالات الرسل وأنماط الاجتماع الإنساني الذي تأسس على هدى تلك الرسالات، ولكن الإسلام الذي جاء به محمد صلى اللّه عليه وسلم والاجتماع الذي تأسس عليه في المدينة المنورة في عهد النبوة هو التجلي التاريخي الأتم للنموذج التوحيدي. وكما أسلفنا فإن أصول المجتمع الإسلامي التوحيدي تتمثل في خمسة متغيرات هي: الإيمان، النفس، العلم، المال، والبنون، تتفاعل فيما بينها لتعطي مجتمع التوحيد الخالص، وتتفاعل مع متغيريِ الهوى والمتاع الدنيوي لينجم عن تفاعل هذه المتغيرات السبعة المجتمع الإسلامي الذي تتجلى فيه ظواهر التوحيد والشرك.

المال، باعتباره العنصر الأفعل في زينة الحياة الدنيا التي هي مجال الابتلاء والامتحان للناس في هذه الحياة، يلعب دورا محوريا في التحليل العلمي المعياري للنموذج الإسلامي، وفي صلاح أو فساد المجتمع الذي يتأسس عليه. ولما كان فعل الادخار للمال هو سلوك طبعي للنفس البشرية، لا سيما ادخار النقد، يكون من المهم معرفة دوره في إطار دور المال في النموذج الإسلامي المعياري.

حكم ادخار النقد في النموذج الإسلامي

في هذا الجزء من البحث عندما نتكلم عن الادخار للنقد إنما نتكلم عنه من زاوية معيارية تتعلق بنوع الأفعال الاقتصادية التي ينبغي أن تصدر عن المسلم الراشد. ومفهوم المسلم الراشد مفهوم ذو أهمية قصوى من الناحيتين النظرية والعملية؛ فمن الناحية النظرية نحن نسعى إلى إنشاء علم الاقتصاد الإسلامي القائم على عالمية النظرية الاقتصادية الإسلامية، والمنطلق من ثنائية النفس البشرية من حيث إلهامها دوافع التقوى والفجور، ومن الناحية العملية فان حياة الرسول صلى اللّه عليه وسلم كانت تجسيداً لحياة المسلم الراشد، ومن ثم فإن كل مسلم مطلوب منه السعي في حياته لتحقيق هذا المثل الأعلى من خلال مجاهدته في أن تكون كل أفعاله راشدة. إذاً فإن مفهوم الرشد في الأفعال ليس

كمفهوم العقلانية في علم الاقتصاد الغربي مجرد ضرورة منهجية يقتضيها البناء النظري فحسب، بل هو في إطاره الإسلامي فعل مطلوب من كل مسلم، فهو إذاً أمر ديني.

لقد أشرنا في مطلع هذا البحث إلى ما يمكن أن يكون مداخل إلى نظرية المسلم الراشد الذي يسعى لتعظيم سعادته ولذته في الآخرة علماً بأن ذلك أيضاً هو السبيل إلى تحقيق حياة آمنة مطمئنة في هذه الدنيا. ولما كانت الدنيا مزرعة الآخرة فإن هدف المسلم الراشد الذي يسعى لتحقيقه لا يتم إلا بتعظيم حسناته من خلال تعظيم العمل الصالح. والعمل الصالح كما عرّفه الإمام ابن القيم هو الذي يستوفي شرطين؛ أولهما أن يكون خالصاً لله، وثانيهما أن يكون وفق شرعه. إذاً فالمسلم الراشد كل أعماله صالحة، ومن ثم فهو لا يقدم على فعل إلا إذا كان هذا الفعل يؤدي إلى تعظيم حسناته، وأنه إن كانت هناك مفاضلة بين فعلين اختار أكثرهما مجلبة للحسنات حسب ظنه المبني على العلم الشرعي ومستفتياً قلبه المهتدي بنور الإيمان. إن المسلم الراشد تنقسم الأفعال عنده إلى قسمين لا ثالث لهما: أفعال راشدة وأخرى غير راشدة، والفعل يكون راشداً إذا روعي فيه قصد الشارع لا حظّ النفس فقط.

هكذا نصل بعد هذه المقدمة المنهجية الضرورية إلى موضوع الادخار للنقد من المنظور الإسلامي لنرى لأي نموذج ينتمي بوصفه فعلاً اقتصادياً يمارسه المسلم وغير المسلم، وسوف نقوم بالتمحيص النظري لفعل الادخار بثلاثة طرق:

أولها: أن نقارن بين مفهوم ادخار النقد ومفهوم كنز النقد الذي ورد في القرآن، وثانيها: أن نقوم بعرض فعل الادخار على معايير الفعل عند علماء الأصول (واجب، مندوب، مباح، مكروه، حرام)، وأخيراً نعرضه على معايير نظريتنا عن المسلم الراشد.

بين الادخار والكنز:

ورد الفعل تدخرون مرة واحدة في القرآن الكريم متعلقا بالطعام، وذلك في قوله تعالى: «وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ»[٤٧]. جاء في (الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم) تأليف الأستاذ محيي الدين عطية عن معنى كلمة ادخار ما يلي:[٤٨]

(أصل الادخار اذدخار، وقال ذخرته وادخرته إن أعددته للعقبى (الأصفهاني). ذخر الشيء .. اختاره، وقيل اتخذه (ابن منظور)). هذا كل ما ورد عن معنى الادخار في الكشاف الاقتصادي، ونلاحظ أنه يرجع القارئ إلى معنى كلمة (كنز) وإلى معنى كلمة (إمساك) إشارة إلى العلاقة في المعنى بين الادخار والكنز والإمساك.

٤٧- آل عمران: ٤٩
٤٨- محي الدين عطية، الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م.

نلاحظ أن استخدام كلمة تدخرون في الآية متعلقة بالطعام، وجاء في التفسير أنها تعني ما تتركون من طعامكم ليوم غد. ومن المهم أن نعلم أن الطعام إنما ينتج ليستهلك، بما يعني خروجه نهائيا من الدورة الاقتصادية، لذلك فإن ادخاره بعد خروجه ليس له أثر اقتصادي مباشر، أما النقد فإن مهمته الاقتصادية منوطة ببقائه الدائم في التدفق الدائري لأنه كالدم بالنسبة للجسم الحي، لذلك عد خروجه تسربا يجب تعويضه ومنعه. إذن هل هنالك فرق بين المفهوم الاقتصادي لادخار النقد والمفهوم القرآني لكنز النقد (الذهب والفضة)؟

وللإجابة على هذا السؤال دعونا ننقل ما جاء عن (الكنز) من ورقة الدكتور محمد صفي الدين عوض بعنوان : (أصول علم الاقتصاد الإسلامي)[٤٩]، حيث يقول فيها: «اختلف أصحاب رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم في المراد بالكنز الذي جاء ذكره في قوله تبارك وتعالى: «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»[٥٠]. وأصل الكنز في اللغة الضم والجمع، ولا يختص بالذهب والفضة. قال: ابن جرير: الكنز كل شيء بعضه مجموع إلى بعض في بطن الأرض كان أو على ظهرها.

وقيل المقصود بالوعيد أهل الكتاب خاصة لأنهم كانوا يفعلون ذلك، وقيل من يفعل ذلك من المسلمين وغيرهم، وقيل بل هو خاص في حق من لا يزكي من هذه الأمة، وهو قول جمهور الصحابة رضوان اللّه عليهم والمفسرين. ومن الأخبار الدالة على هذا القول ما يلي:

١/ أخرج ابن المنذر عن ابن عباس رضي اللّه عنهما في قوله «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ»، قال : هم الذين لا يؤدون زكاة أموالهم، وكل مال لا تؤدى زكاته كان على ظهر الأرض أو في باطنها فهو كنز، وكل مال أدي زكاته فليس بكنز كان على ظهر الأرض أو في باطنها.

٢/ أخرج أحمد في (الزهد) وابن ماجة وابن مردويه والبيهقي في سننه عن ابن عمر رضي اللّه عنهما في الآية قال: «إنما كان هذا قبل أن تنزل الزكاة. فلما أنزلت جعلها اللّه طهرة للأموال، ثم قال: ما أبالي لو عندي مثل أُحد ذهباً، أعلم عدده، أزكيه وأعمل فيه بطاعة اللّه».

٣/ وأخرج ابن أبي شيبة في مسنده وأبو داود وأبو يعلى وابن أبي حاتم والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقي في سننه عن ابن عباس رضي اللّه عنهما قال : «لما نزلت هذه الآية «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ» كبر ذلك على المسلمين، وقالوا ما يستطيع أحد منا لولده مالاً يبقى بعده. فقال عمر رضي اللّه عنه: أنا أفرج عنكم. فانطلق عمر رضي اللّه عنه وتبعه ثوبان رضي اللّه عنه، فأتى النبي صلى اللّه عليه وسلم فقال: يا نبي اللّه قد كبر على أصحابك هذه الآية: فقال: «إن اللّه لم يفرض الزكاة إلا ليطيب بها ما بقي من أموالكم، وإنما

٤٩- أحمد صفي الدين عوض ، أصول علم الاقتصاد الإسلامي، مكتبة المستلات (الاقتصاد الإسلامي)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن. ١٩٨٠م.
٥٠- التوبة: ٣٤.

فرض المواريث من أموال تبقى بعدكم». فكبر عمر رضي اللّه عنه... إلى آخر الحديث.

٤/ وأخرج الترمذي وابن ماجة والحاكم وصححه عن أبي هريرة قال : قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: «إذا قضيت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك».

٥/ وأخرج مالك وابن أبي شيبة وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عمر رضي اللّه عنهما قال : «ما أديت زكاته فليس بكنز وإن كان تحت سبع أرضين، وما لم تؤد زكاته فهو كنز وإن كان ظاهراً». وأخرج ابن مردويه عن ابن عمر رضي اللّه عنهما مرفوعاً مثله.

٦/ أخرج ابن أبي شيبة وأبو الشيخ عن سعد بن أبي سعيد رضي اللّه عنه «أن رجلاً باع داراً على عهد عمر رضي اللّه عنه، فقال عمر: أحرز ثمنها واحفر تحت فراش امرأتك. فقال: يا أمير المؤمنين أوليس بكنز؟ قال: ليس بكنز ما أديت زكاته».

انتهى نقلنا عن أحمد صفي الدين عوض، ولكن نورد ما جاء في كتاب الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم عن ذات الموضوع، حيث ورد ما يلي: «في هذا الكنز المستحق عليه هذا الوعيد ثلاثة أقاويل أحدها: إن الكنز كل مال وجبت فيه الزكاة فلم تؤدَّ زكاته سواء كان مدفوناً أو غير مدفون.. والثاني: إن الكنز ما زاد على أربعة آلاف درهم، أديت منه الزكاة أم لم تؤد... الثالث: إن الكنز ما فضل من المال عن الحاجة إليه .. «يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ»(٥١)، إنما غلّظه بهذا الوعيد لما في طباع النفوس من الشح بالأموال ليسهل لهم تغليظ الوعيد إخراجها في الحقوق نقلاً عن (الماوردي، ١٣٣/٢)».

ومن المهم أن نشير إلى أن القرآن الكريم وإن ذم فعل الكنز في الآية السابقة من سورة التوبة وذم الفاعل (الكانز) في سورة القصص عندما تكلم عن قارون: «إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ ❖ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ»(٥٢)، إلا أنه لم يذم الكنز ذاته عند ذكره في سورة الكهف: «وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا»(٥٣)، ويبدو أن السبب في ذلك هو أن موضوع الآية لا يتعلق بإصدار حكم على فعل الكنز أو بصاحبه، وإنما ذكره العبد الصالح لموسى عليه السلام كعلة لإقامته للجدار الذي يريد أن ينقض في بلد أبى أهلها أن يضيفوهما.

إذن ما هي العلّة الشرعية التي جعل اللّه تعالى بسببها النقد المجموع من الذهب والفضة كنزاً مذموما؟ في الإجابة على هذا السؤال نلاحظ، أولا، أن اللّه

٥١- التوبة: ٣٥.
٥٢- القصص: ٧٦، ٧٧
٥٣- الكهف: ٨٢.

تعالى لم يوجه الذم إلى عينِ النقد المكنوز، لأنه في عينه إنما هو مجرد معدن أو ورق ومن ثم ليس موضعاً للحكم القيمي، وإنما الذم والمدح وجههما القرآن للشخص الذي قام بالكنز، لأن الفعل البشري هو الذي يضيف البعد القيمي للكنز. والقيمة المضافة لمعدني الذهب والفضة هنا هي توظيفهما كنقود بدليل أن القرآن عندما ذكر كنزهما توعد من لا يأتي بنقيض هذا الفعل فيهما، ألا وهو إنفاقهما في سبيل اللّه، إذ لو كان استخدامهما لمجرد الزينة لما كان هناك معنى لإنفاقهما في سبيل اللّه. وثانيا، أن كنز النقد المذكور في القرآن وادخار النقد المذكور في الأدبيات الاقتصادية هما اصطلاحان لفعل وتصرف اقتصادي واحد.

إذن العلة الشرعية لذم هذا الفعل، استنادا إلى هذا التحليل، هو الآثار الاقتصادية السالبة التي يتركها تسرب النقد من الدورة الاقتصادية كما فصلناها سابقا، وكثير من الآثار الاجتماعية الضارة مما سوف نذكر لاحقا، إن شاء اللّه. والنتائج المهمة التي توصلنا إليها مما سبق نجملها في الآتي:

١-يستخدم القرآن الكريم لفظة «تدَّخرون» عندما يتعلق الفعل بضم وجمع الطعام، ولا ذم للفعل؛

٢-يستخدم القرآن الكريم لفظة «تكنزون» عندما يتعلق الفعل بضم وجمع النقود، مع ذم الفعل؛

٣-ادخار النقد في الاصطلاح الاقتصادي الغربي وكنز النقد في الاصطلاح القرآني بمعنى واحد؛

٤-الترجمة العربية للمصطلح الاقتصادي الإنجليزي (saving) وقرينه (hoarding)، عندما يتعلق الفعل بالنقود، هي كلمة (الكنز) في المنظور القرآني، إذ الإشكال هنا يتعلق بإمساك وضم وجمع النقد لا بمكان حفظه.

هكذا يصير الادخار الشخصي لكل أو بعض الدخل النقدي فعلاً غير راشد في إطار الاقتصاد الإسلامي من هذه الزاوية. ولكن ماذا لو عرفنا الادخار الشخصي في الاقتصاد الإسلامي بأنه ذلك الجزء من الدخل المضموم المجموع في وديعة ادخارية ببنك إسلامي يؤدي صاحبها زكاته الشرعية؟ بحسب النتيجة التي توصلنا إليها فإن ذلك لا يخرجه من كونه فعلاً غير راشد، سواء كان على مستوى الفرد المدخر أو على مستوى الاقتصاد الكلي. أما على المستوى الفردي فلأن الزكاة الشرعية سوف تقضي على هذه المدخرات، ولأن البنك يستثمر هذه الوديعة ولا يستفيد المدخر من هذا الاستثمار. أما على مستوى الاقتصاد الكلي فلأن هذه المدخرات تخلق فجوة في الطلب الكلي بمقدارها، ولا يكفي وضعها في البنك لسد هذه الفجوة، بل لا بد من جهة أخرى تنفق على الطلب الكلي بمقدار هذه الوديعة الادخارية، وإلا فإن الاقتصاد القومي سوف يعاني سلباً من هذه الفجوة.

ونلاحظ فرقاً طفيفاً بين آلية النظام الرأسمالي في إعادة المدخرات إلى الدورة الاقتصادية وتلك التي يعتمد عليها الاقتصاد الإسلامي؛ فالأول يعتمد أساساً على سعر الفائدة التي تشكل وسيلة إغراء للمدخر ليس فقط لوضع مدخراته طوعاً في المؤسسات المالية بل من أجل مزيد من الادخار. أما آلية الزكاة، فعلى عكس سعر الفائدة، تصادر المدخرات تدريجياً للصالح العام، ومن ثم فإن تأثيرها المباشر هو تثبيط الجمهور عن الادخار وتشجيعهم على الاستثمار. وكلتا الآليتين تناسب تماماً الموقف القيمي للنظام الاقتصادي الذي تمثله في التعامل مع المال.

الادخار وأحكام التكليف:

هنا نريد أن نحاكم الادخار الشخصي كفعل اقتصادي إلى معيار الأصوليين للفعل كما فصله الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات(٥٤)، الذي يقوم على تقسيم الفعل إلى واجب، مندوب، مباح، مكروه، وحرام. أنقل هنا باختصار غير مخل، إن شاء اللّه، بعض ما جاء فيه فيما يعنينا من القضية:

«كل مباح ليس بمباح بإطلاق، وإنما هو مباح بالجزء خاصة، أما بالكل فهو إما مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك».

«إذا قيل في المباح : إنه لا حرج فيه – وذلك في أحد الإطلاقين المذكورين – فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل والترك لوجوه (أحدها) أنا إنما فرقنا بينهما بعد فهمنا من الشريعة القصد إلى التفرقة. فالقسم المطلوب الفعل بالكل هو الذي جاء فيه التخيير بين الفعل والترك، كقوله تعالى «نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡ»(٥٥) وكقوله: «فَكُلَا مِنۡ حَيۡثُ شِئۡتُمَا»(٥٦).. فهذا تخيير حقيقة»(٥٧).

وأما القسم المطلوب الترك بالكل، فلا نعلم في الشريعة ما يدل على حقيقة التخيير فيه نصاً، بل هو مسكوت عنه، أو مشار إلى بعضه بعبارة تخرجه عن حكم التخيير الصريح، كتسمية الدنيا لعبا ولهوا، في معرض الذم لمن ركن إليها فإنها مشعرة بأن اللهو غير مخير فيه. فإذا ورد في الشرع بعض هذه الأمور مقدرة، أو كان فيها بعض الفسحة في بعض الأوقات أو بعض الأحوال، فمعنى نفي الحرج على معنى الحديث الآخر : «وما سكت عنه فهو عفو» أي مما عفي عنه وهذا إنما يعبر به في العادة، إشعاراً بأن فيه ما يعفى عنه أو ما هو مظنة عنه أو مظنة لذلك فيما تجرى به العادات»(٥٨).

«والثاني: إن لفظ التخيير مفهوم منه قصد الشارع إلى تقرير الإذن في طرفي الفعل والترك، وإنهما على سواء في قصده ورفع الحرج مسكوت عنه. وأما لفظ رفع الجناح، فمضمونه قصد الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إن وقع من المكلف. وبقي الإذن في ذلك الفعل مسكوتاً عنه فيمكن أن يكون مقصوداً له،

٥٤– أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، تحقيق محمد عبد اللّه دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ. ج١ص ١٤٢.
٥٥– البقرة: ٢٢٣.
٥٦– الأعراف: ١٩.
٥٧– الموافقات، مرجع سابق، ج ١ص ١٤٤.
٥٨– نفسه، ص ١٤٥.

لكن بالقصد الثاني، كما في الرخص، فإنها راجعة إلى رفع الحرج. ولذلك إذا قال الشارع في أمر واقع : «لا حرج فيه» فلا يؤخذ منه حكم الإباحة، إذ قد يكون كذلك وقد يكون مكروها، فإن المكروه بعد الوقوع لا حرج فيه»[٥٩].

والوجه الثالث مما يدل على أن ما لا حرج فيه غير مخير فيه على الإطلاق أن المخير فيه لما كان هو الخادم للمطلوب الفعل، صار خارجاً عن محض اتباع الهوى، بل اتباع الهوى فيه مقيد وتابع بالقصد الثاني، فصار الداخل فيه داخلاً تحت الطلب بالكل، فلم يقع التخيير فيه إلا من حيث الجزء. ولما كان مطلوباً بالكل، وقع تحت الخارج عن اتباع الهوى من هذا الوجه»[٦٠].

«وأما قسم ما لا حرج فيه، فيكاد يكون شبيهاً باتباع الهوى المذموم. ألا ترى أنه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة؟ وإذا ثبت أنه كاتباع الهوى من غير دخول تحت أمر كلي اقتضت الضوابط الشرعية أن لا يكون مخيراً فيه»[٦١].

«إن المباح إنما يوصف بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر»[٦٢].

هذه باختصار شديد بعض أحكام الفعل كما قررها الشاطبي، وهى تؤكد ما ذهبنا إليه من أن الأفعال من المنظور التوحيدي إما راشدة أو غير راشدة لأن المباح نفسه انقسم إلى قسمين، لحق أحدهما بالواجب والمندوب، وهي الأفعال الراشدة، ولحق القسم الآخر بالحرام والمكروه، وهي الأفعال غير الراشدة. وإذا عرضنا فعل الادخار الشخصي للنقد عليها، مبتدئين بالحكم الأخير، أمكننا قول الآتي:

أولاً: بما أننا بصدد تحديد معالم النموذج التوحيدي المعياري للنظرية الاقتصادية فلا يمكننا الحديث عن المباح لأننا نفترض مسلماً راشداً يقوم سلوكه أو فعله على مبدأ تكثير دالة الإيمان، ومن ثم فلا اعتبار لحظه فقط بل التزام بالأمر الشرعي بحيث لا يتجاوز فعله الواجب أو المندوب. ورغم أنني لم أقم بالتمحيص المطلوب إلا أن حدسي يقول إن فعل الادخار الشخصي لا يعدو بمعايير الشاطبي المذكورة أعلاه أن يكون مباحاً بالجزء، حراما أو مكروها بالكل، ذلك أن آيات القرآن والأحاديث الصحيحة التي وردت في شأن المال تتضافر كلها لتحض على الإنفاق في سبيل اللّه، بالليل والنهار، سرا وعلانية، في السراء والضراء، وتنهى عن الجمع والمنع، والشح والبخل والحرص وقبض اليد، وتذكّر بأن الرزق من عند اللّه فابتغوا عند اللّه الرزق، وأن ما ينفق في سبيله فهو يخلفه وهو خير الرازقين، واللهم أعط منفقا خلفا وأعط ممسكا تلفا..إلخ.

هذا الموقف السالب من الكنز والادخار يستند إلى الآثار الكلية السالبة للعملية الادخارية على مستوى المجتمع في البعدين الشرعي والاقتصادي، وعلى

٥٩- نفسه، ص ١٤٦.
٦٠- نفسه.
٦١- نفسه، ص ١٤٧.
٦٢- نفسه، ص ١٤٨.

مستوى الفرد في البعد الشرعي وربما الاقتصادي. أما على مستوى المجتمع في البعد الشرعي فلو ادخر كل شخص في المجتمع كل ما زاد من دخله عن استهلاكه لتعطل ركن ركين من أركان الإسلام، ألا وهو ركن الإنفاق الطوعي في سبيل اللّه، المؤدي إلى تزكية النفوس بترسيخ دوافع التقوى وأضعاف دوافع الفجور فيها، والمؤدي كذلك إلى بث الفضائل ومحاسن الأخلاق في المجتمع، وضمان التكافل والتراحم بين أفراده، ومن ثم تحقيق الشكر لله على نعمة المال.

ولا يقولن أحد إن الزكاة المفروضة على هذه المدخرات تكفي للوفاء بكل هذه الايجابيات، ذلك أن الزكاة هي حق اللّه في المال تؤخذ طوعاً أو كرهاً من المال البالغ للنصاب، ولا عائد لإخراجها من تزكية النفس إلا إذا أخرجها طيبة بها نفسه، مخلصاً فيها الدين لله. وحتى في هذه الحالة الأخيرة فإن الزكاة التي يقوم بتوزيعها السلطان على مستحقيها لن تفي وحدها بغرض بث روح التراحم والتواد بين المسلمين، لأن مثل هذه الروح تقتضي التواصل المباشر بين الذين يملكون ومن لا يملكون. كذلك فإن المجتمع الذي يقف بإنفاقه عند حد الزكاة فقط يكون واقفاً عند حافة العدل ومقصراً عن الإحسان، ومن كان هذا شأنه فهو أقرب إلى الظلم ويوشك أن يقع فيه.

أما الآثار الاقتصادية الكلية السالبة على مستوى المجتمع فتنجم من أن النشاط الاقتصادي في أبعاده الثلاثة؛ الإنتاج، التوزيع والاستهلاك إنما هو عملية إنفاقية، ولكي يحافظ الاقتصاد على حالة الثبات فيه (Stationary state) فإن هذه العملية الانفاقية الثلاثية المحاور ينبغي أن تتواصل دون انقطاع، ودون أن يتسرب أي جزء من النقد الدائر في هذه الحلقة الإنفاقية، وهو ما يعرف في علم الاقتصاد بالتدفق الدائري (Circular flow) . ولكن كما علمنا من قبل فإن فعل الادخار هو في حقيقة الأمر تسريب (Leakage) لجزء من هذا النقد إلى خارج حلقة التدفق الدائري. وهذا التسريب الادخاري يؤدي إلى خلق فجوة في الطلب الكلي، وينجم عن ذلك زيادة العرض على الطلب، وقد تكون النتيجة الاقتصادية للعملية الادخارية هي الكساد الاقتصادي المفضي إلى البطالة ولواحقها من السلبيات. ولا يمكن تلافي هذه المشكلة في الاقتصاد الادخاري إلا بإعادة هذه المدخرات إلى حلقة التدفق الدائري.

ولكن السؤال الذي ينبغي الإجابة عليه هنا هو: هل هناك ضرورة اقتصادية إلى هذا التسرب الادخاري ابتداءً؟ وإذا لم تكن هناك ضرورة اقتصادية فإن المنطق السليم يقول بمنع هذا التسرب من الوقوع أصلاً وذلك بمعالجة الأسباب النفسية والاقتصادية وغيرها التي تؤدي إليه. إن المبرر الاقتصادي للادخار الذي يسوقه علم الاقتصاد الغربي هو أن الاقتصاد الكلي لكي يخرج من حالة الثبات إلى النمو لا بد له من استثمار، وأن الاستثمار لا بد له من ادخار. ولكن كما أشرنا من قبل، وكما سوف نبين أدناه، أن الاستثمار لا يحتاج إلى أكثر من قرار فردي أو جماعي يؤدي إلى تقليل الإنفاق في العملية الاستهلاكية وزيادة الإنفاق استثمارا

في العملية الإنتاجية بمقدار الفائض. وهذا الإجراء في إعادة هيكلة العملية الإنفاقية يمكن أن يتم كله داخل حلقة التدفُّق الدائري للنشاط الاقتصادي، ودون الحاجة إلى العملية الادخارية الإمساكية. ولما كانت العملية الإنفاقية في اقتصادات السوق الحر يقوم بها الأفراد فإن قرار تخفيض الاستهلاك من أجل الاستثمار ينبغي أن يقوم به الأفراد كذلك، أي تحويل المدخرين نفسيا إلى مستثمرين من حيث الدوافع والسلوك.

أما الآثار السلبية الكلية على مستوى الفرد من الناحية الشرعية فتتلخص في أنه إذا ظل الفرد دائماً يدخر ما زاد عن استهلاكه طوال حياته فسوف ينطبق عليه تحليلنا للآثار الكلية للادخار على مستوى المجتمع في البعد الشرعي، أي تترسخ في نفسه أخلاق وقيم الفجور، وتعسر عليه تزكية نفسه للتقوى. أما في البعد الاقتصادي فنعني بها تكلفة الفرصة البديلة (Opportunity cost) المتمثلة في الأرباح التي كان يمكن أن يجنيها إذا خاطر بفائض ماله في استثمار حلال، علماً بأن هناك علاقة طردية بين المخاطرة والربح. كذلك فإن الزكاة سوف تظل تأكل هذا المال المدخر حتى لا تبقي منه شيئاً.

وهكذا نصل من تحليلنا هذا إلى أنه بمعايير الإمام الشاطبي في أحكام المباح فإن فعل الادخار الشخصي لا يعدو أن يكون مباحاً بالجزء، رفعاً للحرج، ومكروها أو حراما بالكل نتيجة لما يترتب عليه من آثار سالبة؛ فهو إذن فعل غير راشد. وما كان هذا شأنه من الأفعال لا يمكن أن نؤسس عليه النموذج التوحيدي المعياري للاقتصاد الإسلامي، المبني على دالة الإيمان. إن فعل الادخار الشخصي والمؤسسات الاقتصادية التي تقوم عليه تنتمي كلها إلى زمرة الفعل الشهواني، أو النموذج الدنيوي المبني على دالة المتاع الدنيوي (المنفعة).

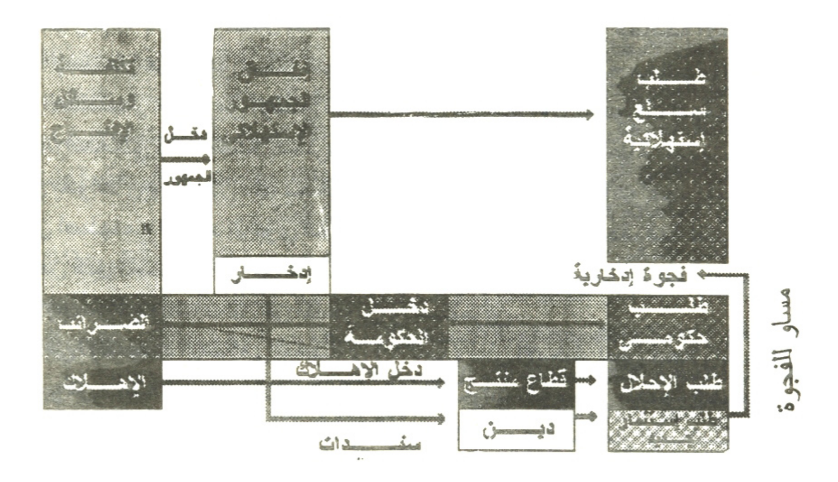
الشكلان (٦) و(٧) يوضحان معالجة كل من الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الإسلامي لمشكلة الاستثمار؛ الأول عن طريق ادخار الجمهور، والثاني عن طريق إنفاق الجمهور في سبيل الله إنفاقا استثماريا. لأن وفورات الجمهور من الدخل في النظام الرأسمالي تأخذ شكلاً ادخارياً فإنها لا تجد طريقها إلى قطاع المستثمرين إلا في شكل قروض بفوائد ربوية، لأن ذلك يحقق المقصد الأساس للمدخر وهو عدم المخاطرة بمدخراته وضمان أصلها مع العائد الربوي، الذي يحفظ إن لم يزد القيمة الحقيقية لتلك المدخرات. ولقد عدّدنا من قبل المشاكل التي تواجه الاقتصاد الرأسمالي بسبب الفجوة الادخارية، وبسبب التباين بين دوافع وأهداف كل من المدخرين والمستثمرين.

أما في الاقتصاد الإسلامي المعياري (الشكل ٧) فلأن الادخار ليس فعلاً راشداً فإن وفورات الجمهور من دخله تأخذ شكلاً إنفاقياً في استثمارات تقوم على الغُنم والغُرم، ومن ثم تجد طريقها إلى أصحاب المشاريع الاستثمارية من خلال صيغ الاستثمار الإسلامية المختلفة. وهكذا فإنه بعكس المعالجة

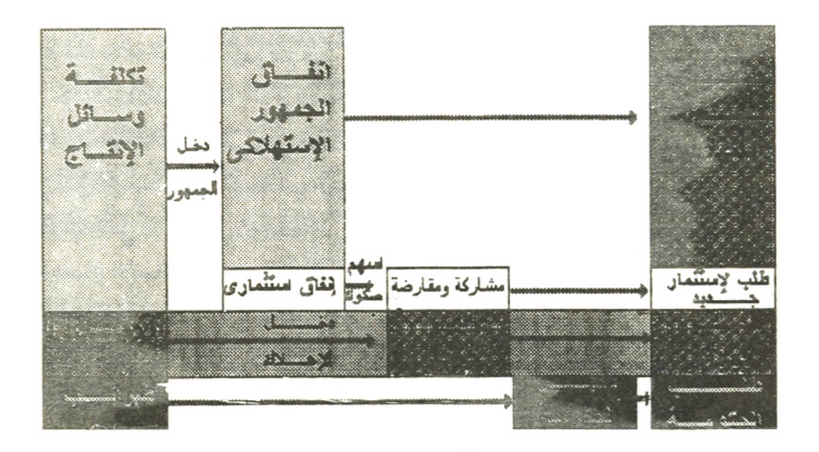
الرأسمالية، حيث المدخر لا علاقة له بالمستثمر ولا يعنيه أن تستثمر أمواله أو لا ما دام يجد عائده الربوي ويضمن أصل دينه، نجد أن المعالجة الإسلامية تقوم على سوق استثماري حقيقي حيث أفراد الجمهور أصحاب وفورات مالية (أرباب مال) يبحثون عن مشاريع استثمارية مربحة ومناسبة يستثمرون فيها أموالهم، وحيث أصحاب الأفكار والمشاريع الاستثمارية (مضاربون) يبحثون عن تمويل لمشاريعهم. فنحن إذاً أمام سوق للمشاريع الاستثمارية يمثل المستثمرون فيه جانب الطلب على التمويل ويمثل الجمهور فيه جانب العرض.

وكمثال على ذلك إذا ارتفع متوسط الربح المتوقع فإن الإنفاق الاستثماري (العرض) يتوقع أن يزيد على حساب الإنفاق الاستهلاكي، ولكن سوف تؤدي الزيادة في التمويل المعروض للاستثمار إلى انخفاض سعره ممثلا في الربح المتوقع، بمعنى أن المشاريع ذات العائد الأعلى سوف تمول أولا، ويزداد عرض المشاريع الاستثمارية ضعيفة العائد المتوقع مما يؤدي إلى انخفاض عرض التمويل عليها إلى أن يتوازن العرض والطلب في سوق التمويل الاستثماري. هكذا نستدل على أن الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي لا يحتاج إلى ادخار الدخل النقدي، ومن ثم فإن الاقتصاد الإسلامي في وضعه المثالي خالٍ من الفجوة الادخارية وما تجره من مشاكل اقتصادية، وأقرب إلى حالة التوازن الكلي الدائم.

السؤال المهم هنا والذي نعتقد أن الإجابة عليه تحتاج إلى بحث مستقل هو: ما هو نوع المؤسسات المالية التي ينبغي أن تعمل في هذا السوق؟، وما هي الصيغ الاستثمارية الإسلامية المثلى التي ينبغي أن تسود فيه بما يحقق لهذا السوق المهم فعاليته ومثاليته؟.



التدفق الدائري (شكل -٦)



التدفق الدائري (شكل-٧)

الادخار ومعيار المسلم الراشد:

والسؤال هنا هو ما إذا كان فعل الادخار النقدي يمكن أن يكون عملاً صالحاً لله ووفق شرع اللّه؟، ذلك أن نظرية المسلم الراشد تفترض أن أعماله كلها صالحة، ومن تحليلنا السابق لمفهوم الادخار في النظرية الاقتصادية، وإيرادنا للأسباب التي تدفع الناس عادة للادخار نرجح أن المدخر دائماً يراعي حظوظ نفسه فقط. أما نظرية المسلم الراشد القائمة على تعظيم الحسنات بتعظيم العمل الصالح فتخبرنا أنه يفاضل بين الأعمال بناءً على عائدها الحدي من الحسنات فيقدم على فعل الأعمال التي يكون عائدها من الأجر أكبر من غيرها، وأنه إنما تتساوى عنده الأعمال عندما تتساوى في عائدها الحدي من الأجر.

فمتى يا ترى يكون الأجر من ادخار (كنز) مبلغ من النقود يفوق أو يساوي الأجر العائد من إنفاق ذات المبلغ في وجه من وجوه الإنفاق في سبيل اللّه، ولو كان استثماراً حقيقياً يخلق الوظائف للعاطلين وينتج سلعاً يحتاج إليها المجتمع وتقوى بها شوكته؟

كان من الممكن أن ندعي أن السلوك الاقتصادي للرسول (ص) هو الممثل لهذا النموذج التوحيدي، وإذاً لتساقطت حجج الادخار، إذ لم يكن الرسول ليعجز عن الادخار لقلة في المال إن أراد ذلك، كما إنه لو كان فعل الادخار لازماً لازدهار الأمة وقوتها لكان ذلك واضحاً في سنته (ص)، فعلاً أو قولاً، أو تقريراً، ونحن لا علم لنا بأمر كهذا في ما اطلعنا عليه من سنة الرسول (ص). ولا ينبغي الاحتجاج بالقول إنه ثبت أن الرسول (ص) ادخر قوت سنة لأهله، لأن هذا لا علاقة له بادخار النقد الذي نحن بصدده، بل مثله مثل الذي يوزع دخله الشهري على استهلاكه خلال أيام الشهر لسد الفجوة الاستهلاكية الناجمة من أن الدخل يأتي مرة كل شهر بينما الاستهلاك يومي. فلا يقال في مثل هذه الحال إن الجزء

الذي أنفقه من دخله في آخر يوم من الشهر كان ادخاراً، بل هو عند الاقتصاديين استهلاكاً. ويمكن في حالة عدم ضمان توافر السلع الاستهلاكية طوال فترة الشهر شراء جميع ما يلزمه لاستهلاك الشهر من أول يوم فيه وبهذا يكون قد حول دخله الشهري النقدي إلى عيني.

وكذلك الأمر بالنسبة لفعل الرسول (ص)، بل وفعل أبي ذر الغفاري أيضاً حيث كان إذا أخذ عطاءه دعا خادمه فسأله عما يكفيه لسنة فاشتراه وتصدق بالباقي[٦٣]. ذلك أن القوت من الحنطة وغيرها كان موسمياً، أي يظهر مرة في العام، بينما الاستهلاك يتواصل طول العام، كما أن دخلهم لم يكن منتظماً، بل إن رسول اللّه قال بهذا الخصوص فيما معناه «جعل رزقي تحت ظل رمحي»[٦٤]، فكان من الطبيعي أن يكون فعلهما كما مثلنا له بالراتب الشهري. والدليل على ذلك هو أننا لن نجد أي دافع من دوافع الادخار التي ذكرها ساموليسون، أو تلك التي تعارف عليها الاقتصاديون، من وراء فعل الرسول (ص)، بل لعله أنفق ما زاد عن قوت عامه في سبيل اللّه كما هو معروف عنه (ص)، وهذا المتبقي المنفق هو موضوع الحديث والمعني بالادخار، ولعلّه أيضا المقصود بآية «وَيَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلۡعَفۡوَ»[٦٥].

إنَ الشخص الذي ينفق كل دخله الشهري في أول يوم في غير ما ضرورة وهو يعلم أن مرتبه لن يأتيه إلا بعد شهر وليست لديه مصادر مالية أخرى يغطي بها مصروفاته خلال ما تبقي من أيام الشهر يدخل تحت قوله تعالى : «وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ فَتَقۡعُدَ مَلُومٗا مَّحۡسُورًا»[٦٦]. ولكن إذا اشترى بمرتبه هذا قوت شهره لعياله في أول يوم من الشهر لما انطبق عليه حكم الآية، ولما جاز لنا أيضاً أن نسمي ذلك فعلاً ادخارياً بالمفهوم الاقتصادي الحديث، بل هو استهلاك محض، والعلاقة الرياضية التي تربط بين متغيري الاستهلاك والدخل إنما تربط بينهما في هذا الإطار.

كذلك لا بد من التفريق بين الثروة ووجودها في يد الإنسان وبين فعل الادخار للدخل النقدي كواحد من الوسائل التي بها تتكاثر الثروة. فالثروة يمكن أن تكون عبارة عن رأسمال يدور دائماً في عجلة الإنتاج، وينمو من خلال إعادة استثمار الأرباح فتظل العملية الاقتصادية هنا كلها إنفاقية وتتكاثر الثروة دون أن يكون لفعل الادخار أي دور فيها. وأحسب أن هذه هي الطريقة التي تكاثرت بها الثروات عند بعض الصحابة مثل عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف لأنهم جميعاً كانوا مستثمرين من حيث الدوافع ومن حيث العمل. والدوافع السلوكية وراء مثل هذا النشاط الاقتصادي كلها إيجابية لأنها دوافع إنفاقية تقوم على المخاطرة واحتمالات الغنم والغرم. هذه الطريقة في تكثير الثروة تختلف جداً من حيث الدوافع والسلوك عن تلك التي تقوم على ادخار النقد حيث يوضع المال في مكان آمن (بنك) وتضمن سلامته ويظل المدخر يضيف إليه من وقت

٦٣- أحمد صفي الدين عوض، علم الاقتصاد الإسلامي: مرجع سابق.
٦٤-اورده الدارقطني، كتاب العلل، ج ٩ ص ٢٧٢.
٦٥-سورةالبقرة:٢١٩.
٦٦-سورةالإسراء:٢٩.

لآخر وبطريقة سالبة دون أن يخاطر به، ومن أراد الانتفاع بتلك المدخرات، مثلاً، فعليه دفع عائد مضمون.

إذن نحن لا نتحدث عن كثرة المال في أيدي الناس أو قلته، وإنما عن الكيفية التي تتراكم بها الثروة، لذلك لا ينبغي أن يحتج علينا بأن فلاناً من الصحابة كان كثير المال، أو أن وجوب الزكاة والمواريث دليل على إباحة جمع المال.

أما في النموذج الواقعي (Positive) للاقتصاد الإسلامي فسوف يظل فعل الادخار ملازماً للناس، وذلك لأن الإنسان جبل على حب المال، ثم كلف بمغالبته ابتلاءً. ولما كان الأمر كذلك ما كان اللّه ليسأل الناس أموالهم إكراها، «إِن يَسْأَلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا وَيُخْرِجْ أَضْغَانَكُمْ»[٦٧]، وإلا أصبح ذلك من باب التكليف بما لا يطاق وإيقاع الحرج بالناس، وكل ذلك ليس من مقاصد الشريعة كما هو معلوم. ولكن يبقى حض القرآن والسنة على الإنفاق في سبيل اللّه والتحذير من الحرص على المال وكنزه وشجب الدوافع التي يقوم عليها هذا الحرص دليل واضح على أن إباحة الإسلام لفعل الادخار (الكنز) في مجال النقد، شرط إخراج زكاته، إنما هو من باب رفع الجناح أو ما لا حرج فيه بعد وقوعه. وقد قال الإمام الشاطبي فيما نقلته عنه سابقاً إن ذلك يدل على أن في الفعل ما يخشى منه، وإنه مطلوب الترك بالكل.

أما كون أن الإسلام فرض الزكاة على النقد المدخر فهو حجة على المدخر لا حجة له، بدليل أن اللّه تعالى وضع الزكاة في إطارها العلاجي للدوافع الكامنة وراء الادخار فقال: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا»[٦٨]. فكانت الزكاة طهرة وتزكية، والفعل الذي يقتضي التطهر والتزكي منه لا يمكن أن يكون فعلاً راشداً، بل إن الزكاة يمكن اعتبارها عقوبة على هذا الفعل الادخاري وخط الحيطة الأخير الذي حفظ به حق ذوي الحاجات في المجتمع المسلم، إذ ربما تغلب على الناس دوافع الادخار الإمساكية وتضمحل دوافع التزكي الإنفاقية.

إذن في اقتصاد الواقع الإسلامي سوف يكون هناك دائماً ادخار للنقد ومدخرون، ومن ثم يجب الاعتراف بهذه الحقيقة، ويجب أيضاً أن تقوم مؤسسات مالية تعيد هذه المدخرات إلى النشاط الاقتصادي المنتج. ولكن يجب أن يتم كل هذا في إطار النظرة الإسلامية السلبية إلى فعل الادخار، أما أن يتجاوز الأمر إلى اعتبار فعل الادخار فعلاً اقتصادياً راشداً تقوم المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية بالحضّ عليه، وترسيخ دوافعه في الناس، ومكافأة المدخرين واعتبار الادخار شرطاً لازماً للنمو الاقتصادي، فهذا إخراج له كفعل من دائرة الإباحة بالجزء إلى دائرة الوجوب، وهو ما لم أجد حتى الآن مبرراً معتبراً له، لا من الشرع ولا من المنطق النظري الاقتصادي.

وفي حقيقة الأمر يجب أن يقوم الاقتصاد الإسلامي بتعزيز الدوافع

٦٧- محمد ٣٧

٦٨- التوبة: ١٠٣

الاستثمارية عند الناس باعتبارها دوافع إيجابية، وتشجيعهم على الاستثمار الحقيقي، لا على المضاربات المالية، بمختلف السبل، وتثقيفهم استثمارياً، وفي ذات الوقت التقليل من شأن الدوافع الادخارية وعدم مكافأتها. إن الاقتصاد الذي يكون فيه قرار الجمهور هو: التوفير من أجل الاستثمار لهو اقتصاد أكثر فعالية وقدرة على التوازن من ذلك الذي يكون فيه القرار هو: التوفير من أجل الادخار.

وما دمنا قد أثبتنا من خلال معايير الإمام الشاطبي للفعل، أن فعل الادخار الشخصي للنقد مباح بالجزء حرام بالكل بالنسبة للمجتمع في البعدين الشرعي والاقتصادي، وبالنسبة للفرد كذلك، فسوف نستخدم ذات المعايير لنرى حكم الإنفاق الاستثماري في اقتصاد إسلامي يحكمه فعل المسلم الراشد، مبتدئين أولاً بتأكيد المسلمة التالية:

(١) لا دين ولا نفس ولا عقل ولا نسل ولا مال بلا حياة، ولا حياة بلا استهلاك، ولا استهلاك بلا إنتاج، ولا إنتاج بلا استثمار.

إذن فإن حفظ الضروريات الخمس التي عليها مدار الشريعة، كما يقول الأصوليون، تقتضي توفُّر حدٍّ أدنى من الإنفاق الاستثماري الذي يترتب عليه حدّ أدنى من الإنفاق الإنتاجي الذي به يُضمن حدٌّ أدنى من الإنفاق الاستهلاكي اللازم لحفظ الضروريات الخمس. وهكذا نصل إلى هذا الحكم الشرعي بالنسبة للمجتمع المسلم في هذا الحد الأدنى من الإنفاق الاستثماري.

(٢) ضمان الحد الأدنى من الإنفاق الاستثماري مندوب بالكل واجب بالجزء بالنسبة إلى المجتمع المسلم، فهو من الفروض الكفائية.

والندب الكلي إنما جاء لأنه يندب لكل مسلم مسؤول عن نفسه أو عن غيره توفير معاشه ومعاش من يعول، وكذلك بسبب الآثار الإيجابية للاستثمار على مستوى الاقتصاد الكلي، كما سنذكر في الفقرة التالية. والوجوب الجزئي جاء لأنه لا بد لقطاع من أفراد المجتمع المسلم من القيام بواجب الاستثمار الذي يقتضيه توفُّر الحد الأدنى من الإنتاج الذي به تحفظ الضروريات. أما النتائج الاقتصادية الكلية بالنسبة للمجتمع إذا استثمر كل فرد فائض ماله استثماراً حقيقياً وبصورة تلقائية كلما توفر هذا الفائض، فإن أولها ضمان التوازن الاقتصادي الكلي، وبصورة دائمة لأن الطلب الكلي لن يتخلف أبداً عن العرض الكلي في هذه الحالة. ثانياً الزيادة المطردة في الدخل القومي من خلال التأثير المتبادل لما يعرف في لغة الاقتصاد الإنجليزية باسم (Accelerator – Multiplier effect) للإنفاق الاستثماري. ثالثاً زيادة فرص العمالة ومن ثم تقليل البطالة. رابعاً زيادة الوعاء الزكوي والضريبي، ومن ثم زيادة أسباب الأمن والعدالة الاجتماعية... إلخ.

أما بالنسبة إلى الفرد فإننا نفترض مسلماً راشداً، ولما كان الإنفاق في

الاستثمار الحقيقي مندوباً بالكل واجباً بالجزء في الاقتصاد الإسلامي، فإن الإنفاق الاستثماري للمسلم الراشد هو إنفاق في سبيل اللّه، ومن ثم فهو عمل صالح. وإنما صار هذا ممكناً لأن الإنفاق الاستثماري قابل لأن يكون إنفاقاً في سبيل اللّه إذا اعتبر فيه المكلف قصد العمل الصالح المؤدي إلى إنتاج ما يحتاجه المسلمون من سلع تقوى بها شوكتهم وتسد بها حوائجهم، وخلق فرص للعمل تستوعب العامل المسلم وتضمن له كسب عيشه وحفظ كرامته، وتضمن للمجتمع المسلم توظيف قواه العاملة. وحتى إذا اعتبرنا حظ المكلف فإنه، بمعايير الإمام الشاطبي، يكون حظه هذا داخلاً تحت الطلب الكلي، لأنه لما كان هو الخادم للمطلوب الفعل، صار خارجاً عن محض اتباع الهوى.

وهذه الخاصية الإنفاقية للاستثمار التي تمكنه من أن يكون عملاً صالحاً لا تتوفر في فعل الادخار النقدي الذي يدعو إليه علم الاقتصاد والمؤسسات المالية الغربية لأنه لا يمكن أن يعتبر فيه إلا حظ المكلف، وهو داخل تحت النهي الكلي، فهو شبيه باتباع الهوى المذموم.

أما المصالح الاقتصادية بالنسبة لمن يستثمر فائض أمواله استثماراً حقيقياً بدل أن يدخرها فتتمثل في احتمالات الربح الكبير لأن هناك علاقة طردية بين المخاطرة والربح. ويمكن تقليل المخاطر إلى أقل نسبة من خلال شراء أسهم بيوت استثمار يكون همها هو تحقيق التنوع في المحفظة الاستثمارية لمساهميها، وحتى إن خسر ربح الدنيا فلن يفوته ربح الآخرة، لأنه مأجور على استثماره وعلى توكله على اللّه، والخسارة هنا من نقص الأموال التي أخبر اللّه تعالى عباده المؤمنين بابتلائه لهم فيه. كذلك فإنه باستثماره يعوض ما تأكله الزكاة من ماله. وعلى أية حال فإن روح المخاطرة الاستثمارية أقرب إلى روح التوكل على اللّه تعالى وحسن الظن به وبرزقه، وعلى النقيض منها الروح الادخارية.

أخيراً بقي أن أقول إنني في كل ما ذكرت لا أقصد بفعل الادخار ذلك الذي يكون المقصود من ورائه تحقيق هدف مستقبلي محدد في زمن محدد، مثل توفير بعض المال لشراء عربة أو بيت مثلاً. إنما أقصد بفعل الادخار ذلك الذي يتم بفعل العادات والطبع، وهو الذي يدعو إليه علم الاقتصاد وتسعى المؤسسات المالية إلى ترسيخ دوافعه في الناس. ولكن حتى هذا النوع من التوفير الموجه لأغراض محددة في زمن محدد تضعف حجته إسلامياً وعملياً في الاقتصاد الحديث.

أما من الناحية الإسلامية فقد ذكر الباحثون في حقوق الفرد المسلم في مجتمع الرفاه الإسلامي فيما ذكروا: أن للفرد المسلم على الدولة الإسلامية: (١) حق التعلم، (٢) حق العلاج، (٣) حق السكن، (٤) حق المركب، (٥) حق الحد الأدنى من المأكل والمشرب والملبس، (٦) حق قضاء الدين في حالة العجز أو الموت، (٧) حق العمل، (٨) حق كفالة عياله إن مات ... إلخ. فإذا كانت كل هذه

حقوق يضمنها المجتمع المسلم القادر لفرد فيه فماذا بقي من مبررات الادخار المقبولة؟ كأني بالمسرح الاقتصادي الإسلامي وقد أعد بحيث لا ينشغل المسلم إلا بكل فعل يؤدي إلى تكثير دالته الإيمانية عن طريق تكثير العمل الصالح، إنفاقا في سبيل اللّه.

أما من الناحية العملية فإن الحصول على سلع معمرة مثل المنزل أو العربة ... إلخ في الاقتصاد الحديث لا تحتاج من طالبها أن يدخر لها بالسنين حتى يجمع قيمتها، بل يمكنه الحصول عليها فوراً وبكل سهولة من خلال الكثير من مؤسسات السوق المتخصصة في هذا الجانب، ثم يخصم المبلغ من حسابه بأقساط لفترة زمنية معقولة، ولا أرى سبباً يحول بين اقتصاد الرفاه الإسلامي وبين تقديم مثل هذه الخدمات إلى عملائه، لا سيما إذا استغلت الاموال المودعة في حسابات الادخار لأغراض القرض الحسن للمستهلكين.

إنني لا أتصور نظاماً اقتصادياً تكون فيه مؤسسات تنادي في الناس بالادخار وتحضهم وتكافئهم عليه وترسخ فيهم دوافعه النفسية جنباً إلى جنب مع مؤسسات أخرى تنادي في الناس بالإنفاق في سبيل اللّه وتحضهم عليه وترسخ فيهم دوافعه النفسية دون أن أحكم على مثل هذا النظام الاقتصادي بالخلل الفكري والتناقض المؤسسي، ومن ثم الفشل المحتوم في إنجاز الأهداف الاجتماعية المعلنة. إن المسلم يكفيه ابتلاء مغالبة دوافع الإمساك من الشح والبخل والطمع والكبر المتصلة بحب المال والمتأصلة في النفس البشرية والتي هي جماع دوافع الفجور التي أثبتتها الآيات: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ❖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا❖ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ❖ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا»[٦٩]. ويكفيه ابتلاء المجاهدة المطلوبة لغرس دوافع التقوى الإنفاقية واللازمة لتزكية النفس من قناعة وإيثار وسخاء وتوكل وصبر. كل هذا بلاء عظيم ونحن ما زلنا في دائرة الإباحة بالنسبة إلى الادخار، فكيف يكون الأمر إذا ارتقى به المجتمع إلى دائرة الوجوب من خلال تبنيه كضرورة اقتصادية تقتضيها مصلحة الأمة، ومن خلال إقامة مؤسسات مالية له، لا هّم لها إلا ترسيخ حب المال وجمعه والمكافأة المالية على ذلك؟ إننا نخشى أن نقع في ذات المعضلة التي وقع فيها ويسلي (Wesley)، فهل تعلمون ما هي معضلة ويسلي؟

معضلة ويسلي:

لقد سألنا في بداية بحثنا هذا ونحن نتعرض للعلاقة التاريخية بين تعاليم ديانة البروتستانت والادخار في إطار النظام الرأسمالي عما إذا تمكنت هذه التعاليم الدينية من حفظ التوازن بين حث الناس على الادخار ومن ثم التراكم السلبي للثروات عند الأفراد، وبين الفتنة التي يجلبها التأثير الدنيوي للثروة، وسوف يكون من المناسب ان نختتم ورقتنا هذه بالإجابة على هذا السؤال حتى نعتبر نحن بقصص الآخرين.

٦٩-سورة الشمس: ٧-١٠

يخبرنا ماكس فيبر (Max Weber) أن تاريخ المذهب البروتستانتي هو تاريخ المعركة الدائمة مع الأثر العلماني (الدنيوي) الذي تخلقه الثروة. وننقل من نفس الكتاب هذا المقطع المعبر لأحد أعلام رجال الدين البروتستانتي لنرتب عليه إجابتنا على السؤال المطروح:

يقول ويسلي (John Wesley): «إنني أخشى أنه كل ما زاد الثراء، كلما انخفض جوهر الدين بذات النسبة، لذلك لا أدري – بحكم طبيعة الأشياء – كيف يمكن لصحوة دينية حقيقية أن تستمر طويلاً، ذلك أن الدين بالضرورة يؤدي إلى المثابرة في العمل والإنتاج والاقتصاد والتقشف في الإنفاق الاستهلاكي. وهذا لا يمكن إلا أن يؤدي إلى الثراء. ولكن كلما تزايد الثراء تزايد معه الكبر والغضب وحب الدنيا بكل شعبها.

كيف إذن يمكن للميثودية (Methodism)، دين القلب والتي تزدهر الآن كشجرة وارفة أن تستمر في هذا الازدهار؟ ذلك أن الميثودي (Methodist) في كل مكان في العالم يصير مثابراً منتجاً ومقتصداً ومن ثم يزداد في الثراء. لذلك يزدادون بذات النسبة في الكبر، الغضب، شهوات الجسد، شهوات العين وزينة الدنيا ومفاخرها. وهكذا فإنه رغم بقاء شكل ورسم الدين إلا أن روحه سرعان ما تضمر وتختفي. أليس هناك من سبيل إلى منع هذا التآكل المستمر في الدين الخالص؟. علينا أن لا نمنع الناس من أن يصيروا مثابرين، منتجين ومقتصدين، علينا أن نحضّ كل المسيحيين لكسب كل ما يستطيعون وادخار كل ما يستطيعون، مما يعني ازديادهم في الثراء».

وبعد أن اثبت ويسلي شكواه ومحنته قدم نصيحته وحله لهذه المعضلة، فما هي نصيحته؟ قال: «أولئك الذين كسبوا كل ما يستطيعون وادخروا كل ما يستطيعون عليهم أن ينفقوا كل ما يستطيعون، حتى يزدادوا خلقاً وفضيلة في الدنيا وكنزاً في الآخرة».

لقد جاءت نصيحة ويسلي لأتباعه المسيحيين متأخرة جداً وعديمة الفائدة لأنها تحمل في أحشائها بذور فنائها، فحض المسيحيين على ادخار كل ما يستطيعون بعد الكسب هو تأكيد وترسيخ لفعل تنطلق دوافعه من زمرة الفعل الدنيوي (انظر الجانب الأيسر من الشكل رقم «١»)، أي ترسيخ دوافع الإمساك من شح وبخل، وهي كما أسلفنا تنتمي إلى دوافع الفجور في النفس. وبعد رسوخ هذه الدوافع في النفس يأتي ويسلي ليطلب منها إنفاق كل ما تستطيع في سبيل اللّه، أي يريد من النفس أن تخرج عما ادخرت. ولكن من الواضح أن دوافع الإنفاق والإمساك تتنافيان، ومن ثم كان لا بد للنفس من اقتلاع دوافع الأخير لتغرسٍ محلها دوافع الأول، وهو أمر لمن فهم خبايا النفس البشرية يكاد يكون مستحيلاً لمن شبت نفسه على دوافع الإمساك، ولم يؤدب منذ الصغر على نقيضها. هذا في حق الفرد فما بالك عندما تكون قيم الادخار ركائز في البناء

الاقتصادي للمجتمع؟، وصدق اللّه العظيم القائل: «إِنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ ❖ إِن يَسْأَلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا وَيُخْرِجْ أَضْغَانَكُمْ»[٧٠].

يخبرنا فيبر أن الآثار الاقتصادية العميقة لتعاليم البروتستانتية إنما جاءت لاحقاً بعد أن ماتت روح الدين وسقط قناعه وخرجت من تحت عباءته الرأسمالية قوية منتصرة. لقد ورثت الرأسمالية من هذه التعاليم الدينية في مجال الاقتصاد ضميراً برجوازياً مطمئناً إلى جمع المال والاستمتاع به ما دام ذلك يتم في إطار مشروعية القانون. واطمأن الرأسمالي إلى أنه ما دامت حياته الشخصية تخلو من العيوب الأخلاقية وما دام يلتزم بالقانون فيمكنه أن ينطلق في إشباع شهوته من جمع حظوظ الدنيا دون إحساس بوخز الضمير. وأدى ذلك إلى الانتصار النهائي لتعاليم الفلسفات العلمانية من منفعية وفردانية على تعاليم الدين. وانتصبت الرأسمالية بآلياتها التكنولوجية الضخمة كالمارد يسحق الجميع تحت قيم المادة وسلطان الشهوة.

لقد كان شعار ويسلي هو: نعم للاستثمار، نعم للادخار.

أما شعارنا فهو: نعم للاستثمار، لا للادخار، وصدق اللّه العظيم حيث يقول: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ»[٧١].

٧٠- محمد: ٣٦، ٣٧.
٧١- سورة يوسف: ١١١.



مركز التنوير المعرفي
Epistemological Enlightenment Centre

سلسلة حوارات التنوير (٦)



د. التجاني عبدالقادر أحمد



أحد إصدارات مركز التنوير المعرفي



مركـــز التنوير المعـــرفي

Epistemological Enlightenment Centre

سلسلة رسائل التنوير (٤)

مفهوم "العلمانية" في الفكر الغـربي

د. التجاني محـــــمد الأمين

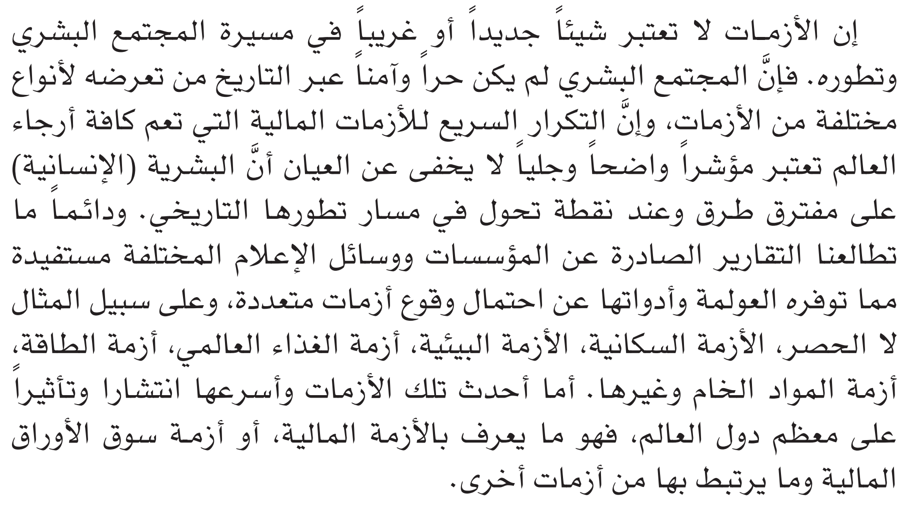
أحد إصدارات مركز التنوير المعرفي

الأزمة المالية العالمية: الأسباب والتداعيات والحلول: هل من بديل إسلامي؟



د. ضـــــرار الماحي العبيد
أستاذ مساعد- معهد إسلام المعرفة - جامعة الجزيرة

مقدمة



إن الأزمات لا تعتبر شيئاً جديداً أو غريباً في مسيرة المجتمع البشري وتطوره. فإنَّ المجتمع البشري لم يكن حراً وآمناً عبر التاريخ من تعرضه لأنواع مختلفة من الأزمات، وإنَّ التكرار السريع للأزمات المالية التي تعم كافة أرجاء العالم تعتبر مؤشراً واضحاً وجلياً لا يخفى عن العيان أنَّ البشرية (الإنسانية) على مفترق طرق وعند نقطة تحول في مسار تطورها التاريخي. ودائماً ما تطالعنا التقارير الصادرة عن المؤسسات ووسائل الإعلام المختلفة مستفيدة مما توفره العولمة وأدواتها عن احتمال وقوع أزمات متعددة، وعلى سبيل المثال لا الحصر، الأزمة السكانية، الأزمة البيئية، أزمة الغذاء العالمي، أزمة الطاقة، أزمة المواد الخام وغيرها. أما أحدث تلك الأزمات وأسرعها انتشارا وتأثيراً على معظم دول العالم، فهو ما يعرف بالأزمة المالية، أو أزمة سوق الأوراق المالية وما يرتبط بها من أزمات أخرى.

في بداية العقود الأولى من القرن الماضي لم يكن العالم مرتبطاً ببعضه كما هو الحال في عالم اليوم، حيث تؤدي ثورة تقنية المعلومات، بكافة أدواتها ووسائلها، دوراً كبيراً وفاعلاً في ربط دول العالم خاصة في مجال حركة رؤوس الأموال وحرية التجارة وغيرها. فإن تأثير الأزمات المالية في عقد الثلاثينيات على سبيل المثال، لم يكن لها الأثر البالغ من حيث تداعياتها على العديد من دول العالم آنذاك، مقارنة بوقع وآثار الأزمة المالية العالمية الحالية والتي لم ينج من آثارها أي بلد من بلدان العالم أيًا كان موقعه الجغرافي. وإذا كان في الماضي يمكن احتواء الأزمة في الحدود الجغرافية لبلد معين وإيجاد الحل الفردي لمعالجة تلك الأزمة، فإنَّ الأزمة المالية الحالية لا تعرف معنى للحدود الجغرافية، حيث تنتشر وبأسرع ما يكون. وبات الحل القائم على المجهود الفردي بمنأى عن مشاركة وتضافر جهود الآخرين لا يفي وغير فاعل في احتواء مثل هذه الأزمات.

وقد أدت هذه الأزمات المالية إلى تولد شعور عام أنَّ هناك خللا ما داخل النظام المالي التقليدي الغربي الرأسمالي، ونتج عن ذلك الشعور العام المناداة بضرورة عمل وإدخال إصلاحات شاملة داخل منظومة ومبادئ ذلك النظام، وذلك بهدف المساعدة في الحد من انتشار تلك الأزمات، أو على الأقل التخفيف والتقليل من تكرارها.

وعليه يطرح هذا البحث العديد من الأسئلة، من أهمها:

- هل تعني الأزمة المالية العالمية الحالية نهاية النظام الرأسمالي ونهاية

مبدأ «اليد الخفية» و«دعه يعمل دعه يمر» كما قال آدم سميث؟ أم أنها نهاية للرأسمالية المنفلتة التي أثبتت عدم فعالية آلية السوق والتدخل المحدود للدولة؟.

● هل تؤدي الأزمة المالية العالمية الحالية إلى أن يصحح النظام الرأسمالي من مساره ويدخل المزيد من الضوابط والقيود والتجهيز لمرحلة أخرى؟.

● هل يلعب التدخل الحكومي والرقابة والإشراف المتزايد في النشاط الاقتصادي والمالي دوراً كبيراً بعد حدوث الأزمة المالية العالمية الحالية؟.

● هل تؤدي الأزمة المالية العالمية الحالية إلى مخاض نظام مالي عالمي جديد للنظام الرأسمالي؟. وهل بالإمكان للنظام الاقتصادي الإسلامي أن ينتهز الفرصة أن يكون البديل المنتظر، على الأقل على مستوى العالم الإسلامي؟.

الأزمة المالية العالمية: طبيعتها وأسبابها

المتتبع للأزمات المالية السابقة يجد أنها تأخذ، في الغالب، طابعاً مماثلاً من حيث طبيعة حدوثها وكيفية انتشارها وحجم الآثار السالبة والتداعيات المترتبة عنها. فعلى سبيل المثال، قد تظهر ملامح أزمة مالية ما في أحد المصارف أو المؤسسات المالية أو في أحد الاقتصادات الكبرى قبل أن يشعر بها المشرعون أو القائمون على أمر تلك المؤسسة. وما أن تتجلى وتتضح ملامح تلك الأزمة المالية على السطح وتبدأ آثارها في الانتشار بين المؤسسات المالية المماثلة في بلد أو إقليم معين آخر حتى يقوم أولئك المشرعون والقائمون على الأجهزة الرقابية بفهم طبيعة تلك الأزمة ومسبباتها وكيفية العمل على الحد من الآثار الجانبية المترتبة عنها، سواء على مستوى تلك المؤسسة أو على المؤسسات المالية المماثلة الأخرى.

في بعض الأحيان تكون الأزمات المالية خارجة عن نطاق ومقدرة الجهات الرقابية والإشرافية في البلد الذي وقعت فيه تلك الأزمة، لذا يتوقع أن تنتشر الآثار السلبية والتداعيات لتلك الأزمة خارج نطاق وحيز الاقتصاد الذي وقعت فيه، وربما تعصف بمؤسسات مالية في اقتصادات أخرى.

في سبيل معرفة جذور الأزمات المالية ومسبباتها، يتناول فريق من المهتمين تحليل الأزمة على المستوى الكلي، حيث يرى الاقتصادي باول كروغمان (١٩٧٩م) الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد في العام ٢٠٠٨م – أنَّ جذور الأزمات المالية ومسبباتها بصورة عامة ترجع إلى وجود اختلال وعدم توازن في المتغيرات الكلية الاقتصادية، وأنَّ السبب الرئيسي في الأزمة المالية التي ضربت اقتصادات دول أمريكا اللاتينية في ثمانينيات القرن الماضي يرجع إلى وجود ضعف واضح في المقومات الرئيسية لاقتصاديات تلك الدول. ولكن وعلى الرغم من واقعية الزعم المذكور، إلا أن العالم شهد وقوع بعض الأزمات

المالية على الرغم من قوة وفعالية المقومات الاقتصادية الكلية للاقتصادات التي ضربتها تلك الأزمات. فعلى سبيل المثال لا الحصر، فإن الأزمة المالية التي عصفت باقتصادات دول جنوب شرق آسيا في العام ١٩٩٧م وأيضاً الأزمة المالية الحالية – التي بدأت من الولايات المتحدة الأمريكية – تعتبر خير دليل وشاهد[1].

يذهب فريق آخر من المختصين الاقتصاديين إلى أنَّ السبب الرئيسي في وقوع الأزمات المالية ربما يرجع إلى فشل التنسيق والتوقعات الخاطئة بين أوساط المقرضين وتدني معايير الإقراض السكني (أزمة الرهن العقاري) والتوسع في سياسة الإئتمان. ولذلك فإنه يمكن وقوع أزمات مالية بغض النظر عن قوة مقومات الاقتصاد القومي وفعاليته. ومن أنصار هذا الزعم الكاتب الاقتصادي أوسفيلد ١٩٩٦م. حيث يرى أنَّ السبب ربما يرجع إلى تصرفات أو اتخاذ أنشطة عشوائية فجائية من بعض العملاء والمستثمرين والتي تحدث بدورها نتائج مفاجئة للتوقعات، وأنَّ من سمات ذلك النوع من الأزمات في أنها لم تقدم أو تعط أي إخطار مسبق أو إنذار مبكر بكيفية الخطوات الإجرائية المفترض اتباعها لاحتواء مثل ذلك النوع من الأزمات المالية.

في بعض الأحيان ربما يكون للعملاء والمستثمرين في المصارف والمؤسسات المالية دور كبير في حدوث الأزمة المالية أو ارتفاع حدة آثارها. وعلى الرغم من صعوبة فهم هذا السبب – نسبة لصعوبة تحقيق التنسيق المطلوب بين عملاء ومستثمري البنك أو المؤسسة المالية المعينة، بسحب ودائعهم في توقيت واحد– إلا أنه لا يستبعد حدوث قيام العملاء والمستثمرين بسحب ودائعهم كاملة، وذلك في حالة انعدام الثقة وفقدانها من قِبَل أولئك العملاء من النظام المصرفي.

وأضيف إلى الأسباب التي أدت إلى وقوع الأزمة المالية الحالية:

أ/ سبب داخلي، ويقع ذلك في إطار ضعف وغياب الإشراف والرقابة ورفع القيود عن الأسواق وضعف مراقبتها، خاصة على القطاع المصرفي والمؤسسات المالية الأخرى. ويتمثل ذلك في ضعف التخطيط الاستراتيجي على مستوى البنك وضعف تقويم القروض وتحمل مخاطر ارتفاع أسعار الفائدة، وتمركز الإقراض في مؤسسات محدودة. هذا بالإضافة إلى إدخال المصارف في أنشطة استثمارية جديدة وفشل أدوات التحكم والسيطرة الداخلية للبنك، وفشله في إدارة عملياته التشغيلية.

ب/ عوامل خارجية، وهي عوامل خارجة عن إرادة البنك أو المؤسسة المعنية، ولكنها يمكن أن تكون تحت سيطرة وتحكم البنك المركزي والأجهزة الرقابية الأخرى، كما يمكن للدولة أو الحكومة أن يكون لها دور في التحكم وتقليل آثار

1- Paul Krugman، The Return of Depression Economics and the Crisis of 2008. W.W. Norton Company Limited.

وقوع الأزمة المالية. وتتمثل سمات الأزمة نتيجة لهذه العوامل في غياب أو ضعف الجانب الرقابي والإشرافي، والبنية المالية التحتية غير الملائمة، سياسات التحرير وآلية السوق، التدخل السياسي، انعدام وضعف مستويات الشفافية، تزايد وارتفاع حالات الغش والفساد المالي.

ت/ تقليص دور الدولة غير المبرر في إدارة النشاط الاقتصادي والمالي والانفلات السريع والجري وراء المخاطر غير المبررة وغير المقننة، مما أدى إلى تعدد المشتقات المالية إلى درجة يصعب فهمها وربما تؤدي إلى التشويش والخلط والابتعاد عن أنشطة الاقتصاد الحقيقي والفعلي، إنَّ الحرية المالية هي السبب في بيئة اقتصادات دول لم تتمتع بالكفاءة والملائمة اللازمة من حيث الرقابة والإشراف والتشريع.

ث/ وربما يكمن أحد أسباب تلك الأزمات في Bursting of Speculative لأسعار الأصول والتي يسببها التزايد الكبير في الوسائط المالية Financial Intermediaries، والمجازفة على المكشوف في الأسواق المالية التي تؤدي إلى الفقاعة المالية ذات الانعكاسات الخطيرة على الاقتصاد الحقيقي عندما تنفجر.

على الرغم من أن لكل الأسباب المذكورة أعلاه دوراً مهماً في وقوع تلك الأزمات، إلا أنه لا يوجد إجماع شامل في معرفة السبب الرئيسي، فإنَّه – وفي غياب الفهم الدقيق والسليم لمعرفة The Cause of Causes – ستكون هناك معالجات متضاربة يتم اقتراحها لتناول تلك الأزمات مما يصعب حتى وضع برنامج إصلاح فاعل مشترك للنظام المالي العالمي.

تداعيات الأزمة المالية العالمية

فيما يتعلق بالآثار الجانبية الحالية والمستقبلية والتداعيات السلبية لأبعاد الأزمات المالية، فإن ذلك يعتمد على كيفية التعامل ونوعيته والإجراءات التصحيحية المشتركة التي تتخذها الجهات المسؤولة، والجهات الرقابية والإشرافية والجهود المشتركة في اقتصادات الدول المتأثرة، هذا بالإضافة إلى الارتباط الوثيق بين اقتصادات الدول بالأسواق المالية العالمية. أما أهم التداعيات التي تفرزها الأزمة المالية الحالية على الاقتصاد العالمي، فإنه يتوقع أن يدخل الاقتصاد العالمي مرحلة كبيرة من الانكماش بل والركود جراء الصدمات الخطيرة التي تلقتها الأسواق المالية الغنية لأسوأ أزمة تمر بها منذ عقد الثلاثينيات من القرن الماضي.

تداعيات الأزمة المالية العالمية على الدول المقدمة:

تتمثل أهم التداعيات السلبية للأزمة المالية العالمية الحالية على اقتصادات الدول المتقدمة في الآتي:

أ/ لا تزال الآثار السلبية للأزمة المالية العالمية الحالية تعصف بكبرى

البورصات وأسواق أوراق المال في معظم أنحاء العالم. حيث تراجعت مؤشرات تلك البورصات وأسواق رأس المال إلى مستوى لم تشهده منذ عشرات السنوات الماضية وألحق خسائر فادحة في تلك البورصات. ومما زاد من استمرار هبوط مؤشرات تلك البورصات الخوف المتزايد من احتمال اتساع فجوة الأزمة المالية، حيث خسرت الأسواق المالية في خلال العام ٢٠٠٨م أكثر من ٢٥ تريليون دولار، كما خسرت المؤسسات المالية الأخرى أكثر من ٣ تريليونات دولار منذ صيف العام ٢٠٠٨م. وقد تحقق ما يُخشى في أن تتحول الأزمة المالية العالمية إلى أزمة اقتصادية تمس القطاعات الحقيقية للمؤسسات الاقتصادية الكبرى.[٢]

ب/ شهدت الفترة التي أعقبت وقوع الأزمة المالية العالمية الحالية انخفاضاً وتدهوراً بل وتذبذباً في عملات العديد من الدول الكبرى المتأثرة، حيث شهدت عملة اليورو انخفاضاً كبيراً أمام العملات الرئيسية، خاصة مع تزايد المخاوف بشأن سلامة القطاع المصرفي الأوروبي في ظل تأخر اتخاذ الإجراءات العلاجية السريعة.

ج/ يعتبر القطاع المصرفي، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا وبعض الاقتصادات الناشئة، من أكبر المتضررين نتيجة للأزمة المالية العالمية الحالية. على سبيل المثال، تكبدت كبرى المصارف المالية في الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الأوروبية خسائر مالية كبيرة نتيجة لانهيار سوق الإسكان وتضاعف ديون الرهن العقاري المتعثرة.

د/ على المستوى العالمي، يتوقع المراقبون أن يشهد الاقتصاد العالمي انكماشاً ملحوظاً وركوداً طيلة السنوات القليلة القادمة نتيجة للآثار السلبية للأزمة المالية العالمية الحالية. وذلك بسبب ما يشهده الاقتصاد الأمريكي، باعتباره الاقتصاد القيادي الأول في العالم حالياً. وبهذا يتوقع أن يشهد الاقتصاد العالمي نمواً منخفضاً أقل من المتوقع خلال السنوات القادمة.

تداعيات الأزمة المالية على الدول النامية:

بالنظر إلى اقتصادات الدول النامية بصورة عامة فإنَّه يمكن القول إنّ تداعيات الأزمة المالية الحالية على معدلات نموها سيكون أقل شأناً مقارنة مع بعض الاقتصادات العالمية المتقدمة الأخرى والتي تعتبر أكثر اندماجاً مع النظام المالي العالمي. ويمكن تلخيص تداعيات هذه الأزمة على اقتصادات الدول النامية في الآتي:

ستؤدي الأزمة المالية إلى انخفاض الطلب على منتجات الدول النامية، لا سيما الدول المصدرة للمواد الخام في شكلها الأولي. ويعزى ذلك نتيجة لانخفاض الطلب العالمي في الأسواق العالمية على تلك المواد الخام بسبب

٢- محمد بوجلال، مقاربة إسلامية للأزمة المالية، ورقة مقدمة بحلقة نقاش العلماء المسلمين حول الأزمة المالية العالمية، تحت شعار الاقتصاد الإسلامي بديلاً للأنظمة الاقتصادية الأخرى، الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة. مكتب السودان، فندق قصر الصداقة ٣. ٧ يناير ٢٠٠٩م.

انكماش الاقتصاد العالمي. وينعكس هذا سلباً على موازنات الدول النامية والتقليل بالتالي من قدراتها على تمويل مشاريعها التنموية وعلى استمرار تلك الدول في توفير الغذاء لسكانها ودعمه. ومن اتجاه آخر، يتوقع أن تؤدي الأزمة المالية العالمية الحالية إلى أن تقلِّص الدول المتقدمة من حجم وراداتها تجاه الدول النامية، خاصة السلع الوسيطة، مما ينعكس سلباً على حجم صادرات الدول النامية. ويكون التأثير أكبر بين اقتصادات الدول النامية الأكثر ارتباطاً من حيث العلاقات التجارية مع كل من الاقتصاد الأمريكي واقتصادات دول مجموعة الاتحاد الأوروبي.

كما ستخلق الأزمة المالية مخاوف من أن تؤثر الأزمة المالية الحالية على حجم المساعدات التنموية التي تتلقاها الدول الفقيرة من قبل الدول الصناعية الكبرى، وتخوّف الدول الفقيرة بالتالي من احتمال عدم التزام الدول الصناعية بالإيفاء بالتزاماتها المالية التي تعهدت بها تجاه الدول الفقيرة. كما يتمثل تأثير آخر للأزمة المالية في تقليص وانخفاض حجم الاستثمارات الأجنبية المباشرة على اقتصادات الدول النامية من طرف الدول المتقدمة وكذلك من صناديق التمويل والمنظمات العالمية، وذلك بسبب سياسة التقشف في ميزانيات الدول المانحة.

من تداعيات الأزمة المالية أنَّه سوف تصبح أوراق المال والمشتقات المالية الأخرى، أقل جاذبية بالنسبة للمستثمرين مما يجعلهم يتخلون عن الأسهم المالية، وأن تتجه رؤوس الأموال والاستثمارات الأجنبية للاتجار بالسلع الأخرى، خاصة مثل النفط والمعادن والسلع الزراعية. وإن حدث ذلك، فإن النتيجة المتوقعة هي ارتفاع أسعار تلك السلع وبالتالي تدهور مستوى الدخل الحقيقي لمجتمعات الدول النامية ودخول شريحة كبيرة إلى دائرة الفقر. كما أن انخفاض الثروة نتيجة لتدهور الأسواق المالية من المتوقع أن يكون له انعكاس سلبي على مستوى الإنفاق. كما تشير التوقعات المتوفرة إلى أن هذه التداعيات مجتمعة ستؤدي إلى تراجع معدل نمو الاقتصاد العالمي إلى قرابة الصفر للعام ٢٠٠٩م وتدني معدلات النمو خلال الأعوام القادمة.[٣]

الحلول والمعالجات للحد من نتائج الأزمة المالية العالمية

أثبت التاريخ أنَّ المرء في الماضي وفي الحاضر دائماً ما يكون قادراً على مواجهة مختلف الأزمات وإيجاد الحلول والبدائل المناسبة والعمل على تقليل آثارها الجانبية. ولكن لا يمكن وضع علاج وحلول للأزمات المالية المعاصرة بنجاح باستخدام ذات الكيفية والآلية التي استخدمت لعلاج أزمات مالية في الماضي. والسبب في ذلك يرجع إلى أن طبيعة الأزمات المالية تتميز بسمات في غاية التعقيد والترابط من حيث الأسباب والآثار. وقد تلعب العولمة وأدواتها، المتمثلة في التقدم التقني والمعرفي، دوراً كبيراً في سرعة انتشار الأزمات المالية مما يصعب من عملية إيجاد الحل المناسب والسريع ومن صعوبة احتواء

٣- سمير مقدسي، ملاحظات مقتضبة حول الأزمة المالية الدولية وتأثيراتها على النمو في المنطقة العربية، الحلقة النقاشية (تأثير الأزمة المالية الدولية على الدول العربية) في إطار المؤتمر الدولي حول القطاع الخاص في التنمية: تقييم واستشراف، المعهد العربي للتخطيط، بيروت: ٢٣ . ٢٥ مارس ٢٠٠٩، ص ٢.

التداعيات السلبية لتلك الأزمات.

ولكنه في ذات الوقت، يصبح من غير المنطقي وغير الموضوعي أن نستخدم ذات الآليات والأدوات والأساليب العلاجية التي تمت لمواجهة الأزمة المالية التي حدثت في العام ١٩٣١م لنعالج بها الأزمة المالية الحالية. فإن أي محاولة فردية لحل هذه الأزمة المالية على انفراد ودون تضافر الجهود المشتركة الأخرى لا يعتبر إلا حلاً مؤقتاً وعلى حساب المجموعات الأخرى. فإنَّ الحلول الحقيقية والواقعية تعتبر مترابطة في طبيعتها وبصورة جماعية مشتركة.

ويجب الأخذ في الاعتبار أنَّ التعامل مع الأزمات المالية، خاصة تلك التي تضرب القطاع المصرفي والوسائط المالية الأخرى، يتطلب تدخلاً سريعاً وذلك نسبة لطبيعة عمل المصارف وخصوصيته، والوسائط المالية الأخرى. والسبب الرئيسي في سرعة اتخاذ تلك الإجراءات يرجع إلى أنَّ أيَّ اهتزاز أو تدهور في ثقة العملاء والمستثمرين في تلك المؤسسات ستعقبه آثار سلبية مستقبلية عالية الخطورة في المديين القصير والطويل.

فقد أصبح من الضروري عدم إغماض الأعين من المخاطر الحالية والمستقبلية التي تواجه الإنسانية، بل يجب تضافر الجهود لمواجهة تلك التحديات والبحث عن الحلول البديلة لعلاج تلك الأزمات بكل موضوعية وعقلانية وبروح الأمل في الخروج من هذه الأزمة وتداعياتها. هذا بالإضافة إلى إيجاد نظام إنذار مبكر يساعد متخذي القرار لمنع حدوث مثل تلك الأزمات، أو على الأقل تخفيض أو التقليل من تكرارها مستقبلاً. فإن الترتيبات المبكرة ووضع القوانين والتشريعات الفاعلة ستساعد، دون أدنى شك، في منع مثل هذه التجارب والأزمات إن لم تكن الكوارث المدمرة.

إن العلاج يتم غالباً بوضع التشريعات والضوابط والقوانين الفاعلة لاحتواء الأزمة وللحد من انتشارها وتقليص آثارها السلبية وكذلك الوقوف على المسببات الرئيسية لتلك الأزمات. بالإضافة إلى ذلك فإن سرعة اتخاذ الخطوات الإجرائية والتصحيحية وحجم الموارد المالية المتاحة ووجود أنظمة الإنذار المبكر والتحوطات اللازمة تلعب دوراً كبيراً في احتواء مثل تلك الأزمات المالية.

الخطوات الإجرائية التي اتخذتها اقتصادات الدول المتقدمة:

● اتخذت الولايات المتحدة الأمريكية والعديد من الدول الأوروبية وبعض الدول العربية تدخلاً سريعاً بشأن ضمان الودائع الخاصة في النظام المصرفي وذلك لفترات زمنية متباينة من دولة لأخرى، أو الدخول بشراء أسهم وأوراق مالية وشراء بعض المصارف المالية، كما فعلت الولايات المتحدة الأمريكية. ومن جانب آخر، فقد اتخذت بعض الدول تدخلاً من نوع آخر، تمثل في ضخ كمية كبيرة من الأموال والنقود من البنوك المركزية في النظام المصرفي في تلك الدول وذلك بهدف استقرار النظام المصرفي في تلك الدول وعدم تزعزع

ثقة المودعين والعملاء والمستثمرين في الجهاز المصرفي وتعزيز برامج حماية المودعين.

● في أول رد فعل سريع عقب وقوع الأزمة المالية العالمية الحالية اتخذ مجلس الاحتياطي الاتحادي (البنك المركزي الأمريكي) إجراء يقضي بتخفيض سعر الصرف إلى ٢٪، ثم إلى نسبة مقاربة للصفر وذلك في سبيل الحد من التداعيات السلبية لتلك الأزمة ولتجنب حدوث انكماش للاقتصاد الأمريكي.

● أما على مستوى الدول النامية، فإن من بين الحلول المقترحة هو ضرورة أن تقوم تلك الدول باتخاذ التدابير اللازمة والخطوات السريعة بتكثيف الحركة التجارية فيما بينها، والعمل على تأسيس أسواق تجارية إقليمية مشتركة وتكتلات إقليمية، على غرار تكتل مجموعة اقتصادات دول جنوب شرق آسيا (الآسيان)، هذا بالإضافة إلى تفعيل التعاون الاقتصادي والتجاري بين دول الجنوب - الجنوب. كما يجب على اقتصادات الدول النامية والجهات التشريعية والقانونية على وضع القوانين وانتهاج سياسات وطنية وإقليمية تخفف من الارتباط والتبعية الاقتصادية للأسواق المالية العالمية.

الاقتصاد الإسلامي بديلاً

إن الاقتصاد الإسلامي عنصر في منظومة شاملة ومن خصائص هذه المنظومة شموليتها لكل ما يخلق بالبناء الحضاري ككل، وكذلك ما يتعلق بالنظم الاقتصادية والسياسية والتربوية وغيرها من أنواع النظم الأخرى. وإنَّ عناصر هذه المنظومة (مصادر المعرفة، تطور النظم بين الحتمية والاختيار، علاقات الإنسان بالإنسان، علاقة الإنسان بالكون، المصلحة أو المصالح المعتبرة، الثابت والمتغير وطبيعة منطقة التغير، المنظومة الأخلاقية الإسلامية مستوعبة للاقتصاد، المؤسسية في الاقتصاد الإسلامي، وغيرها) متكاملة ومتفاعلة بحيث إنَّها تعمل معاً وتعطي نتائجها بتفعيل وتفاعل كل عناصرها. وإنّ تطبيقات الاقتصاد الإسلامي والخبرة العملية قد شملت مجالات متعددة وإن كان أهمها مجالان هما مجال التمويل الإسلامي والثاني مجال التكافل أو التأمين الإسلامي. وقد أعطت هذه التطبيقات خبرة عملية للاقتصاد الإسلامي واختبرت تطبيقياً سياسات للاقتصاد الإسلامي، كما منحت هذه التطبيقات وعاء ملائماً لظهور خبراء في مجال التنظير وكيفية نقله إلى حيز التطبيق.

إن علم الاقتصاد من منظور إسلامي، أو الاقتصاد الإسلامي لم يبرز إلا في العقود الثلاثة الأخيرة من الألفية الماضية، وذلك بعد سبات عميق دام لعدة قرون. لذلك نجد أن عدد المساهمين والمفكرين المسلمين في المجال الاقتصادي الإسلامي لا يزال قليلاً نسبياً. بالإضافة إلى ذلك فإن تدني مستويات التنمية الاقتصادية في غالبية الدول المسلمة أدى إلى تخصيص موارد مالية قليلة جداً في مجال البحث في مجالات الاقتصاد الإسلامي، وتكاد نسبتها لا

تذكر. بل إن بعض الدول الإسلامية تتخوف من تقديم الدعم المالي والمعنوي لتنمية العلوم الاجتماعية الإسلامية، باعتبار أن ذلك الاتجاه ربما يؤدي إلى خلق تطرف ديني ربما يهدد الاستقرار السياسي في تلك البلدان.

يذكر خورشيد أحمد أن الاقتصاد الإسلامي هو عبارة عن جهد منظم يبذله الاقتصاديون المسلمون من أجل نظرة جديدة إلى المشكلة الاقتصادية برمتها، بما في ذلك الجوانب المنهجية لعلم الاقتصاد، بغرض طرح حلول جديدة للمشكلات القديمة المستعصية، وما تزال هذه المقاربة في أطوار نموها الأولى، وأنَّ الطريق لا يزال طويلاً. وإنَّ الاقتصاد الإسلامي ذو أصول إلهية ربانية المصدر، مصدرها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وهو أيضاً رباني الهدف، حيث يهدف إلى سد حاجات الفرد والمجتمع وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية وتعاليمها. لذلك فإنَّ النظام المالي هو جزء من كل، وهو النظام الاقتصادي في الإسلام، والمصارف الإسلامية هي تجسيد عملي للنظام المالي الإسلامي، ولبنة من لبنات الأحكام والتعاليم الإسلامية. ويتميز النظام المالي في الإسلام بالعديد من الميزات منها أنه ذو أصول إلهية مرجعه الأساسي هو الوحي، وبأنه بشري التطبيق، هذا بالإضافة إلى أهمية الرقابة المزدوجة والثبات والمرونة والتوازن بين المادة والروح وغيرها.[٤]

من الملاحظ أنَّ النظام المصرفي الإسلامي لم يكن معروفاً ضمن منظومة النظام الرأسمالي العالمي إلا قريباً، خاصة بعد أن شهدت صناعة المالية الإسلامية تطوراً ملحوظاً في انتشار العمليات المصرفية الإسلامية سواء من خلال إنشاء مصارف إسلامية أو من خلال تقديم منتجات مصرفية إسلامية بالبنوك التقليدية أو تحول تلك البنوك ذاتها إلى العمل المصرفي الإسلامي. كما حققت الصناعة المصرفية الإسلامية نجاحات كبيرة ونسب نمو تراوحت ما بين ١٥ ـ ٢٠٪ سنوياً خلال العقدين الأخيرين من الألفية السابقة. وبناء على بعض التقديرات فإنَّ قطاع صناعة المالية الإسلامية يعتبر من أسرع القطاعات المالية نمواً مقارنة بنظيره النظام المصرفي التقليدي، خاصة من حيث توفر المنتجات الإسلامية الجديدة أو الانتشار الجغرافي لصناعة المالية الإسلامية[٥].

هنالك أكثر من ٥٠٠ بليون دولار أمريكي تستثمر في هذه الصناعة، وهنالك أكثر من ٢٧٥ مؤسسة مالية إسلامية حاضرة في عدد ٧٥ دولة. وتشير التقارير إلى أنَّ هذه الطفرة والنمو السريع في صناعة المالية الإسلامية سيفسح المجال واسعاً لهذه الصناعة أن تحقق المزيد من النمو خلال العقود القليلة القادمة.[٦]

وبذلك أصبح النظام المصرفي الإسلامي يثير اهتمام العديد من المحللين الماليين والاقتصاديين المهتمين في بعض الدول الأوروبية. ومن البديهي أن يتبادر إلى أذهان أولئك المهتمين في الكيفية والآلية التي يتم بها إدماج أنشطة

٤- لمزيد من المعلومات راجع كل من محمد شوقي الفنجري، المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي، دار النهضة العربية، ١٩٧١م، ص ١٤٧ - ١٤٨. وعلي أحمد السالوس، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة، الدوحة: دار الثقافة، ١٩٩٦م، ص٢٤-٣٠

5- M. Kabir Hasan، Mervyn K. Lewis، Islamic Finance: A System at the Crossroads؟، Thunderbird International Business Review، Vol. 49(2)، 151-160، March-April 2007

6- Ben Poole، Commissioning Editor، gtnews، July، 2007، Growth and Diversification in Islamic Finance.

الصناعة المالية الإسلامية القائمة على الغياب التام لسعر الفائدة ضمن نظام رأسمالي يقوم أساساً على سعر الفائدة.

أما بشأن طرح النظام الاقتصادي الإسلامي كبديل، فقد ظهرت مناداة متنوعة في العديد من الصحف والمجلات الاقتصادية في أوروبا بتبني النظام الاقتصادي الإسلامي واعتباره البديل المناسب وتقليص النظام المالي العالمي الحالي من هيمنة وسيطرة النظام الرأسمالي الذي يعتبر السبب الرئيسي في الأزمة المالية الحالية والتي تهدد بكساد وكارثة اقتصادية.

على سبيل المثال، وفي افتتاحية مجلة تشالينجز (Challenges) الفرنسية، كتب بوفيس فانسون رئيس تحرير تلك المجلة، موضوعاً تحت عنوان "البابا أو القرآن" أثار موجة عارمة من الجدل وردود الأفعال في الأوساط الاقتصادية. فقد تساءل الكاتب فيه عن أخلاقية الرأسمالية ودور المسيحية كديانة والكنيسة الكاثوليكية بالذات في تكريس هذا المنزع والتساهل في تبرير الفائدة، مشيرا إلى أن هذا النسل الاقتصادي السيئ أودى بالبشرية إلى الهاوية. كما تساءل الكاتب بأسلوب يقترب من التهكم من موقف الكنيسة ومستسمحا البابا بنديكيت السادس عشر قائلا: «أظن أننا بحاجة أكثر في هذه الأزمة إلى قراءة القرآن بدلاً من الإنجيل لفهم ما يحدث بنا وبمصارفنا؛ لأنَّه لو حاول القائمون على مصارفنا احترام ما ورد في القرآن من تعاليم وأحكام وطبقوها ما حلَّ بنا ما حلَّ من كوارث وأزمات، وما وصل بنا الحال إلى هذا الوضع المزري؛ لأنَّ النقود لا تلد النقود».[٧]

وفي الإطار ذاته فإن رولان لاسكين، رئيس تحرير صحيفة (لوجورنال ديفينانس) في افتتاحية الأسبوع الذي أعقب الأزمة المالية الحالية في مقاله الذي جاء بعنوان: «هل تأهلت وول ستريت لاعتناق مبادئ الشريعة الإسلامية؟»، نادى في مقاله بضرورة تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية في المجالين المالي والاقتصادي، وذلك لوضع حد لهذه الأزمة التي تهز أسواق العالم من جراء التلاعب، كما ناشد بوضع الضوابط والقواعد التي تنظم التعامل والحد من الإفراط في المضاربات الوهمية غير المشروعة. وعرض لاسكين المخاطر التي تحدق بالرأسمالية وضرورة الإسراع بالبحث عن خيارات بديلة لإنقاذ الوضع، وقدم سلسلة من المقترحات المثيرة في مقدمتها تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية برغم تعارضها مع التقاليد الغربية ومعتقداتها الدينية.[٨]

وفي كتابها «اقتصاد ابن آوى» الذي صدر مؤخرا أشارت الباحثة الإيطالية لووريتا نابليوني إلى أهمية التمويل الإسلامي ودوره في إنقاذ الاقتصاد الرأسمالي. واعتبرت نابليوني أن «مسؤولية الوضع الطارئ في الاقتصاد العالمي والذي نعيشه اليوم ناتج عن الفساد المستشري والمضاربات التي تتحكم بالسوق والتي

٧- الموقع الإلكتروني العالمي للاقتصاد الإسلامي: http://isegs.com/forum زيارة الموقع بتاريخ ٢٠٠٩/٨/١٦م.

٨- صحيفة خبر الإلكترونية: http://www.kabar.ws/news-action زيارة الموقع بتاريخ ٢٠٠٩/٨/٠١م.

أدت إلى مضاعفة الآثار الاقتصادية». وأضافت أن «التوازن في الأسواق المالية يمكن التوصل إليه بفضل التمويل الإسلامي باعتباره القطاع الأكثر ديناميكية في عالم المال الكوني». وأوضحت أن «المصارف الإسلامية يمكن أن تصبح البديل المناسب للبنوك الغربية، فمع انهيار البورصات في هذه الأيام وأزمة القروض في الولايات المتحدة فإن النظام المصرفي التقليدي بدأ يظهر تصدعا ويحتاج إلى حلول جذرية عميقة». [٩]

ومنذ العقدين الأخيرين من الألفية السابقة، حلل الاقتصادي الفرنسي المعروف والحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد موريس آليه الأزمات المالية والهيكلية التي شهدها الاقتصاد العالمي خلال الفترة الماضية وقال إن سببها هو ممارسات «الرأسمالية والليبرالية المتوحشة» مضيفا أنَّ الوضع على حافة بركان، ومهدد بالانهيار تحت وطأة الأزمة المضاعفة (المديونية والبطالة). واقترح للخروج من الأزمة وإعادة التوازن شرطين هما تعديل معدل الفائدة إلى حدود الصفر، ومراجعة معدل الضريبة إلى ما يقارب ٢٪. وهو ما يتطابق تماما مع إلغاء الربا ونسبة الزكاة في النظام الإسلامي.[١٠]

وقد لاقت تلك الكتابات العديد من ردود الفعل المختلفة، فعلى سبيل المثال، أصدرت الهيئة الفرنسية العليا للرقابة المالية، وهي أعلى هيئة رسمية تعنى بمراقبة أنشطة البنوك، قراراً يقضي بمنع تداول الصفقات الوهمية والبيوع الرمزية التي يتميز بها النظام الرأسمالي واشتراط التقابض في أجل محدد مدته ثلاثة أيام فقط من تاريخ إبرام العقد، وهذا الشرط يتطابق تماماً مع الشروط الأساسية للعقود الإسلامية في الفقه الإسلامي. كما أصدرت نفس الهيئة قراراً يسمح للمؤسسات والمتعاملين في الأسواق المالية بالتعامل مع نظام الصكوك الإسلامي في السوق المنظمة الفرنسية.

ومن الملاحظ أنَّ فرنسا تعتبر من الدول الأوروبية التي ولجت متأخرة بعض الشيء مقارنة ببعض الدول الأوربية الأخرى في التفكير في دمج بعض أنشطة النظام المصرفي الإسلامي. فقد سبقتها بريطانيا، التي تعتبر من الدول الأوروبية الرائدة، إلى تبني بعض صيغ صناعة المالية الإسلامية والقيام بوضع بعض الضوابط والتشريعات والقوانين التي تسمح بالتعامل بتلك الصيغ المالية الإسلامية جنباً إلى جنب مع الأنشطة المالية الأخرى في سوق المال البريطاني. كما سمحت ألمانيا بالعمل بنظام التأمينات الإسلامية والصكوك.

إنَّه من الصعب على النظام المالي العالمي التقليدي الانتقال إلى نظام آخر بديل. ولكن يمكن التأمين على أن النظام المالي الإسلامي بما يشمل عليه من مبادئ قائمة على التعاليم الإسلامية سيساعد كثيراً، بل وكافية

٩- صحيفة الفداء الإلكترونية: http://fedaa.alwehda.gov.sy زيارة الموقع بتاريخ ٢٠٠٩/٨/٠٩م.

١٠- الموقع الإلكتروني العالمي للاقتصاد الإسلامي: http://isegs.com/forum زيارة الموقع بتاريخ ٢٠٠٩/٨/١٦م.

لحل مثل هذه الأزمات المالية التي ظلت تعصف باقتصادات العالم المتقدم والناشئ بل ودول العالم الثالث، وأنَّ الاقتصاد الإسلامي، المتمثل في صناعة المالية الإسلامية سيكون بمثابة المخرج والبداية الحقيقية إذا تم فهمه وفقاً للقيم السليمة وتطبيقه وفقاً لتعاليم ومبادئ الشريعة الإسلامية. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: هل يمتلك الاقتصاد أو النظام المالي العالمي التقليدي الجرأة على إدخال بعض الأدوات المالية الإسلامية ضمن الإطار والمبادئ السائدة حالياً والتي تعمل وفقاً لمبادئ النظام الرأسمالي الليبرالي الحر؟.

لكن المشكلة الجوهرية التي تعتبر أساسًا لكل المشاكل تتمثَّل في عدم الاعتراف الرسمي بالاقتصاد الإسلامي وما يتضمنه من آليات. فإنه وعلى الرغم من أن حجم السكان المسلمين يفوق المليار والثلاثمائة مليون نسمة، أي أنَّ أكثر من خمس سكان العالم، إلا أننا نجد أن المختصين في علم الاقتصاد في العالم الإسلامي يلتمسون مختلف الحلول للمشاكل الاقتصادية خارج نطاق الاقتصاد الإسلامي وإطاره.

الخاتمة

مما لا يدع مجالاً للشك فإن الأزمة المالية العالمية الحالية ستمنح العديد من العبر والدروس المُهمَّة، خاصة لاقتصادات الدول النامية، فمن الأهمية بمكان أن تستفيد تلك الاقتصادات وتأخذ العبر والدروس من فشل إدارة المخاطر وغياب الضبط المؤسسي في الدول الصناعية. ويتطلب هذا من اقتصادات الدول النامية الاهتمام بجانب بناء القدرات ووضع معايير وضوابط مؤسساتية فاعلة ترفع من مستوى الشفافية. وإنَّ الأزمة المالية الحالية تفتح الأبواب لإعادة صياغة السياسات الاقتصادية والمالية وتحديداً سياسات التوظيف الخارجية، حيث تحفز هذه الأزمة الدول النامية على إعادة تقييم فوائد التوجه بفعالية نحو مساحة اقتصادية بين هذه الدول أوسع وتكون أكثر جاذبية للاستثمارات في الدول النامية.

ومن المؤكد أن الأزمة المالية العالمية الحالية ستتيح الفرصة أمام النظام الاقتصادي الإسلامي، وأن يتم طرحه بديلاً رئيسياً للنظام الاقتصادي الغربي الرأسمالي المعاصر. حيث تعتبر اللحظة مهيئة لقبول إيجابي لمشروع متكامل عن الاقتصاد الإسلامي تنظيراً وتطبيقاً. ومن الإيجابيات الداعمة لذلك وجود تأصيل علمي وتجارب واقعية متثملة في تجارب المالية الإسلامية لما يمكن القول عنه أن يشمل كل عناصر الاقتصاد الإسلامي. كما تشكل الأزمة الحالية فرصة سانحة للصناعة المصرفية الإسلامية للتعريف بالمبادئ والتعاليم التي يقوم عليها النشاط المالي الإسلامي، وبالتالي توسيع أنشطتها بعيداً عن الأسباب التي تسببت في الأزمة المالية في النظم التقليدية، مما يمكنها من إنشاء أسواق مال إسلامية وكذلك بورصات للسلع في الدول الإسلامية تقوم على المبادئ الإسلامية مما يمكنها من كسب ثقة المستثمرين المحليين

والأجانب، خاصة أن المؤسسات المالية الإسلامية موجودة في أكثر من ٨٠ دولة في العالم، وفي وقت يتزايد فيه الاهتمام من قبل المؤسسات الأوروبية وغيرها في الدول الأخرى بالتمويل الإسلامي.

إصدارات مجلة التنوير



دورية - علمية - ثقافية - مُحَكَّمَةَ - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

التنوير كمنهجية معرفية بديلة
د. حمد عمر حاوي

نحو قواعد منهجية للتنوير المعاصر
د. وائل أحمد خليل

مفهوم التنوير بين الفكر الإسلامي والفلسفة الغربية
د. صبري محمد خليل

مفهوم التنوير المعرفي
د. جمال الدين عبد العزيز الشريف
الأستاذ/ محمد بابكر العوض

أصول الفكر السياسي الإسلامي
د. محمد مجذوب محمد صالح

إشكالية مفهوم الثقافة
الأستاذة/ مها عبد الله سلامة

قراءة فى أفكار على عزت بيغوفيتش
د. عصمت محمود

مشروع النهضة بين هزيمة التاريخ والعقل والواقع
الأستاذ/ أبو بكر هويدى



مركز التنوير المعرفي
العدد الأول - فبراير ٢٠٠٦ م



دورية - علمية - ثقافية - محكمة - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

الظاهرة الاسرائيلية وفق منهج جدلية الغيب والإنسان والطبيعة
الأستاذ محمد أبوالقاسم حاج حمد

علم الإجتماع في الوطن العربي (الواقع والطموح)
دكتور/ خليل عبدالله المدني

الرؤية القرآنية لحركة التاريخ في علاقتها بالتغيير الإجتماعي
دكتوره/ أماني محمود

التعالي كمصدر للتاريخانية ومسألة تأليه العقل في الفكر الغربي
الأستاذ /غسان علي عثمان

العلاقة بين الحضارات من منظور الفيزياء
الأستاذ /محمد وليد أحمد

نحو برنامج للبحث العلمي في إسلام العلوم
بروفيسور /محمد الحسن بريمة

مقاربات حول منهجية دراسة الإنسان والمجتمع
دكتور/ محمد عبد الله النقرابي

حوار من التراث لأبي حيان التوحيدي
تقديم دكتور/ وائل أحمد خليل

منهجية علم الإجتماع وأطره النظرية من منظور إسلام المعرفة
دكتور/ طارق الصادق عبد السلام

منهج دراسة الحالة عند المسلمين
الأستاذ/ خالد علي خطاب



مركز التنوير المعرفي
العدد الثاني -سبتمبر ٢٠٠٦ م



دورية - علمية - ثقافية - مُحَكَّمَةَ - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

العولمة كظاهرة إسلامية.. دراسة لمنافع ومخاطر العولمة على العالم الإسلامي
دكتور / حمد عمر حاوي

سيادة الدولة القومية في ظل العولمة
دكتور / عبد اللطيف البوني

انعكاسات التحولات الاقتصادية علي المسلمين
دكتور / المعز لله صالح أحمد

العولمة بين رغبات الدول الكبرى وعجز الدول النامية
دكتور / أبو بكر هويدي

تدريس العلوم في ظل تحديات العولمة بين التعريب والتغريب
بروفسير/ علي الطاهر شرف الدين

السياسات الثقافية للأمم في إطار العولمة
دكتور / سليمان يحى

الحضارة المعاصرة صفاتها وزوالها
دكتور / رحمه عثمان

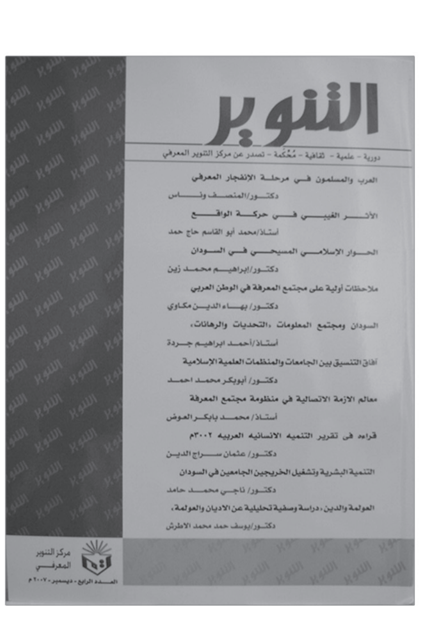
النظرية الفلسفية لمشروع العولمة ومنطق عالمية الرسالة الخاتمة
دكتور/ وائل أحمد خليل

الدين والعولمة - الإسلام والمسيحية واتجاهات الوعي بالعولمة
دكتور / طارق أحمد عثمان

العولمة السياسية الاقتصادية والاجتماعية كنظام أساسي
بروفسير/ عبد المجيد النجار



مركز التنوير المعرفي
العدد الثالث - أبريل ٢٠٠٧ م



التنوير

دورية - علمية - ثقافية - مُحَكَّمة - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

العرب والمسلمون في مرحلة الانفجار المعرفي
دكتور/المنصف وناس

الأثر الغيبي في حركة الواقع
أستاذ/محمد أبو القاسم حاج حمد

الحوار الإسلامي المسيحي في السودان
دكتور/إبراهيم محمد زين

ملاحظات أولية على مجتمع المعرفة في الوطن العربي
دكتور/ بهاء الدين مكاوي

السودان ومجتمع المعلومات «التحديات والرهانات»
أستاذ/أحمد ابراهيم جردة

آفاق التنسيق بين الجامعات والمنظمات العلمية الإسلامية
دكتور/ أبوبكر محمد احمد

معالم الازمة الاتصالية في منظومة مجتمع المعرفة
أستاذ/ محمد بابكر العوض

قراءه فى تقرير التنميه الانسانيه العربيه ٢٠٠٣م
دكتور/ عثمان سراج الدين

التنمية البشرية وتشغيل الخريجين الجامعين في السودان
دكتور/ ناجي محمد حامد

العولمة والدين «دراسة وصفية تحليلية عن الاديان والعولمة»
دكتور/يوسف حمد محمد الاطرش

مركز التنوير المعرفي
العدد الرابع - ديسمبر ٢٠٠٧م



التنوير

دورية - علمية - ثقافية - مُحَكَّمة - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

نشأة وتطور مفهوم التنمية المستدامة
د. ضرار الماحي العبيد

مفهوم التنمية وخصائصها من وجهة نظر إسلامية
د.حسن إبراهيم الهنداوي

ملامح التجربة الماليزية في التنمية الاقتصادية
د. ناصر يوسف

السياسة التنموية في تونس والحوار الاجتماعي
د. المولدي قسومي

- أوراق نقاش:

البيئة في القرآن الكريم
د.إبراهيم أوزدمير

- محاضرات:

الثقافة الأبوية وانعكاساتها
أ. الخضر هارون

- أطروحات نقدية:

روحانية اللغة
أ. عبد القادر الكتيابي

العدد الخامس - أبريل ٢٠٠٨م



التنوير

دورية - علمية - ثقافية - مُحَكَّمة - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

دور الأخلاق في السياسة والعلاقات الدولية
د. عبد المنعم محمد صالح

تطبيقات الوراثة الجزيئية وأثرها في البيئة الاجتماعية
أ.د. عماد محمد فضل المولى

المماثلة بين الفيروسات الحاسوبية والمؤثرات الشيطانية
أ.د. عوض حاج علي

القيم الأخلاقية للباحثين في الاقتصاد الإسلامي
د. محمد أحمد عمر بابكر

- أوراق نقاش

الأخلاق وأثرها على المجتمع من المنظور الإسلامي
د.إياد فوزي حمدان

أخلاقيات البحث العلمي ما بين الحياد والالتزام
د. محمد إسماعيل

- محاضرات

الأدب الشعبي : مقوماته ووظائفه الاجتماعية
أ. عباس الحاج الأمين

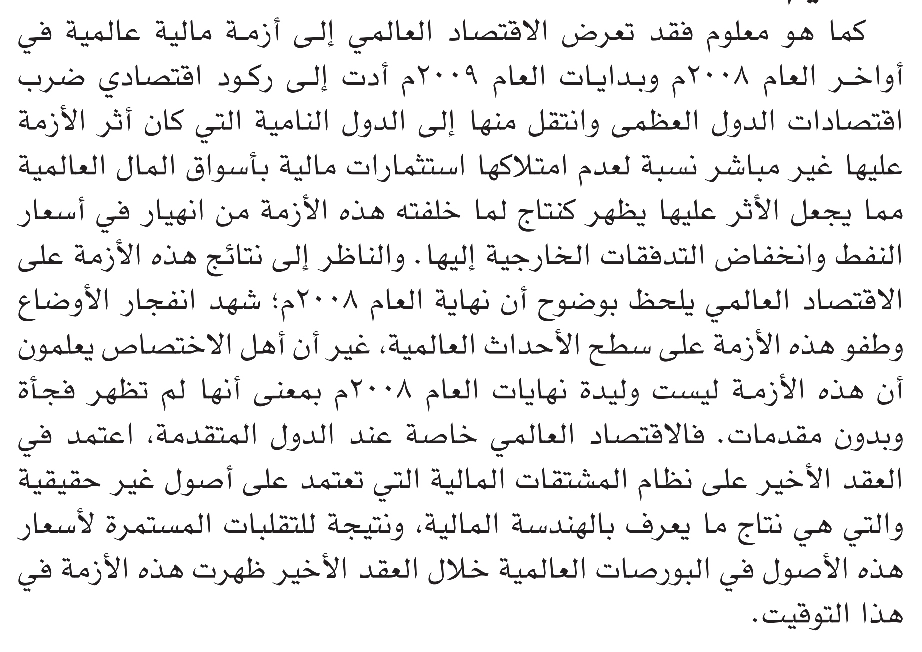
- ملخصات رسائل علمية

العدد السادس أبريل ٢٠٠٩م

أثر الأزمة المالية العالمية على السودان

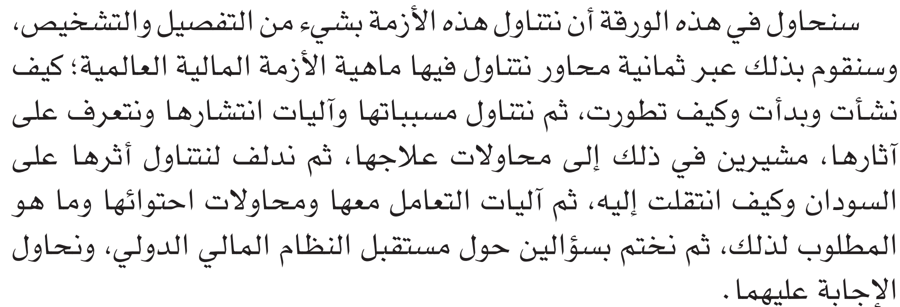


د. صـــابـــر
محمد الحسن
مـــحــــافـــظ
بـنـك الـســودان



تقـــديم:

كما هو معلوم فقد تعرض الاقتصاد العالمي إلى أزمة مالية عالمية في أواخر العام ٢٠٠٨م وبدايات العام ٢٠٠٩م أدت إلى ركود اقتصادي ضرب اقتصادات الدول العظمى وانتقل منها إلى الدول النامية التي كان أثر الأزمة عليها غير مباشر نسبة لعدم امتلاكها استثمارات مالية بأسواق المال العالمية مما يجعل الأثر عليها يظهر كنتاج لما خلفته هذه الأزمة من انهيار في أسعار النفط وانخفاض التدفقات الخارجية إليها. والناظر إلى نتائج هذه الأزمة على الاقتصاد العالمي يلحظ بوضوح أن نهاية العام ٢٠٠٨م؛ شهد انفجار الأوضاع وطفو هذه الأزمة على سطح الأحداث العالمية، غير أن أهل الاختصاص يعلمون أن هذه الأزمة ليست وليدة نهايات العام ٢٠٠٨م بمعنى أنها لم تظهر فجأة وبدون مقدمات. فالاقتصاد العالمي خاصة عند الدول المتقدمة، اعتمد في العقد الأخير على نظام المشتقات المالية التي تعتمد على أصول غير حقيقية والتي هي نتاج ما يعرف بالهندسة المالية، ونتيجة للتقلبات المستمرة لأسعار هذه الأصول في البورصات العالمية خلال العقد الأخير ظهرت هذه الأزمة في هذا التوقيت.



سنحاول في هذه الورقة أن نتناول هذه الأزمة بشيء من التفصيل والتشخيص، وسنقوم بذلك عبر ثمانية محاور نتناول فيها ماهية الأزمة المالية العالمية؛ كيف نشأت وبدأت وكيف تطورت، ثم نتناول مسبباتها وآليات انتشارها ونتعرف على آثارها، مشيرين في ذلك إلى محاولات علاجها، ثم ندلف لنتناول أثرها على السودان وكيف انتقلت إليه، ثم آليات التعامل معها ومحاولات احتوائها وما هو المطلوب لذلك، ثم نختم بسؤالين حول مستقبل النظام المالي الدولي، ونحاول الإجابة عليهما.

ما هي الأزمة المالية العالمية:

يصعب من الناحية النظرية أن نجد تعريفاً محدداً وموحداً متَّفقًا عليه للأزمة المالية العالمية، ونواجه مصاعب كثيرة في إيجاد تعريفات لبعض الظواهر والأشياء التي تعترينا عموماً في الحياة. فمثلاً لا نستطيع أن نجد تعريفاً محدداً للماء ولكننا نحسه ونراه ونستطيع أن نحدد سماته وخصائصه.

وكذلك هذه الأزمة، فإنه يصعب علينا أن نُجمع أو نتفق على تعريف محدد وموحد لها، غير أننا يمكن أن نعرفها من سماتها وخصائصها وآثارها على الاقتصاد، فهذه الأزمة تتميز بسمات عديدة فهي صفة تطلق على الاقتصاد الذي يعاني من بعض هذه السمات أو كلها:

١- الاقتصاد الذي تفقد الأصول فيه قيمتها السوقية وتتعرض فيه لنقصان

يؤدي إلى خسائر كبيرة للمالكين.

٢- الاقتصاد الذي يعاني من اختلال العلاقة بين القطاع المالي والحقيقي، والقطاع المالي كما هو معلوم يشمل قطاع المالية العامة وهي المصارف والمؤسسات المالية وأسواق المال...إلخ، أما القطاع الحقيقي فهو القطاع الإنتاجي والاستهلاكي. وهناك علاقة بين هذين القطاعين، وقد ثبت في الأدبيات الاقتصادية ضرورة توازنها بمعنى أن يوفر القطاع المالي للقطاع الحقيقي الموارد اللازمة للتشغيل والإنتاج والموارد اللازمة للشراء والاستهلاك، فعند اختلال هذه العلاقة وعدم توازنها يتعرض الاقتصاد لمخاطر الأزمات.

٣- الاقتصاد الذي تنهار فيه المؤسسات المالية والذي يحدث نتيجة لفقدان الأصول لقيمتها وعدم قدرتها على مقابلة الالتزامات الناشئة عنها وبالتالي التعدي على رؤوس الأموال وتآكلها مما يؤدي إلى الانهيار.

٤- الاقتصاد الذي يتقلص فيه انسياب التمويل. وتقلص انسياب التمويل يكون نتيجة حتمية لانهيار المؤسسات المالية واختلال العلاقات بين القطاع المالي والحقيقي مما يؤدي إلى إيقاف دورة عجلة الإنتاج الأمر الذي يؤدي إلى البطالة وفقدان العمل.

٥- الاقتصاد الذي يختل فيه تسعير الأصول والذي ينتج بسبب أنها أصول غير حقيقية يصعب من الناحية العملية تقييمها والحفاظ على هذا التقييم وعدم تعرضه للاهتزاز نتيجة العوامل الأخرى.

وخلاصة القول إنَّ الاقتصاد الذي يتسم ببعض هذه الصفات أو كلها يُوصف بأنَّه يُعاني من أزمة مالية، وهو ما يُعاني منه الاقتصاد العالمي الآن.

ويسوقنا الحديث هنا إلى استعراض أمثلة للأزمات المالية العالمية التي أصابت الاقتصادات المختلفة في العصر الحديث. وسنحاول أن نتطرق إلى ثلاثة أمثلة لمناطق مختلفة من العالم:

١. أزمة الديون في أمريكا اللاتينية (المكسيك ـ الأرجنتين) وقد حدثت هذه الأزمة في الفترة من ١٩٨٠م في المكسيك وحتى العامين ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٠م في الأرجنتين، وقد بدأت هذه الأزمة كأزمة ديون (Debt Crisis)، حيث زادت ديون المؤسسات والأفراد مع عدم القدرة على استرداد هذه المديونيات ممَّا جعلها تتحول إلى أزمة اقتصادية وانهيار مصرفي نتج عن عدم قدرة المصارف على سداد التزاماتها العاجلة، نسبة لإفراطها في استخدام الموارد قصيرة الأجل في الإقراض.

٢. الأزمة النقدية في آسيا (أندونيسيا ـ ماليزيا ـ كوريا) وقد كانت في الفترة من ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨م، حيث حدث انهيار لأسعار الصرف، ثم انهيارات مصرفية.

٣. الولايات المتحدة الأمريكية: خلال الفترة من ١٩٨٩- ١٩٩١م، وكانت

بسبب إفراط بنوك الادخار في الإقراض، حيث بدأت هذه الأزمة كأزمة سيولة تطورت واستمرت لفترات أدَّت إلى انهيار مؤسسات التسليف والادخار.

الأزمة الحالية: كيف بدأت:

بـدأت جـذور هـذه الأزمـة الحالية مـع بـدايـات الـعـام ٢٠٠٢م عندما تبنَّت الإدارة الأمريكية شعار أو سياسة (مسكن لكل مواطن)، وهو شعار اشتراكي رفعه المحافظون الجدد، هدف إلى خدمة مصالحهم الانتخابية. ولتنفيذ هذه السياسة اتخذت الإدارة الأمريكية حزمة من السياسات والإجراءات المصرفية تجاه التمويل العقاري مثل خفض أسعار الفائدة وتطويل آجال السداد حتى وصلت إلى ٤٥ عاماً، وقد أدت هذه الإجراءات إلى:

١. التوسع في التمويل العقاري: وهو ما أطلق عليه مصطلح الفقاعة، فقد زاد الطلب على التمويل بصورة كبيرة مما أدى إلى تسابق المصارف إلى تقديم التمويل للجمهور؛ ونتيجة لذلك ارتفعت أسعار العقارات نسبة لزيادة الطلب على امتلاكها.

٢. تراجع معايير الجودة الائتمانية: نتيجة للتسابق على التمويل العقاري أصبحت البنوك لا تراعي معايير الجودة الإئتمانية ولا تنظر إلى ملاءة وقدرة العملاء على السداد، كما لم تلتزم بأخذ الهوامش اللازمة قبل منح التمويل. ونتيجة لهذا فقد ارتفعت مخاطر الـسـداد نسبة لعدم الـجـدارة الائتمانية للعملاء.

٣. التأمين والتوريق المتواصل للأصول عبر شركات التأمين والتوريق وذلك في سعي من البنوك لتغطية المخاطر الناشئة عن عدم الالتزام بدراسة الملاءة المالية والجدارة الائتمانية للعملاء وإفراطها في منح التمويل بدون ضمانات كافية وقوية وحتى تستطيع الحصول على السيولة اللازمة لتسيير أعمالها.

٤. فشل الممولين في دفع الأقساط: وكنتيجة حتمية لما تقدم أعلاه من ضعف الملاءة المالية والإفراط في التمويل؛ فقد فشل الممولون في دفع الأقساط وتوقفوا عن السداد مما جعل البنوك لا تستطيع الوفاء بالتزاماتها تجاه شركات التأمين والتوريق، وهذا شكل بداية انفجار الفقاعة.

٥. الاستيلاء على العقارات ومحاولات البيع: ونسبة لفشل الممولين في سـداد الأقـسـاط فقد لجأت شركات التمويل العقاري إلى الاستيلاء على العقارات ومحاولة بيعها لحماية أنفسها وللحصول على السيولة اللازمة لتسيير الأنشطة.

٦. انهيار أسعار العقارات وتوقف عمليات التسييل: نتيجة لاستيلاء شركات التمويل العقاري على العقارات ومحاولات بيعها؛ زادت الكميات المعروضة مع عدم وجود طلب عليها ممَّا أدَّى إلى انهيار أسعار العقار، وبالتالي توقف عمليات

التسييل.

٧. مشكلة السيولة: ونتيجة لهذا فقد دخلت شركات التمويل العقاري والمصارف في مشكلة السيولة والإعسار المالي وعدم القدرة على مواجهة سداد الالتزامات العاجلة وبالتالي الانهيار الكامل.

كيف تطورت الأزمة:

كما أسلفنا فقد تركزت هذه الأزمة في قطاع الائتمان العقاري في الولايات المتحدة الأمريكية ومن ثم تحولت إلى القطاع المصرفي والقطاع المالي عن طريق التوريق والمشتقات المالية؛ ممَّا أدى إلى انهيار المؤسسات المالية وشركات التمويل والمصارف وشركات التأمين. ونتيجة لهذه الانهيارات توقف التمويل عن القطاع الحقيقي وقطاع المستهلكين؛ ممَّا أدى إلى انهيار الشركات الصناعية الكبرى وتقليص حجم بعض منها. وكذلك تأثرت بها الأسواق المالية الأوروبية ونسبة للتقنيات الحديثة في الاتصالات فقد انتقلت هذه الأزمة إلى الأسواق الناشئة التي نقلتها بدورها إلى الدول النامية؛ ممَّا أدى إلى كساد شامل نتج عنه نمو سالب في الدول الصناعية ومعدلات نمو إيجابي متدني في بقية دول العالم. وكنتيجة حتمية لذلك أصاب الاقتصاد العالمي ركود دولي وازدياد معدلات انكماشه.

أسـباب الأزمـة:

هنالك أسباب مباشرة وغير مباشرة أدت إلى حدوث هذه الأزمة نفصلها فيما يلي:

أولاً - الأسباب غير المباشرة:

(أ) عدم التوازن في النظام المالي الدولي:

المتابع للنظام المالي العالمي يلاحظ وجود اختلالات كبيرة في موازينه وعناصره ومثال لذلك:

١. هنالك دولٌ كبرى ينخفض فيها معدل الادخار، بل قد تصل معدلات ادخارها صفراً، وهي تعيش على الاقتراض؛ وفي المقابل نجد دولاً تدخر ولا تستثمر وتصل معدلات ادخارها إلى ٥٠٪ من دخلها ومثال للأولى أمريكا وللثانية الصين.

٢. دول لديها عملات تعتبر عملات احتياطي مقابل عملات الدول الأخرى.

٣. حجم المعاملات القائمة على الدين مقابل القدرة الحقيقية على السداد غير متوازن، وحيث إنَّ مُعدَّلات الاقتراض ليس لها علاقة بالقدرة على السداد.

٤. تضخم القطاع المالي مقابل القطاع الحقيقي.

(ب) عدم كفاءة البنيات التحتية المالية:

يعتمد النظام المالي الدولي على مؤسسات تضع له السياسات والأطر العامة لعمله وتراقب أداءه وانحرافاته، مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، غير أنَّ هذه المُؤسَّسات أصبحت غير قادرة على القيام بالدور المنوط بها، بل وأصبحت أداة سياسيَّة لتطويع الدول وذلك من خلال عدم الشفافية والازدواجية في التعامل، مع عدم قدرتها على المراقبة، إضافة إلى عدم العدالة ومراعاة الظروف التي تمر بها الدول، وهذا يؤدي إلى اختلال مقاييس الأداء ومن ثم الانحراف عن الأهداف.

(ج) ضعف الإحساس بالمخاطر في مختلف المستويات:

الأفراد، الشركات وحتى وكالات التصنيف الائتماني ضعف لديها الإحساس بالمخاطر، فأصبحت الشركات والأفراد يقترضون دون مراعاة لكيفية السداد.

(د) طبيعة عمل اقتصادات السوق:

لعل من أكبر أسباب الأزمة التي يعيشها العالم هو اختلال طبيعة عمل السوق القائم على النظام الرأسمالي ومن ذلك ما يعرف بفشل السوق (Market Failure)، وعدم قدرته على التصحيح الذاتي (Market Correction) ممَّا يُؤدِّي إلى اختلال الدورات الاقتصادية.

ثانياً - الأسباب المباشرة:

من أهم الأسباب المباشرة للأزمة، بل والرئيسية، هي:

١. تفشِّي ثقافة الاقتراض والمضاربة: على مستوى الأفراد والحكومات، مع توسع آليات التمويل والاقتراض نتيجة للاختراعات في مجال الهندسة المالية ممَّا أدَّى إلى زيادة العرض في مجال التمويل وازدياد الطلب مصحوباً بضعف الشعور بالمخاطر الذي لعبت فيه شركات التصنيف دوراً كبيراً.

٢. ضعف الرقابة (تعدد المراقبين . عدم التنسيق . عدم شمولية الرقابة): ويظهر ضعف الرقابة على عمليات الإقراض المالي من تعدد المراقبين للقطاعات المالية المختلفة، فنجد البنوك المركزية ومراقبي التأمين وغيرهم مع عدم التنسيق بينهم، إضافة إلى عدم شمول عمليات الرقابة واقتصارها على جزء من العمليات والقطاعات دون الأخرى.

٣. التوسع في إنتاج واستهلاك المنتجات المالية، والتمادي في الهندسة المالية: ونتيجة حتمية لزيادة الطلب على الاقتراض ظهرت المنتجات المالية (نتاج الهندسة المالية) القائمة على أصول غير حقيقية، وإنَّما نتيجة لابتكار شهادات وأوراق من أصول استخدمت للتمويل من قبل، وهي ما يعرف بالمشتقات والمستقبليات، وكذلك ظهور صناديق التحوط (للأصول السامة) (Toxic Assets).

٤. غياب الضوابط السلوكية والأخلاقية:

تميز النظام الرأسمالي (نظام السوق) بغياب الضوابط الأخلاقية في المعاملات التجارية والسعي لتحقيق الأرباح فقط ودون المراعاة للجوانب الإنسانية ومن ذلك ظواهر الغش، والإغراء، والغرر، والجهالة، وبيع ما لا تملك، أو بيع غير الموجود.

آليات الانتقال:

انتقلت الأزمة التي ظهرت في أمريكا بسرعة كبيرة إلى جميع الاقتصادات العالمية، ولم تستثن الدول المتقدمة أو النامية، والسبب المباشر لهذا الانتقال السريع هو العولمة وتشابك الاقتصادات بمعنى التداخل الاقتصادي والتبادل التجاري والمالي الكبير بين الدول؛ حيث لا توجد دولة - مهما كان حجمها - بمعزل عن هذه الدائرة، كما أنّ المؤسسات العابرة للدول قد لعبت دورا كبيرا في تقريب الاقتصادات من بعضها؛ أضف إلى ذلك تكامل الأسواق المالية واستخدام منتجات الهندسة المالية على النطاق الدولي بسبب ثورة المعلومات وانهيار الحواجز والتداخل العالمي.

كما أنَّ حركة السلع والخدمات بين الدول كان لها الأثر الكبير في ترابط الاقتصادات؛ ولما حدثت هذه الأزمة في أمريكا وجدت الآلية السريعة للانتقال وتأثر الكل بها.

آثار الأزمة على الاقتصاد العالمي ومحاولات العلاج:

ظهرت آثار الأزمة على الاقتصاد العالمي بشكل سريع، ويمكن إيراد أهم آثار الأزمة على النحو التالي:

١. انهيار المؤسسات المالية: ففي الولايات المتحدة الأمريكية انهار بنك ليمان بروزرز في سبتمبر ٢٠٠٩م، ويعد رابع أكبر بنك استثماري بالولايات المتحدة الأمريكية. وكذلك انهار بنك سيلفر ستيت (Silver State) ثاني أكبر بنك ألماني، وفي الشرق الأوسط انهار بنك الخليج الكويتي.

٢. سيطرة عدم التقنية وظروف عدم التأكد على الانتصار، حيث فقد المتعاملون الثقة في النظام المالي.

٣. مشكلة السيولة نتيجة لتعرض المؤسسات لمشاكل السيولة وعدم توفرها بالقدر الكافي بسبب الإفراط في استخدام الموارد للتمويل وعدم الاسترداد؛ فقد توقفت عمليات الإقراض والتمويل واختفى سوق ما بين البنوك وعانت المصارف والمؤسسات من عدم قدرتها على مواجهة مصروفاتها الجارية التشغيلية.

٤. تزايد الاختلالات الداخلية والخارجية.

٥. تباطؤ التدفقات النقدية والإستثمارات الخارجية عبر الدول.

٦. تراجع الطلب الكلي على السلع والخدمات.

٧. تباطؤ حركة التجارة الخارجية عبر الدول وحركة الاقتصاد بصفة عامة.

٨. تفشي العطالة كأحد الآثار الاجتماعية للأزمة.

٩. التخوف من تحول الاستقرار الاقتصادي إلى عدم استقرار اجتماعي وسياسي، وخاصة في الدول النامية.

١٠. عودة الشكوك حول اقتصادات السوق وفشل النظام الرأسمالي.

١١. عودة شعار الحكومة الكبيرة، وذلك بسبب دخولها في المؤسسات ودعمها وشراء بعض منها، بدلاً عن ممارسة دور الحكومة في سن القوانين ومراقبة الأداء، بعيداً عن التدخل في تسيير النشاط الاقتصادي.

أمَّا على صعيد المعالجات فقد قامت الدول الكبرى بحزمة من الإجراءات والسياسات نفصلها إلى معالجات قطرية ومعالجات دولية، وأهم المعالجات القطرية:

١/ التدخل المباشر عن طريق ضخ الموارد وتأميم المؤسسات وشراء الأصول السامة (غير الحقيقية الناتجة من الهندسة المالية)، وكذلك تحمل بعض المديونيات.

٢/ تغذية الأسس والضوابط الرقابية.

٣/ تغيير الإدارات التنفيذية للمؤسسات والعمل على تقليل التكاليف الإدارية بإيقاف الحوافز الضخمة.

٤/ اللجوء للإجراءات الحمائية.

أما على صعيد المعالجات الدولية فقد تمت معالجة الأزمة من خلال:

١. دعم المؤسسات الدولية المالية والفنية لاقتصادات الدول.

٢. الدعم عبر التكتلات والمجموعات الاقتصادية مثل مجموعة العشرين.

٣. كذلك سار اتجاه المعالجات نحو دعوات إصلاح النظام الاقتصادي بصورة عامة واستبداله أو معالجة قصوره وما تدعمه الدول الكبرى المدافعة عن النظام الرأسمالي.

أثر الأزمة على السودان:

السودان كغيره من دول العالم تأثر بالأزمة المالية العالمية، وإن كان أثر الأزمة عليه قد ظهر بصورة غير مباشرة نسبة لأن السودان ومنذ العقدين السابقين كان مفروضاً عليه حصاراً اقتصادياً جعله منعزلاً عن أسواق المال والبورصات العالمية؛ الأمر الذي ترتَّب عليه عدم وجود استثمارات مالية له عبر

الأسواق، وبالتالي لم يتأثر بالخسائر التي حدثت في أسواق المال نتيجة انهيار أسعار الأسهم والسندات وانهيار المؤسسات وإفلاسها.

وجاء تأثر السودان بالأزمة كنتاج لما خلفته الأزمة على بعض العوامل والعناصر، ومن ذلك:

١. تدني أسعار النفط بنسبة ٧٠٪: فنسبة لاعتماد الموازنة العامة للدولة في السودان بصورة كبيرة (٥٠٪) على إيرادات النفط فإنَّ انخفاض أسعاره بالأسواق العالمية جعل السودان متأثراً بالأزمة، حيث انخفض سعر برميل النفط من حوالي ١٤٠ دولاراً إلى ٤٠ دولاراً.

٢. انخفاض أسعار الصادرات الأخرى نتيجة لانخفاض الطلب والكساد العالمي الذي أصاب معظم الاقتصادات؛ فقد انخفضت أسعار وكميات الصادرات الأخرى غير البترولية إلى معدلات أثرت بصورة كبيرة على الموازنة العامة للدولة.

٣. توقف التمويل الخارجي عن السودان بسبب توقف المؤسسات المالية عن التمويل نتيجة لما أصابها من أزمات سيولة وموارد.

٤. انخفاض التدفقات الخارجية وتشمل القروض الرسمية والمنح ومدخرات السودانيين العاملين بالخارج.

٥. انخفاض الاستثمار الخارجي المباشر نتيجة لتفشي حالة من عدم اليقينية ومخاطر عدم التأكد، حيث أحجم المستثمرون الأجانب عن الدخول في استثمارات خاصة مع الدول ذات المخاطر العالية والناشئة من الظروف الاقتصادية والسياسية.

ومن هنا يتضح أن أثر الأزمة المالية على الاقتصاد السوداني كان كبيراً وأصاب كل مصادر إيرادات الدولة من صادرات بترولية وغير بترولية، وكذلك التدفقات الخارجية سواءً كان ذلك عن طريق التمويل أو التدفقات الخارجية من قروض ومنح ومدخرات مغتربين أو الاستثمار الأجنبي المباشر.

ولتسهيل متابعة الآثار على الاقتصاد السوداني يمكن أن يتم ذلك بتقييم الأثر على ثلاثة قطاعات كما يلي :

أولاً - قطاع المالية العامة:

قبل أن تحل الأزمة المالية العالمية على الاقتصاد العالمي كان قطاع المالية العامة في السودان قد تأثر في العام ٢٠٠٦ ـ ٢٠٠٧م بأزمة مالية عامة نتجت عن تراكم سياسات اقتصادية ومالية أدت إلى ظهور عجوزات كبيرة في الموازنة العامة للدولة سببها التوسع الكبير في الإنفاق العام مع عدم وجود الموارد الكافية لمقابلة التزامات الدولة السياسية والأمنية والعسكرية، إضافة إلى اقتسام الموارد حسبما نصّت عليه اتفاقيات السلام التي تم توقيعها جنوب

السودان وغربه وشرقه في العام ٢٠٠٥م وما تلاه. وقبل أن يتعافى الاقتصاد السوداني من هذه الأزمة حلت الأزمة المالية العالمية التي ظهرت آثارها جلية في انخفاض عائدات البلاد من النفط الذي تراجعت مبيعاته إلى نسبة تفوق الـ ٨٠٪ مع اعتماد الموازنة عليه بنسبة تفوق الـ ٥٠٪، إضافة إلى ما خلفته الأزمة من أثر على القروض والمنح الخارجية ممَّا أدَّى إلى تفاقم العجز الحكومي ممَّا جعل الحكومة تلجأ إلى المعالجات السريعة كالاستدانة من النظام المصرفي والجمهور لسد العجز، مع ما يعتري ذلك من مخاطر عدم الاستقرار الاقتصادي والنقدي.

ثانياً - القطاع المالي والنقدي:

لم يتأثر القطاع المالي في السودان بالأزمة بصورة مباشرة، وذلك بسبب الحظر الاقتصادي المقرر على البلاد، وكذلك اتباع النظام الإسلامي في المعاملات، غير أنَ الأثر على هذا القطاع ظهر في عجز الحساب الجاري وانخفاض التدفقات الواردة من البترول والصادرات الأخرى والاستثمارات وتحويلات المغتربين والتسهيلات ممَّا أدَّى إلى تآكل الاحتياطيات الرسمية للبلاد، وبالتالي عدم القدرة على مقابلة الالتزامات الخارجية مما يُؤدي إلى إحجام المراسلين من التعامل مع البلاد، إضافة إلى الضغوط الكبيرة التي يسببها تآكل الاحتياطيات على سعر الصرف وعدم القدرة على التحكم فيه.

ثالثاً - القطاع الحقيقي:

أمَّا القطاع الحقيقي فقد تأثر بانخفاض الطلب على السلع والخدمات وخفض الإنفاق الحكومي وانخفاض الاستثمار والتمويل الخارجي، والذي أدَّى إلى تراجع النشاط وتزايد معدلات البطالة والتعثر في سداد الالتزامات.

محاولة معالجة الأزمة:

تختلف المعالجة من دولة إلى أخرى حسب طبيعة النشاط الاقتصادي، وحسب أثر الأزمة عليها في المدى الطويل والقصير، غير أنَّ هذه الأزمة وضعت متخذي القرار الاقتصادي في وضع صعب وحيرة كبرى بسبب التعارض في السياسات التي يجب اتخاذها لتحقيق هدف محدد. فاتباع سياسة توسعية يؤدي إلي زيادة عرض النقود وبالتالي ازدياد معدلات التضخم وارتفاع الأسعار؛ واتباع السياسة انكماشية يؤدي إلى انخفاض عرض النقود الذي يقود إلى الركود وقلة الإنتاج وبالتالي العطالة والفقر. وللخروج من هذا التضارب فإن الدول يجب أن تضع خلطة متوازنة للسياسات المتضاربة لتحقيق الأهداف المرجوة والمتعارضة. فكل سياسة لها تكلفتها وفرصها الضائعة وبالتالي يجب اتباع حزمة من السياسات والإجراءات التي تحقق أقل الخسائر والتعارضات (سياسات مالية، نقدية، سياسات نقد أجنبي، سياسات تجارية وسياسات استثمار).

وفي إطار محاولة معالجة الأزمة في السودان نجد أن هناك عدة محددات

قيدت خطط متخذي السياسات تتمثل في عوامل خارجية وداخلية:

العوامل الخارجية:

١. الحظر الاقتصادي الأمريكي، والذي أدَّى بدوره إلى:

١. تقييد حرية التجارة والاستثمارات الأجنبية حتى مع الأطراف غير الأمريكية.

٢. عدم حصول السودان – كبقية الدول – على التمويل الميسر من المنظمات المالية العالمية والإقليمية.

العوامل الداخلية:

١. ارتفاع عبء الديون الخارجية.

٢. ارتفاع حجم الدين الداخلي.

٣. ضعف المواقف المالية للمصارف.

٤. انحراف تركيبة الاستهلاك نحو السلع المستوردة.

٥. انعكاس اتجاه صافي الاستثمارات الأجنبية قصيرة الأجل.

٦. ضعف مرونة المصروفات العامة بالموازنة.

٧. ارتفاع نسبة التضخم قبيل بداية الأزمة.

الخطوات التي قامت بها وزارة المالية للتعامل مع الأزمة:

١. خفض إجمالي المصروفات العامة.

٢. زيادة الإيرادات غير البترولية.

٥. ترشيد استخدام الإيرادات.

د. الاستدانة الخارجية.

هـ. جدولة الالتزامات العامة المحلية والخارجية.

الأهداف غير المتجانسة والتحديات التي واجهت البنك المركزي:

١. الاستقرار النقدي (نسبة تضخم منخفضة وسعر صرف مستقر).

٢. الاستقرار المصرفي (تفادي انهيار المصارف وانهيار نظام الدفع).

٣. الاستقرار الاقتصادي وتلافي الركود الاقتصادي.

الخطوات التي قام بها البنك المركزي للتعامل مع الأزمة:

في مجال السياسة النقدية:

١. الضخ السيولي المتوازن.

٢. التخفيض المنظم لسعر الصرف.

٣. الاهتمام بالتمويل الصغير والأصغر.

في مجال سياسات النقد الأجنبي:

١. تطبيق هوامش عالية على الاستيراد السلعي (١٠٠٪).

٢. جدولة بعض الالتزامات وتخفيض الدفعيات (IMF).

٣. تقييد الدفعيات غير المنظورة.

٤. تقييد التحاويل للخارج.

٥. تشجيع إعادة استثمار أرباح الاستثمارات الأجنبية.

في المجال المصرفي:

١. دعم المصارف مالياً لسد عجزي السيولة والملاءة.

٢. التخفيض المنظم لسعر الصرف.

النتائج المحققة بسبب المعالجات التي تمت:

١. احتواء معدلات التضخم (نسبياً).

٢. استقرار سعر الصرف.

٣. استقرار النظام المصرفي.

الدروس المستقاة:

١. تأكد مدى ارتباط الاقتصاد المحلي بالاقتصادين الإقليمي والعالمي.

٢. ضرورة وضع خطة بديلة كمخرج لأي خطة اقتصادية.

في جانب السياسة المالية:

أ. ترشيد الإنفاق.

ب. تنمية الإيرادات غير البترولية.

ج. تحديد أولويات التنمية.

د. بناء (OSA).

هـ. مراجعة امتيازات الاستثمار.

ز. إعادة النظر في استراتيجية الاستثمارات الأجنبية.

في جانب السياسة النقدية:

أ. مراجعة سياسات النقد الأجنبي.

ب. بناء الاحتياطيات.

ج. ترشيد الاستيراد.

د. ترشيد الدفعيات غير المنظورة.

هـ. تنمية الصادرات غير البترولية.

ز. إيقاف التدفقات الرأسمالية قصيرة الأجل.

في جانب السياسات المصرفية:

أ. تقوية المراكز المالية للمصارف.

ب. ضوابط التمويل.

ج. تحسين الكفاءة التشغيلية للمصارف.

ونختم هذه الورقة بأسئلة عن مستقبل النظام الدولي، فهل هذه الأزمة ناتجة عن مشكلة نظام أم مشكلة داخل النظام؟، وهل يقدم النظام الإسلامي حلاً لهذه الأزمة، ويكون بديلاً للنظام الحالي؟.

تختلف وجهات النظر حول سبب الأزمة ومشكلة النظام الرأسمالي، فبعضهم يرى أنَّها مشكلة نظام بمعنى عدم صلاحية النظام الرأسمالي لقيادة المعاملات الاقتصادية، وبعضهم الآخر يرى أنَّها مشكلة داخل النظام، وبإجراء بعض المعالجات وترتيب السياسات يمكن أن نصل إلى حلول منطقية لكثير من المشاكل، وهذه هي نظرة الدول المستفيدة من هذا النظام.

من جانبنا نرى أنَّ علاج هذه الأزمة يكمن في الدراسة العميقة لأسبابها وتحليل هذه الأسباب للوصول إلى معالجات جذرية لها.

أمَّا كون النظام الإسلامي يقدم البديل فإنَّنا نرى أنَّ النظام المالي الإسلامي يقوم على جملة من المبادئ والقيم الَّتي يمكن أن تُسهم في إيجاد الحل النهائي لمشاكل النظام الرأسمالي، وذلك أنَّ النظام الإسلامي لا يؤمن بمنتجات الهندسة المالية القائمة على أصول غير حقيقية، بل إنَّ مبادئه تحرّم بيع ما لا نملك وبيع غير الموجود، ويرتبط التمويل فيه بالأصول الحقيقية.

كذلك يتسم النظام الإسلامي بالضوابط الأخلاقية ويمنع الغش والغرر والجهالة، وتعتمد مبادئه على المشاركة في تحمل المخاطر واقتسام الربح والخسارة.

كذلك تقوم مبادئ النظام الإسلامي على المسؤولية الأخلاقية والاجتماعية؛ ويرتبط نظام الضرائب والجبايات فيه بالإنتاج الفعلي وفي المأثور الإسلامي «وليكن سعيك إلى عمارة الأرض وإصلاحها أسبق من سعيك للحصول على خراجها».

وبقليل من الاجتهادات فإنَّ معمارية النظام الإسلامي القائمة على هذه المبادئ يمكن أن تقدم النظام البديل لحل مشاكل الاقتصاد العالمي، إضافة

إلى أنَّ هنالك اهتمامًا عالميًا في الوقت الراهن بالتمويل الإسلامي، بل إنَّ أكبر الدول الرأسمالية كبريطانيا وفرنسا وأمريكا الآن لها نوافذ تمويل إسلامية. كما أن هنالك دورًا كبيرًا يفترض أن تقوم به المؤسسات الإسلامية كالبنك الإسلامي للتنمية ومجلس الخدمات المالية الإسلامية.



سلسلة حوارات التنوير (١١)



الضروري في فكر المجاعة

دكتور / سعد الدين عبد الحي

تعقيب:
بروفيسور محمد هاشم عوض
د. أبو القاسم محمد أبو النور

أحد إصدارات مركز التنوير المعرفي

عشر مظاهر للأزمة الاقتصادية العالمية وماذا يجب أن نفعل حيالها في السودان؟



أ/ عبدالرحيم حـــمــــدي
وزير مالية أسبق



القضية الأولى :

إنَّ الأزمة تحولت من أزمة مالية محلية (سقوط قطاع الرهونات العقارية الأمريكي) إلى أزمة اقتصادية عالمية طالت كل اقتصادات العالم دون استثناء وبسرعة شديدة (١٤ شهراً).

يطرح هذا قضية العولمة وآثارها؛ فقد وضح أن اقتصادات العالم اندمجت وتشابكت فعلاً وبصورة لم يتخيلها المرء حتى عاد الحديث بقوة (من دوائر قيادة العولمة) عن ضرورة الحمائية Protectionism . . وضرورة إعادة توازن عملات التبادل الدولي (من الدول التي تسهم فيه بشدة كالصين واليابان!) وهذه الأخيرة تصمت وتؤيد! ولا تجد لنفسها وزناً في التبادل التجاري والاقتصادي والسياسي الدولي.

ولم يطرح بعد (في دوائر أغلب المتأثرين بالعولمة من أمثال السودان ومجموعة الـ ٧٧) كيف نتقي شرور العولمة بعد أن أصبحت واقعاً يصعب عكسه Reversal ويصعب الخروج عليه. وفي السودان مثلاً: اقتصادنا مربوط بالصادر (سواء البترول أو غيره)، وتتأثر كل صادراتنا مباشرة بهبوط الأسعار وضعف الطلب، فهل تستمر هذه الإستراتيجية أم نعدّلها أو نعدّل بعض مكوناتها؟ مثلاً أن نركز على إنتاج الغذاء وإنتاج الخدمات التعليمية والصحية والمالية للمنطقة، أي تحويل الاقتصاد السوداني لإنتاج أنواع جديدة من الصادرات كما فعلت ماليزيا عندما تحولت من المطاط والقصدير وزيت النخيل إلى الإلكترونيات، والآن إلى الخدمات المالية عموماً والإسلامية خصوصاً؟.

القضية الثانية :

أهم مظهر للأزمة العالمية في كل البلاد هو الهبوط أو الركود الاقتصادي الإنتاجي والمالي - خاصة في الغرب - وقد حدث هذا في السودان كما هو واضح، وهذا يطرح نفس السؤال علينا جميعاً وليس متخذي القرار فقط؟.

إنَّ اتجاه الحل الرئيسي يبدو في زيادة الإنتاج وتحسين الإنتاجية. وهذا معروف ومسلم به، ولكن هل يساعد توزيع الثروة الذي يجري حالياً في الاقتصاد السوداني على هذا الحل؟.

الواضح الآن أنَّ التركيز هو على قسمة الثروة إقليمياً - بين أجزاء البلاد- وقطاعياً - النقابات وزيادة الأجور - فهل وصلنا إلى مرحلة إنتاج الثروة بكثافة تسمح لنا بتوزيعها بصورة يرضى عنها المقسوم له؟.

الإجابة في تقديري واضحة والسبب واضح: هو ضعف أو انعدام المدخرات القومية التي تنتج الثروة، والحل واضح هو في تشجيع الاستثمار الخارجي عن

طريق الإعفاءات منح الميزات التفضيلية وعن طريق تقليل التكلفة الداخلية (سياسياً واقتصادياً وقانونياً وإدارياً)، علماً بأن أحداً لا يغالط أنَّه وبرغم الأزمة فإنَّ هناك فوائض مالية هاربة أو راكدة تبحث عن ملاذات آمنة للاستثمار إذا توفرت الشروط الصحيحة.

القضية الثالثة :

أسفرت الأزمة عن هبوط كبير في التجارة العالمية وآلياتها ومدخلاتها ومخرجاتها من نقل بحري وجوي وسياحة ورسوم، ونشاط مصرفي ومالي (نشاط أسواق المال).

يطرح هذا لنا ولدول كثيرة أهمية إعادة النظر كما أسلفنا في اتجاه التعامل التجاري، عدة أسئلة: مع من نتعامل؟، ما هي الأسواق التي يجب أن نركز عليها؟، وبأي سلع نركز؟، وما هي حدود تعاملنا اللوجستي: (مثال في قطاع النقل الجوي يحدث انفتاح كبير من شركات أجنبية، وهذا أمر صحيح وتختار الخطوط الجوية السودانية استراتيجية تركيز داخلي وإقليمي محدود، وهذا صحيح، لكن وزارة الطاقة ترفع سعر غاز الطائرات، وهو صادر ممتاز لا يكلفنا أكثر من خرطوش في مطار الخرطوم).

لا بد إذاً من نظرة كلية منسقة لتزيد الانفتاح الجوي ولتستثمر في المطارات، ولتستعمل أسعار السلع (غاز الطائرات والـ Catering . والخدمات ورسوم الهبوط والعبور والـ Handling...إلخ) لجذب مزيد من السعات الجوية.

إذن يجب أن يكون هناك خيار نوعي لسلعنا الجديدة والمثال الآخر هو الأوراق المالية الإسلامية التي صدَّرنا منها ما يعادل ثلاثة مليار دولار في السنوات القليلة الماضية، وحصدنا منها داخلياً ما يعادل مليار دولار.

القضية الرابعة :

أنتجت الأزمة تشابهاً واسعاً في المعالجات:

أولاً – إعانات مستمرة وكبيرة عن طريق الصناديق الدولية للدول الضعيفة والمرَضيّ عنها سياسياً مثال آيسلندا، أوكرانيا والباكستان.

ثانياً – حيثما تملكت الموارد قامت دول عديدة منفردة وبتنسيق جماعي بما يلي:

١. ضخ أموال هائلة في شريان الاقتصاد أو كما سماه الإنجليز عباقرة النحت الدولي اللغوي Quantitative Easing وصل الآن إلى تريليونات.

٢. استيلاء على مؤسسات مصرفية وصناعية وخدمية ضخمة عن طريق الدخول في رؤوس أموالها.

ج. استسلام كامل للسياسات النقدية (Complete abandonment) فيما يتعلق بأسعار الفائدة لتصل إلى منطقة الصفر الفني. . وإهمال تام لزيادة الكتلة النقدية وتأثيرها على التضخم (ساعد هذا أسعار هبوط أسعار البترول والسلع

الغذائية) وصولاً إلى هدف تحريك الاقتصاد بدلاً من التركيز على استقراره.

هل تحركنا في اتجاه مماثل؟

طبيعي أنَّنا لا نملك مالاً نضخه في شريان الاقتصاد، ولكن نملك البديل وهو أن نخفف عن المتعاملين في الاقتصاد:

١. بتخفيف التحصيل الضريبي وتجميده عن حدود العام السابق على أقل تقدير.

٢. بتخفيف العبء على المصارف وليس مطالبتها بزيادة رؤوس أموالها ونسب إيداعاتها في البنك المركزي وزيادة المخصصات، أي زيادة التكلفة عليها في سنة صعبة.

إنَّ الذي يحدث الآن هو العكس تماماً، والعذر هو أن توفي الدولة بالتزاماتها التعاقدية وأهمها الرواتب. التوجه الآن يجب أن يكون واضحاً للكل أننا في موازنة ٢٠١٠م يجب أن نسعى لسداد التزامات الرواتب والتشغيل الحاضرة وتجميد الحديث عن متأخرات واستحقاقات جديدة. أي أن تكون الميزانية هي ميزانية (سد الفرقة) الراتبية بصورة أساسية، والباقي من الاستثمار الخارجي. وفي سبيل ذلك يفتح الباب على مصراعيه للاستثمار الخارجي وتخفف عنه الضرائب والرسوم والجبايات، ويُعطى مزيداً من الامتيازات في المجالات التي سبق أن ذكرتها كمجالات إنتاج منتجات جديدة وتصديرها (الغذاء . الخدمات المالية الإسلامية . الخدمات الصحية والتعليمية)، ويعني هذا تشجيع إنشاء بنوك وشركات تمويل واستثمار جديدة بأيسر الشروط وأقلها، وعدم الاعتذار بأننا أصبحنا Over Banked (٣٠ بنكاً لدينا مقابل ٣٢٠ في البحرين!) لو كنت مسؤولاً لرفعت شعار (دعوا ألف زهرة تتفتح في مجالات المصارف وشركات التمويل والاستثمار والإيجارة) بأيسر الشروط الرأسمالية والفنية والإدارية، وليأت إلينا أو تقوم في الداخل ٥٠٠ مؤسسة مصرفية وشبه مصرفية جديدة وتكون الحصيلة هي مليارات الدولارات المطلوبة بشدة لسد فجوة التنمية التي عجزت عنها الدولة.

القضية الخامسة:

تفشي العطالة بصورة كبيرة في الاقتصاديات المتقدمة واستمرار الظاهرة نفسها في البلاد الفقيرة بل وتفاقمها. وبالنسبة لنا لا بد من إثارة هذه الأسئلة:

لماذا لا توجد لدينا إحصاءات معقولة للعطالة؟.

لماذا لا ننظر في إنشاء شريحة جديدة من العاملين لا تدفع التزامات التأمين (٢٥٪) ونخفف من التزامات التأمين القائمة على المؤسسات والعاملين ونربط ذلك بإلزامية استيعاب عدد جديد بنسبة ما تحصل عليه المؤسسات من وفورات، ونسبة ما تحصل عليه من دعومات من الدولة لإنشاء وظائف للعطالين من

الخريجين. إعادة النظر في التزامات صناديق التأمين لمعرفة كفايتها وكفاءتها ومدى ما يجب أن ندفعه لها؟.

ما هي الطرق الأخرى الفعالة لمحاربة العطالة خارج ما يمكن أن تقدِّمه الدولة؟ (منها الميزات التفضيلية للاستثمار في مجال خلق فرص العمل).

وهو مايفرض علي جهاز الدولة ضرورة توفير فرص عمل جديدة وتحسين الأجور والامتيازات وتحسين بيئة العمل في مؤسسات الخدمة الوطنية.

التساؤل الأخير في هذا المجال يتعلق بمكافحة الفقر مباشرة عن طريق ثلاث روافع اقتصادية:

الزكاة والقرض الحسن والاستدانة الاستثمارية من الجمهور:

ألم يحن الوقت لاستعمال طريقة التصرف في الزكاة بالطريقة التي نص عليها القرآن والتي تؤمن محاربة مباشرة وفعالة للفقر وهي إعطاء سهم للفقراء والمساكين (بعد زيادته ليكون أكبر سهم وبما لا يقل عن ٨٠٪ من حصيلة الزكاة) إعطاؤه لهم مباشرة ونقداً ليحلوا بها مشاكلهم حسب أسبقياتهم ومشاكلهم الخاصة. تخيلوا ما يمكن أن يحدث للاستهلاك، ومن ورائه للإنتاج، من رواج إذا تدفق ذلك الكم الهائل من الأموال في مجالات الغذاء والنقل والإسكان والتعليم والصحة؟

إنَّ الزكاة هي رافعة الإنتاج الرئيسية في الاقتصاد الإسلامي وليست مجرد أعطيات وإغاثات اجتماعية، كما يتخيلها بعضهم.

ومن بعد الزكاة لماذا لا ننظر في تفعيل القرض الحسن من ودائع البنوك الجارية - وهي أصلاً عائدة للجمهور - لحل مشاكل قطاعي المساكين وما فوق المساكين مما أصطلح على تسميتهم بالطبقة الوسطى بقروض نقدية للتعليم والصحة والاحتياطات الأسرية الأخرى؟. إن القرض الحسن هو أيضاً رافعة اقتصادية مهمة للغاية يجدر بنا أن ننظر بجد في تطبيقها لتحريك الاقتصاد.

ومن بعد القرض الحسن هناك الاقتراض الاستثماري بعائد من الجمهور عن طريق الأوراق المالية من داخل السودان وخارجه لتمويل التنمية كرافعة اقتصادية ثالثة لمحاربة الفقر وتفشي العطالة التي هي وجه آخر للفقر والتوتر الاجتماعي المكلف اقتصادياً في النهاية عندما تضطر الدولة للصرف على الأمن ومكافحة المخدرات والجريمة ثم التوتر السياسي والإرهابي وكلها من آثار التدهور الاقتصادي والاجتماعي ومحاربتها مكلفة للغاية، والأوفق هو الوقاية منها.

القضية السادسة :

وهي اضطرار العالم الأول الحاكم للعالمين الثاني والثالث للتنازل عن سطوته الانفرادية أو الجماعية (مجموعة الخمس) المتطورة إلى (مجموعة الثماني) أو سلطته المؤسسية في صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومنظمة التجارة العالمية وبنك التسويات الدولية في بازل، وذهابه متواضعاً إلى الدول التي تملك الفوائض وإدخالها في النادي الجديد (مجموعة العشرين G20) ليحصل على موارد يسد بها عجزه الهائل وعجز البشرية التي تسبب فيه وعاد عليه وبالاً.

هل من دروس ننشغل بها هنا؟ نعم أن نجعل من سياسة الاعتماد على الذات حجر الزاوية في كل برامجنا وتعاملاتنا، لأن كل ما ستقترحه المؤسسات الدولية من إجراءات لتحسين أوضاع العالم الثالث سيكون هامشياً. أما بالنسبة لنا فلن نلقى منهم أي شيء. لقد بلغ الصرف على إصلاح حال الغرب بكل ضروب المعالجات النقدية والضمانية حتى الآن ١٥ تريليون، أي ربع الناتج الإجمالي للعالم أكثر الناتج القومي لأمريكا، بينما المرصود – ولم يصرف حتى الآن إلا أقله – للدول النامية أقل من ٣٪ من هذا المبلغ!.

القضية السابعة :

تفشّي حالة الإحباط واليأس في الدوائر السياسية والاقتصادية والأكاديمية ممَّا حدث. وبدأ التلاوم بإلصاق تهمة الفساد الأخلاقي والجشع بالقائمين على القطاع المالي وانتهى الأمر في حصره بما يتلقاه المصرفيون من حوافز فاحشة. وإذا حلت مشكلة الحوافز، وهم عليها مختلفون، اختفت المشكلة الأخلاقية التي تم السكوت عليها، وليحلها الزمن إذا انتهى وإذا عاد النشاط وعاد الفساد. هل ثمة ما نستفيد منه في هذا المجال؟.

لا شكَّ أنَّ لدينا كثيراً من القيم التي يمكن أن تعصمنا من الإحباط واليأس إذا نحن تمسكنا تمسُّكاً جميلاً بها، ولدينا من قيمنا الأخلاقية ما يسمح برقابة صارمة في مجال الفساد الأخلاقي إن شئنا أن نعملها ونقطف ثمرتها، وهي أنَّ الفساد المالي هو إهلاك للمجتمع وسيعود عليه بأقسى النتائج.

القضية الثامنة :

هي الحيرة الفكرية والسياسية التي فجرها وقوع الأزمة التي تفاقمت ثم استمرارها وقتاً طويلاً من الزمن وعدم ظهور مؤشرات حقيقية على نهايتها قريباً.

وتساءل الجميع: كيف ولماذا فشلنا في التنبؤ بهذه الأزمة أكاديميين واقتصاديين ممارسين ومنظمين Regulators؟.

وكيف لجأ عتاة الرأسماليين في الدول المتقدمة من سدنة النظام للتحول إلى حلول اشتراكية المنحى والمبنى بين يوم وليلة ناسين كل نظرياتهم عن حرية السوق وكفاءة وعقلانية (الرجل الاقتصادي) وموضوعية التنافس؟.

متى ستنتهي الأزمة؟ وهل يمكن أن نخطئ إذا أعلنا نهايتها لتعود أشرس ما يكون؟ ما هي استراتيجية الخروج؟ هل لا تزال الأزمة تقول هل من مزيد من الأموال وغير ذلك من مظاهر الحيرة؟.

لقد اتجه العالم الغربي إلى معالجة الأزمة من داخلها بالدعوة إلى مزيد من التنظيم وتشديد الرقابة الوطنية ثم وضعها تحت رقابة وتنظيم دوليين خاصة في مجال الأسواق المالية.

ماذا عن ذلك الوحش الهائل المسمى بالمشتقات والذي تعيش عليه البنوك افتئاتاً، وتعزي أنفسها بأرباح خيالية ناتجة من منتجات هلامية وصلت في آخر تقدير معتبر إلى ٥٨٠ تريليون دولار، أكثر من ٤٠٠ تريليون دولار منها عبارة عن Interest rate swaps؛ أي أنَّ المصارف تتاجر الآن فيما بينها بسعر الفائدة الذي تفرضه على قروضها فتكسب منه مرتين الأول ثمناً للقرض والثاني ثمناً له هو ذاته تتبادله فيما بينها في معاملات رياضية غير مفهومة.

إن المترتب على هذه القضية بالنسبة لنا هو أن نتمسَّك أكثر بالقواعد التي بنينا عليها اقتصادنا وتعاملنا المصرفي فهي الحامي لنا من هذه المنزلقات حتى لو توفرت لنا الأموال (في الخليج سقطت كثير من البيوتات المالية لأنها أنجرت وراء هذه الاستثمارات الزائفة).

ولكن يتعين علينا ـ بعد التمسك بقواعدنا الشرعية ـ أن نطبّقها تطبيقاً يحقق لنا الفائدة منها، والمثل الذي أود أن أسوقه في هذا المجال هو ضرورة التحول إلى أدوات المشاركة بدلاً من أدوات المرابحة.

القضية التاسعة:

هـي قضية البحث عن بديل اقتصادي جديد، فقد سارع المفكرون الاقتصاديون والمصرفيون الإسلاميون إلى طرح الفكر الاقتصادي الإسلامي وخاصة المصرفي كبديل للفكر الرأسمالي الذي نشأت في حضنه وبسببه الأزمة الاقتصادية والمالية العالمية.

وتلقف الغرب بترحيب في دوائره الحكومية والمصرفية هذا الطرح ولكن وجهه بمهارة وبهدوء إلى حيث تمكنه الاستفادة منه : مزيداً من الموارد. فقامت دول (كفرنسا) بعمل قانون لإصدار صكوك إسلامية في فرنسا أو من مؤسسات فرنسية ـ ورحبت إنجلترا أيَّما ترحيب بإنشاء بنوك وشركات تأمين وصناديق استثمار إسلامية (كلها كانت موجودة قبل الأزمة)، وتراجعت عن إصدار صكوك إسلامية من البنك المركزي، وأعلنت اليابان وسنغافورة نيتهما إصدار صكوك إسلامية. ويقدم صندوق النقد والبنك الدولي بالتنسيق مع البنك الإسلامي للتنمية بتصميم بنية تحتية لإصدار الصكوك الإسلامية. كل هذا لا يعني أنَّ الغرب الرأسمالي يقبل أو بسبيل أن يقبل البديل الإسلامي في التعامل المالي. ولهذا على القائمين على هذا الأمر أن يعيدوا حساباتهم وألا يخلطوا بين

مصلحة الغرب الآنية في الحصول على موارد (إسلامية) وحقيقة قبولهم للبديل الإسلامي.

القضية العاشرة:

وهي امتداد لكل ما سبق، فقد جاءت هذه الأزمة لتركز أو تفجر في أذهاننا قضايا حنطها التفكير النمطي أو المصالح الذاتية في أطر ضيقة حتى حسبنا أنَّ هذا هو الحق. وهذا طبعاً هو شيمة كل المجتمعات التي وجدت أفكاراً ومعتقدات وموروثات انتقلت إليها من الماضي «وَجَدْنَا آبَاءنَا لَهَا عَابِدِينَ»[1] واستمروا بها وعادوا من أراد تغييرها.

هذه الأزمة تتيح لنا فرصة هائلة لإعادة التفكير في كثير مما أصبح معوقاً لتطور سير منظومتنا الاجتماعية والاقتصادية، ومن وراء ذلك بالطبع الوعاء السياسي الذي يعطي الوعاء الاجتماعي شرعيته ومصداقيته ومقبوليته.

وهذه فرصة ثانية تأتينا بعد سقوط الفكر الاشتراكي الرسمي والمحروس بمعسكر سياسي هائل، فنحن جيل محظوظ سقط فيه خلال عشرين عاماً بالضبط. أهم منظومتين فكريتين لإدارة المجتمعات البشرية؛ الفكر الاشتراكي والفكر الرأسمالي. وأسارع بالقول إنَّ الَّذي سقط هو الفكر وليس تلك المجتمعات، فهي معنا الآن، وبعضها كروسيا والصين تبرزان على الساحة بقوة، والمطلوب هو تقديم طرح فكري جديد أساسه:

١. إنَّ إدارة المجتمعات لا بد أن تحكمها الأخلاق والقيم، وأن تلك القيم ليست قيمًا بشرية نسبية متغيرة، بل هي قيم ربانية ثابتة تربط الحياة بالإيمان، فالمال هو مال الله ونحن مستخلفون فيه بشروطه.

٢. في عالم المال فإن الدين الربوي هو أس البلاء وهو الذي امتص موارد البشر إلى أسواق المال وترك العالم الحقيقي بلا موارد، ولهذا انتشر فيه الفقر والعطالة والركود الاقتصادي.

٣. إن إنهاء الدَّين الربوي من أساسه لا بد أن يكون بإنهاء سعر الفائدة تماماً وعودة اقتصاد الإنفاق والتوسع المالي والنقدي الذي يزود المجتمع بأدوات النماء.

١- سورة الأنبياء: ٥٣





أحد إصدارات مركز التنوير المعرفي

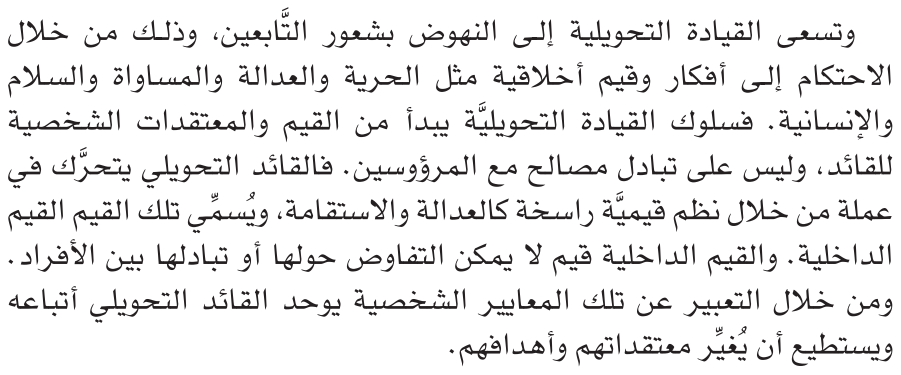
تحفيز العاملين: نحو مناهج إسلامية لإدارة الموارد البشرية



د. عبد الرحيم عبد الحليم محمد
أستاذ مساعد - معهد الدفاع للغات بمونتري - كاليفورنيا



من يتتبع تطوُّر نظريات القيادة الإدارية في مناهج الإدارة والقيادة والسلوك التنظيمي الغربية ليلحظ مرور هذه النظريات عبر تطوّر يرمي إلى استجلاء ظاهرة القيادة ومفهومها وتعريفها، فمن تمركزها حول نظرية الرجل القوي ذي السمات الجبارة The Great Man في التأثير على الآخرين وعلى صناعة وتنفيذ الأهداف التنظيمية، إلى تطورها الذي تمحور حول المهارات skills والقائل بأنَّ القائد الناجح ليس ذاك الذي يُولَد بجبروته وقوته وإنَّما بمهاراته المكتسبة، ثمَّ مرحلة الأنماط القيادية Leadership Styles، والَّتي تتطلَّب من القائد النَّاجح مُمارسة النَّمط القياديّ الملائم للحالة الملائمة، ثُمَّ الإدارة الموقفية Situational Leadership والَّتي تقول بأنَّ المواقف هي الَّتي تُحدِّد السُّلوك القيادي. فاختلاف المواقف يتطلَّب تغيير أسلوب القيادي حتَّى تتلاءم مع متطلبات الموقف، ومن ثمَّ تشعَّبت فصول وتجليات الإدارة الموقفية، فصرنا نلحظ بروز الإدارة التحوليَّة Transformational Leadership.



وتسعى القيادة التحويلية إلى النهوض بشعور التَّابعين، وذلك من خلال الاحتكام إلى أفكار وقيم أخلاقية مثل الحرية والعدالة والمساواة والسلام والإنسانية. فسلوك القيادة التحويليَّة يبدأ من القيم والمعتقدات الشخصية للقائد، وليس على تبادل مصالح مع المرؤوسين. فالقائد التحويلي يتحرَّك في عملة من خلال نظم قيميَّة راسخة كالعدالة والاستقامة، ويُسمِّي تلك القيم القيم الداخلية. والقيم الداخلية قيم لا يمكن التفاوض حولها أو تبادلها بين الأفراد. ومن خلال التعبير عن تلك المعايير الشخصية يوحد القائد التحويلي أتباعه ويستطيع أن يُغيِّر معتقداتهم وأهدافهم.

وقد تمَّ التَّمييز بين نوعين من القيادة الإجرائية والقيادة التحويلية. فالمبدأ الرئيس لنمط القيادة الجزائية تبادل المنافع بين الرئيس والمرؤوس، حيث يؤثر كل منهما في الآخر، وذلك بأنْ يحصل كُلٌّ من الفريقين على شيء ذي قيمة. وبعبارة أخرى، فالرئيس يقدم للمرؤوسين شيئا يريدون الحصول عليه، على سبيل المثال، زيادة في المكافآت. وفي المقابل يحصل الرؤساء على أشياء يرغبون بها كزيادة الإنتاجية على سبيل المثال، ثُمَّ جاء طور نظرية الذكاء الوجداني Emotional Intelligence. إنَّ نظرية الذكاء الوجداني Emotional Intelligence والَّتي تعتبر بحقيقة مشروع النَّهضة بالإنسان القادر على ضبط ذاته والتحكم بانفعالاته وبناء القدرة على التعاطف وامتلاك زمام المهارات الاجتماعية. فالانفعالات والأحاسيس سواء كانت سلبية أو إيجابية تقود الإنسان وتتحكَّم بقراراته. حيث تؤكِّد الدِّراسات أنَّ المستقبل سيكون لأولئك الذين يمتلكون معدَّلات ذكاء وجداني مرتفع، تجعلهم متميزين بالإحساس ورهافة الشعور والعواطف. فإنَّ أيَّ نظرة للطبيعة الإنسانية تتجاهل قوى العواطف والمشاعر هي نظرة ضعيفة الأفق.

ومـن أطـوار الإدارة الموقفية طـور نظرية الإدارة الخدومة Servant Leadership الَّتي تقود الآخرين عبر فضيلة خدمتها لهم؛ وبهذا فهو ليس قائدًا هرميًّا تسلطيًّا، وإنَّما قائد شوريّ يُحقِّق أهداف المنشأة عبر إشاعة ثقافة القيادة الخدومة حبا في الخدمة لا السلطة. لقد سعت تلك النَّظريات إلى تعريف القيادة القادرة على عملية شحذ وتحريك همم العاملين وربطها بأهداف المنشأة، ولعل تواترها وكثافتها وتعدُّدها في إطار ما أطلق عليه عالم الإدارة الأمريكي هارولدز كونتز غابة النظريَّات الإداريّة Management Theory Jungle ليُشير إلى أهميَّة دور القائد في ممارسة التأثير على الآخرين.

نحن والعالم

ربما لاحظت أو لاحظ غيري – من إخواني المهتمين بدراسات القوى العاملة – انحسار النظرة التقليديَّة في العالم إلى الإنسان العامل كموظف أو كترس في آلة الإنتاج الضخمة أو أحد عوامل الإنتاج كنظرة أصبحت من مخلفات الماضي، وتسلط الآلة الصناعية التي لم تكن عبر القرون إلاَّ ناظرة للعامل كعنصر إنتاج لا كصانع له. ذاك انحسار بات يعي أنّ الإنسان في دورة الإنتاج ليس منتَجاً (بفتح التاء)، وإنّما منتج (بكسرها)، بل هو أساس التنافسية بين المنشآت والدول على نطاق العالم، حيث أصبح الناس في أسواق العمل الدولية – كما يقول العالم وليم جونستون – يتحدثون عن مهارات الإنسان كسلعة قيمة شأنها شأن أقراص الكمبيوتر وبرامج الحاسوب فصار الناس بصدد عالم صناعي إنتاجي يتحدثون فيه عن المهارات كسوق في وقت يشهد فيه العالم سباقًا جبّارًا على المهارات، وتتسابق الشركات الضخمة في العالم عابرة للحدود السياسية بحثًا عن المهارات. وصار العالم يتحدَّث عن مجاعة وشيكة في المهارات والقدرات البشرية، ويطرح علماؤه العديد من الاستراتيجيات التي يجب تطبيقها فيما لو أرادت منشأة ما المضي قدمًا في تنفيذ استراتيجياتها وبرامجها في الجودة والربحية والخدمة وتنمية الإنسان؛ صانع هذه البرامج.

إنَّ دراسات الباحثين تنصبّ على أقيم ما شرف به اللّه الإنسان وهو قدرته على الخلق والإبداع كقيمة عالية ورفيعة. فإذا كانت الشركات العملاقة في العالم في القرن الماضي تقوم بتحريك عملياتها الصناعية من مكان إلى آخر بحثا عن القوى العاملة الرخيصة، فإنَّ رأس المال البشري الآن والذي كان ينظر إليه على أنَّه الطرف الأكثر ثباتا في العملية الإنتاجية – أصبح الآن أسرع هذه العوامل حركية وانسيابًا كالماء بين الأنامل، تمامًا كما تتحرك السيارات وأقراص الحاسوب والسندات المالية. صحيح أنَّ حركة البشر في مناكب الأرض قديمة وسعيهم في أركانها تاريخي معلوم، فقد وضع الآيرلنديون أسس القنوات الجبارة لموارد المياه في القارة الأمريكية، وساهم العمال الصينيون في بناء خطوط السكك الحديدية القارية في أمريكا، وتدفق المهندسون الهنود في السبعينيات والثمانينيات إلى منطقة وادي السيلكون في كاليفورنيا يكتبون برامج الحاسب

الآلي ويصنعون لشركات عملاقة مثل ياهو ومايكرسوفت أمجادا على الصعيدين المالي والتقني وأسواق البرمجيات.

إنَّ الجديد في حركة البشر بين بلدان العالم الآن هو أن إيقاعها هو الأسرع تدفُّقا، وتلك حركة قوامها ومبعثها سد الفجوة التي يعاني منها العالم الصناعي بين العرض المتاح من المهارات والطلب عليها. وهنا يكمن بيت القصيد، كما تؤشر دراسات أسواق العمل الدولية. فالموارد البشرية الماهرة وشبه الماهرة يتمُّ إنتاجها في الدول النامية، مثلما يتم إنتاج الوظائف عالية المردود المالي في مدن العالم الصناعي. وإزاء هذا الوضع نبه الباحثون منذ التسعينيات إلى أنَّ العالم يشهد إعادة توطين وتوزيع هائلة للقوى العاملة ذات المهارة العالية عبر موجات الهجرة والسفر ورحلات المتقاعدين من مكان إلى آخر وارتباطهم بمهام استشارية ووظائف صارت تدخلهم مرة أخرى إلى دائرة الخدمة، ممَّا زاد من أشكال التنوع في قوة العمل العالمية فيما يشار إليه بتنوُّع الأجيال والذي نراه أكثر وضوحا في قوة العمل اليابانية والذي ينظر إليه هناك كأحد الفرص القيِّمة لإثراء الإبداع والابتكار بين الأجيال في مواقع العمل.

لقد أصبحت حركة المهارات بين القارات عالية التأثير في صنع القرار في بعض الدول الصناعية التي نراها تخفف من غلواء قوانينها الحمائية في مجال الهجرة إذ أصبحت الآن أكثر اعتمادا على الكفاءات القادمة من بعيد، أكثر تنافسًا على جذبها.

فإذا سلمنا بأنَّ مصائب قوم عند قوم فوائد، فإنَّ مجاعة المهارات في العالم من شأنها الإسهام في تنامي اقتصادات الدول المصدرة لها، هذا إن لم يكن لتلك الهجرة أثر ضار على النمو الاقتصادي في تلك الدول فيما يُعرف بنزيف العقول كعامل لا يمكن إغفاله في الحديث عن العلاقة بين الدول المُصدِّرة للمهارات والدول المستقبلة لها. أحد الكتب الَّتي صدرت في الولايات المتحدة قبل مدة The labor Force crisis ركَّز على التنبيه على المخاطر التي سيواجهها العالم الصناعي قريبًا بسبب نقص المهارات. ويُشير الكتاب الَّذي ألفه مجموعة من الباحثين على بروز عامل المهارة كنقطة فارقة بين مُجرَّد أن تحقّق منشأة ما أهدافها، وبين أن تتميَّز بقدرة تنافسية عالية في عالم صناعي ابتكاري وإنتاجي يؤمن بأنَّ البقاء للأصلح.

يتعرض الكتاب إلى أنَّ من أسباب نقص العقول والمهارات في الدول الصناعية هو أنَّ القوى العاملة بها أصبحت شائخة متغيّرة في توزيعها وديموغرافيتها، بل إنَّ العلاقة التعاقدية بين العمل والمُخدِّم صارت يحكمها منطق (خذ وهات)؛ فالحكم هنا حاجة المخدم والفيصل مهارة الإنسان مهما كان عمره. فالعبرة القدرة على العطاء لا قانون تقليدي يلقي بالإنسان في غيهب المعاش كقطار قديم في ورشة صيانة. هذا بينما تعاني تلك البلاد بين قدم القوى العاملة

واستغنائها سواء بالمعاش أو خلافه عن دائرة الخدمة. إنَّ العالم الآن يتحدَّث عن تقاعد التقاعد، ويبحث بين عقول المتقاعدين عن تجاربهم القيمة ليتداولها الناس فيما بينهم ويؤرشفونها في ذاكرة المنشأة تحدُّثًا بنعمة من خلق الإنسان في أحسن تقويم.

إنَّ بكتاب أزمة القوى العاملة الذي سبقت الإشارة إليه تنبيها مُخلصًا جادًّا للمنشآت - بل والدول - أن تعيد النظر في استراتيجياتها البشرية مركِّزين على احتياجاتهم من المهارات ناظرين إلى عدة عوامل من بينها الإنتاجية كهدف مُلحّ في المنشأة ومراقبة معدلات فقدها لاحتياطياتها من المعرفة البشريَّة وقدراتها من التنفيذيّين ومعدلات التقاعد لنجومها من العاملين. هنا فإنَّ على المنشأة أن تسأل نفسها ماذا عساي أن أفعل لإيقاف النزيف، وحماية نفسي من خطر الزوال؟، وما هي الاستراتيجيات الممكنة الَّتي يمكن اتخاذها لاستبقاء القدرات اللاَّزمة وجذبها وتحفيزها؟.

إنَّ العالم الآن أصبح أكثر دراية بحساسية الاعتماد على عقول البشر لا أجسادهم كما أنَّ نقص المهارات القادم في أروقة سوق العمل الدولي حسبما تشير الدراسات هنا - سيكون له تأثير تتضاءل أمامه التأثيرات السَّالبة الَّتي وقعت على العالم جراء تداعيات الحادي عشر من سبتمبر، كما يقول بذلك تقرير صدر مؤخَّرًا من قبل مركز دراسات بروفايلز إنترناشونال.

مناهجنا ومناهجهم:

قد يبدو ملائمًا إجراء مقاربة بين النظريات السابق ذكرها حول القيادة من جهة، وبين النموذج الإداري أو القيادي الإسلامي من جهة أخرى، وهذا ستتناوله إيجازًا هذه الورقة ولكن غرضها الأساسي هو إجراء مقاربة نظرية في التحفيز بين النموذج الغربي والنموذج الإسلامي. تتناول الورقة كمثال للنموذج الغربي - نظريَّة أبراهام ماسلو للحاجات الإنسانية Maslow’s Hierarchy of Needs ونظريَّة فريديريك هرزبرج المعروفة بنظريَّة الصَّحة العامَّة في الوظيفة Motivator –Hygiene Theory. وإذا كانت هذه الورقة تقصر عن كونها مختصَّة بإجراء مقاربة نظريَّة بين القيادة من منظور إسلامي وغربي إلاَّ أنَّها تحاول أن تعبر إلى موضوع القيادة من منطلق مهارات القادة في التحفيز وقدرتهم على إثراء العمل وإثراء النفوس العاملة معهم، وجذبها نحو أهداف المنشأة.

إنَّ هدفنا من ورقتنا هذه هو شدّ انتباه الدارسين والباحثين إلى أنَّ نظريَّة التحفيز أساسها إسلامي. إنَّنا نود التأكيد على أنَّ النظريَّة الإدارية الإسلامية في التحفيز استوعبت داخلها ما قالت به نظريات المحدثين القائلة بأنَّ مفتاح التحفيز مهارة وسلوكًا هو قدرة القائد على معرفة الحافز المناسب لكل فرد برأسه، مع التمييز بين أشكال الحوافز ماديَّة كانت أو معنويَّة. وورقتنا هذه

تهدف في مجملها إلى الحثّ على ضرورة إعادة النظر في مناهجنا الإدارية بشكل عام وإدارة الموارد البشريَّة والتطوير التنظيمي بشكل خاص، ولا نهدف إلى الاصطدام بالآخر وإلغائه وإنَّما الانتباه إلى ما بحقائبنا الفكرية الإسلامية من مناهج يمكن أن يستفيد منه الدَّارسون في جامعاتنا ومعاهدنا.

القيادة في الإسلام خادمة Servant leadership:

من الطبيعي في القيادة إنسياب خطوط السلطة من أعلى إلى أسفل، واحتفاظ القائد بحق أخذ القرارات وإصدار الأوامر. فهذا أمر لا بدَّ منه لنجاح العملية الإدارية، ولا يعتبر هذا عيبًا في الإدارة الهرميَّة، وإنَّما العيب أن تكون القيادة استبداديَّة ينظر فيها القائد إلى أتباعه من أعلى إلى أسفل، معتقدًا أنَّه وحده الذي جمع فأوعى، وأن على الآخرين أن يُنفِّذوا فقط ما يقول. إنَّ هذا النمط القيادي مبنيّ على النَّموذج العسكريّ في إصدار الأوامر للجنود والأتباع دون حق المناقشة أو المراجعة وإبداء الرأي. إنَّ سلوك القائد الهرمي هنا استشارة المرؤوسين على سبيل الموافقة الصورية بعد أن يأخذ قراره مسبقًا ثُمّ يستشير مرؤوسيه استشارة روتينية فقط، لا للاستفادة من آرائهم وإنَّما فقط للحصول على موافقتهم، فإذا لم تتفق آراؤهم مع القرار الذي اتخذه مسبقًا، فإنَّه يضرب بها عرض الحائط دون أدنى محاولة للاستفادة بها.

وبالنظر إلى عنصر المعرفة كأداة من أدوات السلطة والقوة في المنشأة، فإنَّ القائد الهرمي يستخدم حجب المعرفة للسيطرة على المرؤوسين، والقائد الهرمي غالبًا ما يستخدم هذه القوة ممثلة في حجب المعلومات للسيطرة على مرؤوسيه. وباستقراء التأريخ نجد أنَّ هذه هي سياسة القادة الديكتاتوريين عبر التاريخ، حرصًا منهم على إبقاء الشعوب المحتلة في حالة جهل مستمر، كما فعل أودلف هتلر، عندما منع التعليم الجامعي في كل الدول التي احتلتها ألمانيا النازية.

إنَّ من سمات القائد الهرمي التعسُّف في استخدام السلطة: فالقائد الهرمي قد يتخذ قرارات كثيرة متعسِّفة، ولا يرجع عنها حتى لو ظهر له ختلها وسوء منقلبها؛ لأنَّه يهدف دائماً إلى تأكيد وتقرير أنَّه وحده القائد المسيطر. ومن سمات القادة المتجبرين أيضاً، وجود صف ثانٍ ضعيف لأنَّ صناعة القيادات تحتاج إلى تدريبهم على اتخاذ القرارات وتحملُ المسؤولية، والتعلم عن طريق ممارسة السلطة والتناوب بين الخطأ والصواب. فالقائد المستبد يحرص على تركيز جميع السلطات في يده، فما هو البديل السليم للاتجاه الهرمي المستبد؟.

إنَّ هذا البديل، كما سلفت الإشارة إليه، يمكن أن نطلق عليه القيادة الخادمة أو الخدومة، انعكاسا للقول المأثور: «سيد القوم خادمهم» وهو النمط الذي يتوافق مع النموذج النبوي الفذ في القيادة، يسمى هذا النمط بالقيادة الخادمة

إشارة إلى سلوك القائد مع مرؤوسيه، فهو يرى نفسه في أسفل هرم مقلوب بحيث يبدو كل شخص في المؤسسة مستقرًّا على كتفيه، فهو يقضي ساعات لا حصر لها في مساندة الآخرين ورفع فعاليتهم، بتزويدهم بعناصر المعرفة والطاقة والموارد، وكل ما يحتاجونه للقيام بمهامهم على أكمل وجه. والقائد هنا مع العاملين في مختلف مواقع المنشأة، فليس هناك عمل في مؤسسته يستنكف عن القيام به إذا كانت مصلحة المؤسسة تدعو إلى ذلك. ولنا في سيد الخلق هنا محمد (صلى اللّه عليه وسلم) أسوة حسنة وهو يشارك أصحابه في حفر الخندق، ويأخذ نصيبه معهم جوعًا وبردًا وإجهادا، بل ويتصدى لما يعجزون عنه من الحفر، كما أورد الحافظ ابن حجر العسقلاني في كتابه فتح الباري من حديث البرَّاء بن عازب قال: «لما كان حين أمرنا رسول اللّه –صلى اللّه عليه وسلم– بحفر الخندق عرض لنا في بعض الخندق صخرة لا تأخذ فيها المعاول، اشتكينا إلى النبي –صلى اللّه عليه وسلم– فجاء فأخذ المعول فقال: «بسم اللّه» فضرب ضربة فكسر ثلثها، وقال: «اللّه أكبر أعطيت مفاتيح الشام، واللّه إني لأبصر قصورها الحمر السَّاعةَ» ثم ضرب الثانية فقطع الثلث الآخر، فقال: «اللّه أكبر أُعطيتُ مفاتيح فارس، واللّه إنّي لأبصر قصر المدائن أبيض»، ثم ضرب الثالثة وقال: «بسم اللّه» فقطع بقية الحجر، فقال: «اللّه أكبر أعطيت مفاتيح اليمن، واللّه إنّي لأبصر أبواب صنعاء من مكاني هذا الساعة». وكان النبي (صلى اللّه عليه وسلم) ينقل بنفسه التراب يوم الخندق حتى أغمر بطنه أو اغبرّ بالتراب.

ويقوم النموذج الإسلامي في الإدارة الخادمة على أساس احترام العمال كأفراد وإعطائهم قدرًا أكبر من الشراكة في العملية الإدارية إشرافا وتوجيها، والحرص على الاستنارة بآرائهم وإقرار الصواب منها، مع الحد –بقدر الإمكان– من التوجيه الصارم والتحكُّم المتعسِّف من جانب المشرفين. لقد كان رسول اللّه (ص) حريصا على التحفيز حتَّى في أحلك الظروف، ومن ذلك ما وصفه حذيفة بن اليمان (رضي اللّه عنه) عندما قال: لقد رأيتنا مع رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) الأحزاب، وأخذتنا ريح شديدة، فقال رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم): «ألا رجل يأتيني بخبر القوم جعله اللّه معي يوم القيامة». وانظر إليه (صلى اللّه عليه وسلم) في غزوة بدر وهو يضرب أروع النماذج في تجرد القائد، واستماعه لمرؤوسيه، وإقرار صواب آرائهم، فعندما تحرك رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) بجيشه ليسبق المشركين إلى ماء بدر، ويحول بينهم وبين الاستيلاء عليه، فنزل عشاء أدنى ماء من مياه بدر، وهنا قام الخباب بن المنذر كخبير عسكري، وقال: يا رسول اللّه أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه اللّه، ليس لنا أن نتقدم ولا نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة»، قال: يا رسول اللّه، إن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم (قريش)، فننزله، ونغوّر ما وراءه من القُلُب (الآبار) ثم نبني

عليه حوضًا فنملأه ماء، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون، فقال رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم): «لقد أشرت بالرأي».

فنهض رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) بالجيش حتَّى أتى أقرب ماء من العدو، فنزل عليه شطر اللَّيل، ثم صنعوا الحياض وغوروا ما عداها من القُلُب، وبعد أن تمَّ نزول المسلمين على الماء اقترح سعد بن معاذ (رضي اللّه عنه) على رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) أن يبني المسلمون مقرًا لقيادته، استعدادًا للطوارئ وتقديرًا للهزيمة قبل النصر، حيث قال: يا نبي اللّه ألا نبني لك عريشًا تكون فيه، ونعد عنده ركائبك، ثم نلقى عدونا فإن أعزَّنا اللّه وأظهرنا على عدونا كان ذلك ما أحببنا، وإن كانت الأخرى جلست على ركائبك فلحقت بمن وراءنا من قومنا، فقد تخلف عنك أقوام يا نبي اللّه ما نحن بأشد لك حبًا منهم، ولو ظنوا أنَّك تلقى حربًا ما تخلفوا عنك، يمنعك اللّه بهم ينصحونك ويجاهدون معك. فأثنى عليه رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) ودعا له بخير، وبنى المسلمون عريشًا على تل مرتفع يقع في الشمال الشرقي لميدان القتال[١].

الأساس الروحي للتحفيز في الإسلام

إنَّ الإسلام برمَّته هو دين التحفيز «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»[٢]، وعبادة اللّه تعالى حق عبادته مرصود لها الجزاء الأوفى إتمامًا لمكارم الأخلاق الَّتي كانت هدف بعثته صلى اللّه عليه وسلم. ومن أقلّ صور المكارم هذه شكر النَّاس على ما يقومون به من عمل طيب. وفي إطار التحفيز على العمل الطيب فقد جاء الإسلام وعاء جامعًا للفضائل التي أتت بها الأديان السَّابقة: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً»[٣] فالمرضي للعابد المسلم هنا هو السلم والسلام والأمن والأمان والتكافل والبرّ وهو الرضاء والطمأنينة والتوازن والوسطية والاعتدال، كعناصر رأيناها متناثرة هنا وهناك عبر نظريات القيادة، ورأيناها في الإسلام منهجًا متماسكًا دقيق التعريف واضح النُّصوص.

من التعريفات التي تمَّت للتحفيز كما يُبين الدكتور محمد مرعي في كتابه (فن التأثير في الآخرين)[٤] فأنَّ التَّحفيز هو «مجموعة العوامل أو المؤثرات الَّتي تدفع نحو أكبر الجهود في عمله والابتعاد عن ارتكاب الأخطاء في مقابل حصوله على ما يضمن تحقيق رغباته وإشباع حاجاته المتعدِّدة وتحقيق تطلعاته التي يسعى لبلوغها خلال عمله»، هنا نقول إنَّ شمولية النَّظرة للعمل والحافز في الإسلام سبقت العصر في وضع مستوى الأداء وإيضاح العمل المطلوب أداؤه ومعايير ومستويات الجودة النوعية فيه، ثم تحديد الحافز المقابل لأداء العمل على الوجه الأكمل. هنا حيث يقف الحقّ عزَّ وجلَّ رقيبًا لأعمالنا التي يراها هو ورسوله والمؤمنون برؤية تقويمية: «وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ»[٥].

١- المباركفوري، (١٩٩٤) الرحيق المختوم. بيروت، لبنان: المكتبة العصرية.
٢- سورة الزاريات: ٥٦.
٣- سورة المائدة: ٣.
٤- محمد مرعي –فن التأثير في الآخرين
٥- سورة التوبة: ١٠٥.

لقد اختزلت هذه الآية الكريمة ما يعرف في الإدارة الحديثة بالتقييم الشامل. وربط الجزاء المتميز للعمل المتميز بالخالق جلَّ وعلا - يجعل للتَّحفيز أساسًا روحيًّا قويًّا يتعدَّى حدود المنشأة إلى أقطار السَّماوات، ويجعل للتَّحفيز بُعدًا أخرويًّا من اللّه تعالى ودنيويًّا دينيًّا من رسوله والمؤمنين. وتلك شموليّة تجعل لتعريف التَّحفيز هكذا بُعدًا روحيًّا وسيكولوجيًّا نقرؤه في الآية الكريمة: «وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»[٦] وفي الآية الكريمة «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ❖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ❖ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ❖ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا»[٧]. إنَّ بعث منظومة إسلامية إدارية في التحفيز ومناهجه ربَّما كان مبتدؤها أو مُدخلها وأساسها الوجداني القائم على بناء الثقة في الإنسان والنَّظرة إليه مُنتجًا لا كسلعة، وإلاَّ لما كلفه اللّه - سبحانه وتعالى- بأمانة إعمار الكون وصناعة حياة منتجة قائمة على البرّ والتَّقوى والتَّراحم والتَّكافل في رحابه.

إنَّ الأساس الوجداني للتحفيز في الإسلام يقوم على فهم عميق للمقصود من ثقافة المنشأة أو المؤسسة، لتأسيس ثقافة قائمة على التَّوادد والتَّراحم، كعنصر من عناصر نظريَّة الذَّكاء الوجداني كأحد جوانب الإدارة الموقفية. فالحديث الشريف: «وتبسُّمك في وجه أخيك صدقة» دعوة إلى توفير مفاتيح وجدانية إيجابية بين الناس أينما كانوا، وإشاعة هذه النظرة على أساس المنشأة هو إشاعة لها على مستوى الدولة. إنَّ من أهمّ وظائف ثقافة المُنشأة أنَّها تسبغ سمة معينة على المؤسَّسة تميّزها عن غيرها من خلال دور توجيهي وتشكيلي للأنماط السلوكية للعاملين. وثقافة المنشأة بهذا الشكل هي شارتها الأخلاقية والوجدانية، وباني سمعتها وعلاقتها الَّتي تصلها مع المحيط الخارجي الذي تعمل فيه[٨].

إنَّ اللّه تعالى تولَّى بنفسه إيجاد المثل الأعلى في تحفيز العمل الطيب المتقن «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا»[٩]. حيث الأجر هنا يشمل سائر المزايا التي يمنحها اللّه تعالى لعباده الصَّالحين، سواء كانت مادية أو معنوية. واللّه سبحانه وتعالى يمنح الحوافز للعاملين في صورتها الإيجابية (الثواب) والسلبية (العقاب)؛ فهو يعد الذين يعملون الخير بأنَّ لهم ثوابًا كبيرًا، والذين يعملون الشرَّ لهم عذاب عظيم، قال تعالى: «فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ❖ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»[١٠]، كما يقول تعالى: «مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ»[١١].

والإسلام يجمع بين الجانبين الروحي والمادي ويجري بينهما توازنًا مُحكمًا، فيقول اللّه تعالى: «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ»[١٢]. إنَّ قصة فرعون وموسى كما يرويها لنا القرآن الكريم - هي قصة حوافز: «فَلَمَّا جَاء السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّ لَنَا لَأَجْراً إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ❖

٦- سورة الزاريات: ٢١.
٧- سورة الشمس: ٧-١٠.
8- Ford, Moore &Milner (2005) Racial Identity, Centrality and Giftedness. Retrieved October 28, 2009 from http://www.highbeam.com.
٩- سورة الكهف: ٣٠.
١٠- سورة الزلزلة: ٧، ٨.
١١- سورة الأنعام: ١٦٠.
١٢- سورة القصص: ٧٧.

قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذاً لَّمِنَ الْمُقَرَّبِينَ»[١٣]، حيث وعد فرعون السحرة وحفَّزهم بالأجر وإدخالهم في زمرة خاصَّته إن هم انتصروا على موسى؛ لبذل أقصى ما لديهم لكسب ذلك الرهان.

جانب الإدارة الموقفية في الإسلام

إنَّ الإسلام الذي اختزل فضائل الديانات الإنسانية ليقف شاهدًا على أنَّ نظرياته في التحفيز شاملة. لقد كان (صلى اللّه عليه وسلم) يوجّه كل شخص من الصحابة (رضوان اللّه عليهم) إلى ما يناسبه من مهام وفقًا لما عنده من ميزات وقدرات، وهو ما يعبّر عنه كلٌّ من بول هيرشي، وكين بلانشارد في نموذجهما الّذي طرحاه للإدارة الموقفية[١٤] بمستوى الجاهزية للأفراد Readiness Level وفي ذلك فللنبي (صلى اللّه عليه وسلم) مقدرة عظيمة للدخول إلى الآخرين، كلٌّ حسب مفتاحه الملائم فيما يعرف لدى المحدثين بتقنيات التحفيز Motivational Techniques فيقول صلى اللّه عليه وسلم.: عن أنس بن مالك أن رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) قال: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدهم في أمر اللّه عمر، وأصدقهم حياء عثمان، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم أبيّ، ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح».

وإذا كانت النظرية الموقفية وما قد يكون مرتبطا بها من تقنيات واستراتيجيات لتحفيز العاملين تتحدَّث عن وجوب توفُّر مهارات القيادة التي تمنح الحافز المناسب لميول واتجاهات العاملين، فقد استعمل النبي (صلى اللّه عليه وسلم) الحوافز المادية مع بعضهم كما جاء في توزيع غنائم حنين واستخدم الحوافز المعنوية كما جاء مع جعفر بن أبي طالب، فقال «ما أدري بأيهما أنا أفرح بفتح خيبر أم بقدوم جعفر»، واستعمل الفخر والشهرة مع أبي سفيان (رضي اللّه عنه) في فتح مكة فقال: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن»، وربما كان من المفيد أن نعيد بأنّ من أهم تجليات الإدارة الموقفية تركز على فهم محفزات المرؤوسين كأساس لتحديد النمط القيادي في التعامل معهم. وفي هذا الاتجاه فإنَّ النموذج الموقفي الذي طرحه كل من بول هيرشي وكين بلانشارد المشار إليهما يطرح ٤ أساليب قيادية تتراوح بين التوجيه والتدريب والتدعيم إلى التفويض حسب قدرات المرؤوس ومستوى جاهزيته تحفيزًا ومهارة.

إنَّ تخيُّر النمط القيادي الملائم يعتمد على درجة نضوج المرؤوسين أو الفريق الذي يعمل تحت قيادة المدير أو القائد، والنضوج هنا يعنى قدرة الفرد على وضع أهداف يمكن تحقيقها مع وجود رغبة في تحمل المسؤولية من أجل الوصول إلى النتائج المرضية. إنَّ فاعلية القيادة تتأثر بدرجة كبيرة بالنضوج حيث تتدرج القيادة عند هيرشي وبلانشارد من قيادة توجيهية إلى تدريبية إلى مساندة إلى تفويضية؛ فعندما يكون الأفراد أو المرؤوسون غير ناضجين أو

١٣-سورة الشعراء: ٤١، ٤٢.

14- Hersey (2008) The Situational Leadership, Jossey-Bass, California

يدخلون العمل الأول فإنَّ الأسلوب التوجيهي يكون هو الأنسب Coaching Style، ويستخدم القائد أثناء أداء الموظفين مهماتهم أسلوب التدريب، والذي يساعد على تطوير مهارات الاتصال وصقل المهارات التي يتم بناؤها لديهم، ثم يقلّ تدريجياً أسلوب القائد الموجه ويظل أسلوب القائد المساند الذي يدعم ويحفز إلى أن يصل الأفراد إلى مرحلة النضوج العالي فيكون أسلوب التفويض هو الأسلوب القيادي الأمثل في هذه المرحلة.

وتبدو الإدارة الموقفية الإسلامية واضحة مع تفردها بنهج القيادة في تطوير قيادات فاعلة عبر ثقافة مجتمعية رائدة أساسها «ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقّر كبيرنا ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر». فأداء الأدوار بعد تحديدها على هذا النحو يرمي إلى إيجاد أرضية من الجاهزية النفسية بناء على القواعد المذكورة. وحين نعلم حضّ الإسلام على التسلح بالعلم والمعرفة وحثّه على السعي في مناكب الأرض والتعارف بين الأمم والشعوب، تبدو صورة الإدارة الموقفية بشكل خاص والإدارة العامة بشكل عام في الأسلام أشد نصاعة ووضوحاً في بنائها لجاهزية فردية واجتماعية تقوم على الدافعية والعلم والانفتاح نحو تجارب الآخرين والاقتداء بالمتميز منها فيما يعرف في الإدارة الحديثة بالاقتداء بالتجارب الناجحة Benchmarking في دين جاء لإتمام مكارم الأخلاق.

وبهذا فمن المؤكد أنَّ النموذج الإسلامي في الإدارة الموقفية حدَّد بوضوح مفاتيح الجاهزية بدءًا من دعوته إلى بناء إدارة للمعرفة Knowledge Management تقوم على العلم «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ»[١٥] وانتهاء بالدعوة إلى طلب العلم والمعرفة والتأمُّل في خَلق السموات والأرض. والعلم الإسلامي بهذا الشكل هو نظرية محفزة تنطلق من ذات الإنسان ليكون منتهاها الوصول إلى قدرة اللّه (سبحانه وتعالى)، والاعتماد عليه فيما يعتزم المرء أو يفعل.

تفويض المسؤولية

إذا كان منتهى سعي النموذج الموقفي الذي طرحه كل من بلانشارد وهيرشي هو الوصول بالمرؤوس إلى القيادة الذاتية لنفسه بما يمكن الرئيس من تبنّي نمط قيادي قائم على التفويض Delegation، فإنَّ النظرة الإسلامية تشمل تحفيز الفرد والمنشأة معا كما يظهر من تأكيد الحديث النبوي الشريف على إقامة علاقة أساسها المسؤولية وحسن الرعاية: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته؛ فالإمام راع ومسؤول عن رعيته، والرّجل راع في أهل بيته ومسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده ومسؤول عن رعيته، فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته». وتنداح معايير التفويض الإسلامي مبنية على دعائم التفويض والمسؤولية لتشمل الكون كله وتصبح عقدا أخلاقيا كونيا بين الرئيس والمرؤوس إلى آفاق عالميّة في عالم يجتاحه الآن طوفان العولمة الذي يؤكّد يومًا بعد يوم تقدُّم المنظور الإسلامي

١٥- سورة العلق: ١.

في نظرته المبكرة لهذا الطوفان وحتمية سعي الإنسان في مناكب الأرض. إنَّ هذه الحتميّة يؤكّدها في دراسة ضافية لطبيعة سوق العمل الدولي الباحث الأمريكي وليم جونستون[١٦] الّذي يقول بأنَّ الآلة الصناعية في الغرب لم تكن عبر القرون إلاّ ناظرة للإنسان كأحد عناصر الإنتاجية، ولكن هذه النظرة تغيرت الآن، وذاك تغير بات يعي بأنَّ الإنسان في دورة العملية الإنتاجية ليس سلعة وإنَّما منتجا بل هو أساس التنافسية بين المنشآت بل الدول على نطاق العالم، حيث أصبح الدارسون يتحدثون عن مهارات الإنسان كمادة نفيسة شأنها شأن أقراص الكمبيوتر وبرامجه، فأصبح التنافس على مهارات الإنسان مُحتدمًا في سباق جبَّار على اقتناء المهارات العالية وتسابق الشركات الضخمة في العالم عابرة للحدود السياسية بحثًا عن المهارات وكأنَّه واقع يشير إلى تكريم للعقل الإنساني الذي خلقه اللّه –تعالى– في أحسن تقويم وكرمه: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً»[١٧] في زمن يتحدث فيه الباحثون عن مجاعة وشيكة في المهارات تلقي بظلالها على قطاعات الإدارة والمال والأعمال وغيرها، ممَّا جعل حركة المهارات في العالم أكبر إيقاعًا وأكثر انسيابية خلافًا لما قال به في القرن الماضي آدم سميث بأنَّ العنصر البشري كعنصر من عناصر الإنتاج هو الأكثر ثباتًا. وفي ظل شبح مجاعة المهارات تعددت دراسات علماء الإدارة عن الاستراتيجيات الواجب اتخاذها إذا ما أرادت منشأة ما المضي قدمًا في إيجاد المهارات اللازمة لتنفيذ برامجها في الجودة والخدمة والربحية وتنمية الإنسان وإدارة تنوع قوة العمل .

نظرية الصحة العامة في الوظيفة Motivator-Hygiene Theory

من النظريات المُهمَّة الّتي يهتم بالتوقف عندها الدارسون في الإجابة على العوامل التي تجعل الناس يشعرون بالرضاء عن وظائفهم ويدفعهم لبذل المزيد من الجهد في العمل، نظرية العالم الأمريكي فريديريك هرزبرج المعروفة بنظرية الصحة العامة في الوظيفة Motivator-Hygiene Theory. حاول هرزبرج – من جامعة كيس ويسترن – الإجابة عن السؤال بطريقة جديدة، فقام بإجراء مقابلات شخصية مطولة مع مهندسين ومحاسبين في ١١ شركة مختلفة طالبا من العاملين إفادته عن حوادث معينة تجعلهم يحسون بالراحة والرغبة في العمل، وأخرى تجعلهم يحسون بالضيق وعدم الرغبة في العمل.

وكان أول ما اكتشفه أنَّ الميزات العادية من إجازات وتأمين طبي وتأمين شيخوخة وغيره لم تدفعهم كثيرًا للقيام بجهد إضافي، وسمَّى هرزبرج هذه العوامل العوامل الصحية أو عوامل الصيانة Hygiene or Maintenance factors فإذا كانت الشركة لا تقدّمها غيّر الموظف من تفاعله مع الشركة وإن قدمتها فهي ليست دافعا للعمل الإضافي. واكتشف هرزبرج أنَّ عوامل الدافعية الحقيقية للعمل Motivators – تتمثل في:

16- Johnston , William , Global Labor Marhrket, Harvard Business Review, 1993

١٧– سورة الإسراء: ٧٠.

١. الحرية في العمل

٢. الخلق

٣. القدرة على تطوير الذات

٤. التقدير

وتتعلق هذه العوامل بظروف العمل النفسية والاجتماعية والتنظيمية والجسدية، وقد سمَّاها هرزبرج عوامل الرضا Satisfaction factors. ولكنَّ المنظور الاسلامي في شموله وتوازنه يعي جيّدًا عوامل الصيانة أو العوامل الصحية، فبداهة أن يحض على إعطاء العامل أجره قبل أن يجفّ عرقه، ونستطيع إبراز العديد من النماذج في القرآن الكريم والتي تتخطى عوامل الصيانة لتنفذ إلى عوامل الدافعية في أعلى تجلياتها كقوله تعالى: «هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً»[١٨]، وقوله تعالى: «وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ اللَّهِ فَضْلاً كَبِيراً»[١٩]، وقوله تعالى: «لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ»[٢٠].

ومع قناعتنا كباحثين بأنه تنعدم المقارنة بين قيم السماء والأرض، إلاَّ أنَّ العقليَّة الغربيَّة عموما وميلها إلى المنطق والإثبات تستلزم منا في إطار السعي لتأصيل نماذجنا الإسلامية اتباع منهج علمي يتخطَّى المشافهة والعموميَّة لينفذ إلى أعماق الآخرين بالطريقة التي صاغوا بها نظرياتهم؛ فلا تبخيس ولا تصادم وإنَّما الفائدة والاستفادة ومقارعة الحجة بالحجة. وهنا نشير إلى تفوّق الطَّرح الإسلامي في أنَّه تجاوز عوامل الصيانة والدافعية إلى عوامل الترغيب في الصالحات، والبعد عن المنكرات. فمن آيات الترغيب مثلا قوله تعالى: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ»[٢١]. وهذه من قمم اعتبار الإسلام لحقيقة أنَّ الإنسان ليس آلة تدار وتحرك كيفما اتفق لكنه بشر له أحساس ومشاعر، ولذا فحسن أداء العمل أو سوؤه يرتبط بمشاعر العاملين نحو ذلك العمل؛ لذا يدرك المدير الناجح كيفية التعامل مع العاملين لتفجير طاقاتهم المبدعة عن طريق التحفيز وإعلاء قيم عمل يحاسب عليها اللّه تعالى في الدنيا والآخرة.

وكما جاء في الرحيق المختوم[٢٢] فقد كان الرسول (صلي اللّه عليه وسلم) يحرّض المؤمنين على القتال قبيل غزوة بدر قائلاً: «والذى نفس محمد بيده، لا يقاتلهم اليوم رجل فيقتل صابراً محتسباً مقبلاً غير مدبر، إلا أدخله اللّه الجنة»، وقال وهو يحضهم على القتال: «قوموا إلى جنة عرضها السماوات والأرض»، وحينئذ قال عُمَيْر بن الحُمَام: بَخٍ بَخٍ. فقال رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم): «ما يحملك على قولك: بخ بخ؟» قال: لا، واللّه يا رسول اللّه إلا رجاء أن أكون من أهلها، قال: «فإنَّك من أهلها»، فأخرج تمرات من قَرَنه فجعل يأكل منهن، ثم

١٨- سورة الأحزاب: ٤٣.
١٩- سورة الأحزاب : ٤٧.
٢٠- سورة سبأ: ٤.
٢١- سورة الزمر: ٥٣.
٢٢- المباركفوري، الرحيق المختوم، مصدر سابق.

قال: لئن أنا حييت حتى آكل تمراتى هذه إنّها لحياة طويلة، فرمى بما كان معه من التمر، ثم قاتلهم حتى قتل.

ولنا في رسول اللّه (صلى اللّه عليه وسلم) أسوة حسنة حين استخدم التحفيز في جميع مجالات الحياة وفي مختلف الظروف استثاره لهمم الأفراد لتحسين أدائهم وإتقانه والفوز في الدنيا وبالآخرة. ويذكر تحفيزه (صلى اللّه عليه وسلم) لسراقة بن مالك حين الهجرة وهو يريد أن يلحق به مرة والثانية والثالثة فحفَّزه بأنَّ له سوارَي كسرى إن رجع وترك الرسول (صلى اللّه عليه وسلم). مع أنَّ اللّه حَمَى رسولَه منه. ومن صور التحفيز النبوي تحفيزه (صلى اللّه عليه وسلم) المؤلفة قلوبهم بأن يعطيهم من الغنائم ومن عطايا بيت مال المسلمين تحفيزًا لقلوبهم ليدخلوا الإسلام. وتبدو صور التحفيز المعنوي من الرسول (صلى اللّه عليه وسلم) واضحة وجلية حين قال لبني عبد الدار يوم فتح مكة وهو يعطى عثمان بن طلحة مفتاح الكعبة: «خذوها خالدة تالدة، لا ينزعها منكم إلا ظالم، يا عثمان، إنّ اللّه استأمنكم على بيته، فكلوا ممّا يصل إليكم من هذا البيت بالمعروف».

وفي اتفاقه (صلى اللّه عليه وسلم) مع الأنصار بأن يهاجر إليهم فإن نصروه ستكون لهم الجنة، وأكَّد (صلى اللّه على وسلم) لهم ذلك يوم فتح مكة عندما أدخل الشيطان في روعهم أن الرسول) صلى اللّه عليه وسلم) قد يتركهم ويلتف حول عشيرته وأهله، فقال لهم صلوات اللّه عليه: «موعدكم معي عند الحوض يوم القيامة»، يذكِّرهم بوعده لهم زيادةً في التحفيز. لقد كان له (صلى اللّه عليه وسلم) أسلوب مميَّز في التحفيز، فعندما كان يُحسن صحابي عمله كان يلقبه بلقب حسن، فقد لقَّب خالد بن الوليد (سيفَ اللّه المسلول)، يقول عليّ رضي اللّه عنه في خطاب وجَّهَه إلى أحد الولاة: «لا يكون المحسن والمسيء عندك بمنزلة سواء، فإنّ في ذلك تزهيدًا لأهل الإحسان، وإساءة لأهل الإساءة وألزم كلا منهم ما ألزم نفسه»[٢٣].

مصفوفة ماسلو للحاجات الإنسانية[٢٤] Maslow's Hierarchy of Needs

وقد وضع إبراهام ماسلو أحد علماء النفس الأمريكيين ثلاثة افتراضات أساسية حول الطبيعة البشرية يتكون منها أساس نظريته:

- البشر كائنات حيوانية لا تشبع حاجاتها مطلقاً.
- حالة عدم الاكتفاء أو عدم إشباع الحاجة هي التي تُحفّز الفعل البشري.
- الحاجات تترتَّب على شكل هرم، حيث الحاجات الأساسية في الأسفل والحاجات الأعلى في القمة.

ينطلق مفهوم ماسلو على تحديد احتياجات الإنسان بناءً على أولويات

٢٣- المصدر: نهج البلاغة باب الكتب، عهده إلى الأشتر الخفي حين وجهه إلى مصر.

24- Daft, R. L. (2005). Management. Mason, Ohio: Thomson/South-Western

مبتدئة من قاعدة هرم الحاجات الفسيولوجية أو الحاجات الطبيعية إلى الطعام والماء والملبس والمأوى؛ هذه هي مستلزمات البقاء وبدونها نهلك. وحينما يكون الشخص تحت سيطرة الحاجات الأولية مثلاً فإنَّ جميع الحاجات الأخرى تتراجع إلى المنطقة الخلفية وتصبح الحاجة إلى الأكل والملبس والمأوى من أقوى عوامل التحفيز. وعندما نستوفي الحاجات الأولية خاصة بعد إشباعها تظهر الحاجة للأمن، ويعبر عن هذه الحاجة بصور متعددة مثل رغبة الإنسان في الضمان الوظيفي وحساب الادخار والتأمين الصحي. تظهر بعد ذلك الاحتياجات الاجتماعية فالبشر يحتاجون أيضاً إلى الرفقة وإلى حس الانتماء.

وهكذا فإنَّ المستوى الثالث في البناء الهرمي هو حاجات الانتماء، فالناس يحتاجون إلى أن يكونوا مرغوبين من الآخرين، وأن يحسوا بأنَّهم جزء من فريق أو مجموعة. يلي ذلك الحاجة إلى الشهرة وتقدير الذات؛ حيث يحتاج الإنسان إلى الاعتبار والاحترام والشعور بالإنجاز واعتراف المجتمع بذلك، لأنَّ ذلك يُضفي على الشخص الثقة بالنفس. فالإنسان يصبو للشهرة ويتطلَّع إلى السمعة الحسنة والعرفان والأهميَّة والاستحسان. في أعلى قمة الهرم تأتي الحاجة إلى تحقيق الذات، وتعني الحاجة لتحقيق طموحات الفرد العليا في أعلى مرتبها، مثل: الجاه والعزة وتحقيق الذات.

ومع أنَّه لم يقم دليل علمي بأنَّ حاجات الإنسان تتدرج بالطريقة الهرميَّة الَّتي حَّددها ماسلو إلاَّ أنَّ منطقية نظريَّته تكمن في تقديرنا في اتساقها مع المنطق العام للأشياء، فهي تبدأ بالحاجات الأساسيَّة للفرد. فالواحد منَّا لا يمكنه منطقيًّا أن يتطلع لاقتناء سيارة وهو جائع، أو خائف يفتقر إلى الأمن والطمأنينة. وبذلك تتَّسق هذه النظريَّة في بنيانها المنطقيَّ مع نصّ القرآن الكريم في سورة قريش «الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ»[٢٥]، ولا تتَّسق النظريَّة مع الإسلام فيما جاءت به من أنَّ حاجات البشر لا يمكن إشباعها مطلقا: «إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً، إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً، وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً، إِلَّا الْمُصَلِّينَ، الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ»[٢٦].

فللإسلام أساليب إشباعيَّة لحاجات الفرد تتخطَّى عنصر المادة لتهيئ للإنسان مصدرًا تحفيزيًّا وجدانيًّا يقوم على الخشوع والقناعة وانتظار النعيم الأخروي في تصميم بديع لحزمة محفزات المسلم الرابطة بين الدنيا والآخرة. وهذا هو النموذج الذي نقترح جلوه والتوافر على بعثه وإظهاره كسابق للعصر فـ «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»[٢٧] و«إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»[٢٨]. فالمنهج القرآني في اكتماله يقوم بوضع معايير الأداء Performance Standards وحوافز تطبيقها في علاقة وثيقة بين الأرض والسماء.

٢٥- سورة قريش: ٤.
٢٦-سورةالمعارج:١٩-٢٢.
٢٧-سورةالحجرات:١٣.
٢٨- سورةالصافات: ٦٠.

نحو تأكيد الجاهزية الإسلامية

تعدَّدت النظريَّات الَّتي تحاول الإجابة على السؤال: ما الَّذي يحفِّز الناس ويجعلهم أكثر حماسًا للوفاء باحتياجات وأهداف المنشأة؟ وقد عرضنا سواء بشكل مباشر أو غير مباشر لبعض هذه النظريات وحاولنا إجراء مقاربات نظرية بينها وبين النهج الإسلامي في إدارة الموارد البشرية. حيث يعتبر تحفيز العاملين إحدى دعاماتها الرئيسية، وتحدونا قناعة راسخة بأنَّ نظرية التحفيز في الإسلام هي مجمل أسلوب هذا الدين في الحياة وإتقان العمل. فنظرية التحفيز الإسلامية سبقت العصر في تحديد عوامل الدافعية والصحة العامة للوظيفة، وهي نظرية وجدانيَّة البعد، إلهيّة السلوك والمقصد، دينيَّة ودنيويَّة معًا عرفت أسس تقييم الأداء منذ قرون ران فيها على البشرية الظلم والظلام: «وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ»[٢٩]. إنَّ ربط التَّحفيز بالجزاءين الدنيوي والأخروي على هذا النحو مؤشر لرسالة عالمية من مبادئها أن يعمل المرء لدنياه كأنه يعيش أبدًا ولآخرته كأنه يموت غدًا.

ونختم أن الدعوة إلى تطوير منهج إسلامي في إدارة الموارد البشرية، غايته إحداث نقلة هائلة ورشيدة في حركة مجتمعنا لا تلغي الآخرين وإنَّما تتبارى معهم بقوة ووضوح الطرح. ولدينا وطيد الأمل في أن يتضمَّن هذا المنهج وظائف الموارد البشرية الحديثة، مثل أنظمة الاختيار والتعيين والتدريب وإدارة الأداء والتعاقب الوظيفي والترقيات والنقل والفصل والتحفيز. فما بالنا لا نقوم بتطوير برامج حضاريَّة إسلاميَّة في هذه المجالات والسعي لجعل منشآتنا دائمة التعلم Learning Organization قادرة على صنع المعرف وإدارة دولاب الدولة في عالم سريع التغير يؤمن بأنَّ البقاء للأصلح؟.

إنَّ علينا أن نحقن بطريقة منهجية ومنظمة في إطار أساليب الدعوة الإسلامية معارف المسلمين الإداريّة بحيث لا تكون معارف المسلمين متناثرة هنا وهناك؛ لأنَّ هذه الدعوة أسلوب حياة كامل في الإدارة والعلوم والآداب والفنون والاقتصاد والاجتماع وغيرها.

٢٩- سورة التوبة: ١٠٥.

دعوة للباحثين للمشاركة في العدد القادم من مجلة التنوير







محـــــاور الاســـــتكتاب

1. دور النخبة في العالم وعلاقتها بالتغيير

1. مفهوم النخبة والتغيير.
2. دور النخبة في المشاركة السياسية.
3. النخبة السياسية والفكرية ودورها في التغيير في الوطن العربي والعالم الإسلامي.
4. مجتمع النخبة في دولة الخلافة الإسلامية.
5. مهام المثقف وتحديات المرحلة الراهنة بين الواقع والطموح.
6. نخبة الاغتراب بين: اشكالية التنمية وهجرة العقول وأحلام العودة.
7. النخبة والخطاب السياسي السوداني: الحدود والتناقضات.

التنوير

فلسفة وقضايا الحرية

دورية - علمية - ثقافية - مُحَكمة - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

- أوراق بحثية

مقالة في الحرية: قيد الحرية أو الوجود الحر
أبوبكـر هـويدي

الحرية والمسؤولية: حقوق الإنسان وآفاق حدود الحرية
د.محمد الفاضل اللافي

التأسيس الفلسفي لمفهوم الحرية الإنسانية وفق منظور قرآني حول منظومة القيم الإنسانية المتلازمة
د.عصمت محمود أحمد سليمان

التنوير والحرية
د.حمد عمر حـاوي

الحريات الشخصية في إطار الحريات العامة
د. بشير عبدالعالي شمام

- أوراق نـقـاش

قضية الحرية وأزمة الوعي السياسي في السودان
د. نـادر بابكـر

قضايا الحرية بين مفاهيم الجبر والاختيار عند المتكلمين
أ.عبدالله علي آدم سليمان

- حـوارات

تأسيس قرآني لمفهوم الحرية — د. إبراهـيم محمد زين

- مراجعات نقدية

الحرية وسلطة القانون
د. جعفر محمد علي بخيت

- محـاضـرات

نقد دراسات تاريخ الأدب العربي في السودان
أ. د. عبدالله حمدنا الله



العدد السابع أغسطس ٢٠٠٩م

ترسل البحوث على العنوان التالي: مركز التنوير المعرفي- الساحة الخضراء
ت: 249918289098+ - 249910221357+
أو على البريد الإلكتروني: info@tanweer.sd
www.tanweer.sd

نضـــــال



محمد خير عبدالله

رئيس نادي القصة السوداني

تقديم: أ. عبد اللّه صالح [1]

يسجل القاص والكاتب الروائي محمد خير عبد الله حضورا متميزا في المشهد الثقافي السوداني وبامتياز يحسب له كمهجوس بالطموح للإبداع الكتابي. فإلى جانب اشتغاله بالكتابة القصصية والروائية، يجتهد في التحضير والبرمجة والتسيير اليومي والأسبوعي والشهري لأنشطة نادي القصة السوداني (أحد أنشط أندية اليونسكو وأغزرها إنتاجا)؛ والذي انتخبه رئيسا للنادي. ومن عين هذا الموقع ساهم في تأسيس اتحاد أندية اليونسكو بالسودان وتم انتخابه نائبا لرئيس اللجنة التنفيذية.

تقدم القصة القصيرة نفسها عبر العديد من المؤشرات والدلالات الأدبية التأصيلية التي تجعل منها بواقع العالم أو الفضاء الأدبي المتميز عن غيره فنيا، والممتاز بنوع من التصديق والتمكين الإلهي الطابع لهوية القرآن الحكيم ولجوهر الذكر الحكيم، الذي يحفل بالجميل والعميم من المعاني والدلالات والرموز، والتي تتوزع على السور والآيات المصفوفة في متن الذكر الحكيم «بلسان عربي مبين».

إن الكم الهائل من الكتابات القصصية المبثوثة في المنشورات والكتب والمجلات التي توجد على رفوف المكتبات وأرصفة شوارع المدن العربية قد صادقت على جملة أمور ثقافية وقرائية وبحثية، من أهمها وأبرزها على الإطلاق، الانفتاح الواسع لمساحات التجريب الكتابي لدى الكتاب الموهوبين المطبوعين وغيرهم، وأيضًا لنفر من بعض الملسوعين بوهج الإبداع القصصي الممكن من المستحيل. وداخل هذا الإطار الواسع أو الفضفاض فنيا وقرائيا ونقديا: تنتظم وتتزاحم العديد من المواهب والرغبات والبحوث والدراسات النقدية وربما حتى الأهواء والنزعات العبثية الراجعة إلى حرية هذا التجريب. وفي خضم كل هذا الاتساع والانفتاح أيضا؛ تنفتح نظرية التلقي وتغتني التأويلات والتفسيرات بحيث يتأكد أنّه لكل نصّ عدد من المعاني بقدر عدد قرائه.

بعد أن سطر وأصدر الكاتب محمد خير عبدا لله مجموعته القصصية الأولى «حنيميات»؛ أردفها بكتابة ونشر نص روائي بعنوان «لعنة الحنيماب» ثم رواية ثانية بعنوان «هذيان كهل»، ثم جاءت مجموعته القصصية الجديدة «هذا .. هذا» والتي عندها نتوقف لننشر في هذا العدد من المجلة النص القصصي «نضال». هذا وقد تم تتويج المسار الراهن للكاتب مؤخرا بنيله للجائزة التقديرية لجائزة الطيب صالح للرواية للعام ٢٠٠٩م عن روايته الجديدة المنشورة بعنوان : «شجن الروح شغف الجسد» والصادرة عن نادي القصة السوداني.

لا بد من الإشارة الآتية على هيئة اعتراف وتقرير مر المذاق بأن القصة القصيرة في حضورها ضمن المشهد الثقافي السوداني – كجزء لا يتجزأ من المشهد العربي والعالمي – قد عرفت نوعا من «التسيب والسيلان» عبر السور المنخفض للتجريب

١- أكاديمي وباحث.

والنشر والنقد العابر للسبيل الأمر الذي انتهى إلى فيض واضح بل مهول، في الكتابة والقص والانتشار الكتابي غير الفني ولا الإبداعي. وقد يبدو هذا الشيء طبيعيا ومفهوما بل ومقبولا بالنظر إلى اتساع مساحات الاتصال والتواصل في الأجهزة الإعلامية والوسائل الصحفية وغيرها من القنوات العولمية.

ويبقى أن نسجل أن الطاقة التعبيرية المغموسة في الإرادة الكتابية الرسالية والمرصعة بالموهبة الفنية والمعجونة بالطاقة الإبداعية؛ والمعززة بالتفهم المنفتح لشروط وظروف المتلقي / الآخر وغيرها من الأدوات الفنية ؛ هي جميعها بمثابة المعالم التي تعبد ثم تنير الطريق للمزيد من التجريب الكتابي والتجويد الأدبي والفني القصصي والروائي ؛ الذي تسير على دربه كتابات القاص محمد خير عبدا لله ورفاقه في وحول برامج وأنشطة واجتهادات نادي القصة السوداني الذي استطاع ترسيم وتوسيع حضوره الفني في المشهد الثقافي السوداني المطبوع بالتعدد والتنوع والقابل للمزيد من القراءات والتأويلات على درب الطموح المشروع للإبداع .

لا يدري أفرح هو أم حزين؟ ها هو الموعد يقترب كما حددته تلك المؤسسة عبر الصحف، وهذا ما سبب له ضيقاً، وقتل فرحته الخطاب الذي تسلمه منها تعلمه فيه أنه الفائز الوحيد بتلك الجائزة، مع التنبيه عليه بالحفاظ على السرية التي لم يستطع تنفيذها. فقد أخبر أول صديق قابله لما انتبه لفرحه، أقسم أنه لن يخبر أحداً، ومع ذلك علم الجميع أتوه زرافات ووحدانا، أولهم ذلك الكاتب الأصلع الذي لم يزره في مكتبه قبل هذا اليوم، أتاه مهنئاً. هذا ما زعمه، راسماً ابتسامة لم تخفى نفاقه. في نهاية الزيارة أعلمه حاجة ماسه لبعض المال. طالباً أن لا ينساه، كسلفية يردها عندما تتحسن الأحوال. وعده خيراً. في المساء وجد زوجته في انتظاره معها بعض الجارات، الابتسامات غطت وجوههن، خُيِّل له أنّها لشخص آخر، انهالت عليه مطالبهن، هذه تريد ثوباً، وتلك تتمنى حذاءً، وثالثة تريد أن تسافر لابنتها. التزم أمامهن ولسانه يردد إنَّها أشياء قليلة وزوجته تؤمن على كلامه، بعد ذهابهن شبهته بحائم سخرية، وهي تعدد ما ينقصها وبناتها، ثوباً وقميصاً وحذاءً لها ولهن، وأن لون الطلاء قد بهت، وأن الكرامة واجبة لتبعد العين في هذه اللحظة هاتفه صدق مهنئاً، ولم ينس أن يذكره أن زوجته بالمستشفى ويحتاج لبعض المال وسيرده تذكر زملاء المكتب لا بد أن يشملهم شيئاً، قال لنفسه. استحضرهم بذهنه، أكثر من مائة، وجبة إفطار تكفيهم. تقاطر الجيران وبعض الأصدقاء، اكتظ البيت بهم، سيذهبون معه لاستلامها، إذاً يحتاج لسيارة لنقلهم، ستبتلع قيمة الجائزة، قال لنفسه، واستمر، احتاج حذاءً فالذي انتعله ناضل ربع قرن معي، وقميصي قد من دبر ومن قبل، والبنطال صار باهتاً وبه من العيوب ما لا تخطئه عين عمشاء، وأريد عطراً؛ هذه أمنية قديمة راودت خياله كثيراً . وأريد أن أدخل ذلك المطعم الذي حلمت بنفسي تلتهم طعامه الشهي، لكن ماذا أفعل مع الأصدقاء؟ لن أعطيهم شيئاً، نعم لهم مواقف مشرفة معي، أنا مالي؟، فليذهبوا للجحيم. إنَّ ساعة في اليد خير من صديق

وقنينة عطر ولا فتاة حسناء، سأتخلص منهم جميعاً. زوجتي أولاً، لكن كيف؟ منذ أن علمت أني سأقبض مليوناً من الجنيهات صارت امرأة أخرى، تكشيرتها الدائمة أصبحت مبتسمة، وغضبها تحول لغنج، تخرج باسمة. ليتني طلقتها قبل أن تعلم لا.. لا، سأتسلل خلسة وأتركهم في قمة فرحهم. آه تذكر، سيعلن فيهم رفضه للجائزة وهذه فرصة ليصبح مناضلاً، وسيكسب أكثر، هنا طار حزنه وتأكد من فرحه.

القواعد العامة للنشر بمجلة التنوير

مجلة التنويرعبارة عن دورية علمية ثقافية محكمة يصدرها مركز التنوير المعرفي، وهي تعنى بإنتاج المعرفة المستندة إلى الوحي والتراث الإنساني في مجال العلوم الإجتماعية والإنسانية نظرياً وتطبيقياً.

تقبل أسرة تحرير المجلة أي موضوعات ذات علاقة بمحور العدد أو في مجالات النقد الأدبي المعاصر، كما تنشر المجلة ملخصات الرسائل الجامعية التي تتماشى ومحور العدد وفقاً للشروط التالية:

- أن لا يكون البحث قد سبق نشره كلياً أو جزئياً.
- يلتزم الباحث بالأمانة العلمية في نقل المعلومات وإقتباس الأفكار وعزوها لأصحابها وتوثيقها بهوامش البحث حسب الطريقة العلمية المعروفة، وذلك بذكر إسم المؤلف، عنوان المؤلف، دار النشر، تاريخ الطبعة ورقمها ورقم الصفحة/ الصفحات في حال ورود المصدر لأول مرة، أما في حال ورود المصدر مرة أخرى في صفحة منفصلة فيتم إستعمال إسم المؤلف وعنوان المؤلف ورقم الصفحة.
- أن يكون البحث مكتوباً مكتوباً بلغة صحيحة وصياغة وتركيب سليمين.
- في حال ذكر الآيات أو الأحاديث، على الباحث إيراد رقم الآية وإسم السورة وشكلها وتخريج الأحاديث.
- أن يكون البحث مطبوعاً على الكمبيوتر (Hard and Soft Copy) برنامج Simplified Arabic- Word حجم الخط ١٤ Double Space.
- ألا يزيد حجم الورقة العلمية عن ٢٥ صفحة بحجم ١٤ Simplified Arabic- Word
- على الباحث إرفاق مستخلص للبحث فيما لا يزيد عن صفحة واحدة كحد أعلى.
- على الباحث إرفاق سيرة ذاتية مختصرة في صفحة مستقلة تحتوي على إسمه كاملاً ووظيفته ومجال عمله والخبرات السابقة وعنوان كامل للإتصال (تلفون- فاكس- بريد إلكتروني-...).
- تعرض البحوث على ما لا يقل عن إثنين من المحكمين الخارجيين من أهل الإختصاص بعد حجب إسم الباحث.
- للمركز الحق في إبداء الملاحظات على البحث، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه على ضوئها.
- على الباحث تقديم صورة من بحثه، والمركز غير ملزم برد البحوث التي لا تنشر.
- المركز غير ملزم بتوضيح أسباب عدم النشر.
- تخضع البحوث لخطة النشر العامة بالمركز من حيث التوقيت والإعتبارات الفنية .... إلخ.
- يمنح المركز مكافئة مالية وعدد من النسخ للبحوث المنشورة حسب نوع الإصدارة، وله الحق في إعادة النشر أو تغيير طرق النشر أو لغته دون الحاجة لإذن من الباحث.
- ألا تنشر البحوث المقدمة للنشر بالمركز في مكان آخر إلا بموافقة من المركز.

ترسل البحوث على العنوان التالي:

مركز التنوير المعرفي- الساحة الخضراء- ت: ٢٤٩٩١٨٢٨٩٠٩٨+ ٢٤٩٩١٠٢٢١٣٥٧+

أو على البريد الإلكتروني: info@tanweer.sd

دورية - علمية - ثقافية - مُحَّكمةَ
تصدر عن مركز التنوير المعرفي - العدد التاسع يوليو ٢٠١٠م





الآراء والأفكـــار المـنـشـورة بالمجلة تعبر عن آراء أصحابها.



أهداف المركز :

- إنتاج العلم القائم على مرجعية الوحي في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية.
- تطوير الدراسات المنهجية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية.
- المساهمة في دراسة وتحليل القضايا المعاصرة النظرية والتطبيقية التي تهم السودان وعلى المستوى الإقليمي والدولي ووضع تصوّر لفهمها والتعامل معها.
- تنمية المجتمع ورفع مستواه الفكري ووعيه والتعامل المباشر مع احتياجاته وهمومه وقضاياه وربط البحث العلمي بحاجات المجتمع.
- العمل على بناء مجتمع المعرفة الواعي بقضاياه والمستنير بأفكاره وثقافته.

الاشتراك السنوي:

- **الأفراد :** في أقطار الوطن العربي (٦٠ دولاراً أمريكياً)، وفي البلدان الأوروبية (٨٠ دولاراً أمريكياً)،وفي أمريكا وجميع البلدان العالمية الأخرى (٩٠ دولاراً أمريكياً).
- **المؤسسات:** في أقطار الوطن العربي (١٠٠ دولار أمريكي)، وخارج الوطن العربي (١٢٠ دولاراً أمريكيًا). (تسلم عشرة نسخ كحد أدنى).

الاشتراك لمدى الحياة:

– الأفراد : ٥٠٠ دولار أمريكي.
– المؤسسات. ٧٥٠ دولاراً أمريكياً.

تدفع اشتراكات الأفراد مقدما:

(١) إما بتحويل لأمر المركز مباشرة مسحوب على أحد المصارف في السودان.
(٢) أو بشيك إلى العنوان التالي : مركز التنوير المعرفي رقم الحساب ٥١٠١٠٠٥٤٩١٠ البنك السوداني الفرنسي / فرع الخرطوم (٢).



وجدت كلمة «الهوية» تداولاً كثيفاً خلال الآونة الأخيرة، خاصة بعد أن أصبح صراع الهويات يشكل سمتاً عاماً لقوى العولمة المعاصرة. وفي هذا السياق، فإن الكلمة قد انسربت بهدوء من دائرة المصطلح إلى دائرة المفاهيم المقاتلة.

وربما لا نبالغ كثيراً إذا قلنا إن الكلمة قد غادرت منصة التعريف والتوصيف العلمي البحت إلى سوح المفاهيم الفاعلة والمؤثرة على المستوى الاجتماعي والسياسي.

إن التحولات الواسعة في عالمنا المعاصر، مع سهولة التواصل بين أجزاء الكون الإنساني، والمواجهة اليومية تقريباً كانت من أسباب كثافة المقابلة بين الذات والآخر وتلمُّس مواطن الاختلاف وإعادة التعريف المستمر للهويات. من ثم ومع اتساع دوائر المقابلة تشكل هذه التفاعلات الاجتماعية المستجدة الهويات بصورة مستمرة.

لا غرو أن الحديث المتكرر عن الصراع الحضاري والتوصيف السياسي/ الثقافي للإرهاب وغيرها من أشكال الطرح التعارضي للعلاقات السياسية والاجتماعية والثقافية مما يعمِّق من الإحساس المفرط بالهويات – كآليات دفاعية – ويزيد من دوائر التوتر والمواجهة، ويصنع قلاعاً للهويات تقابل بعضها بعضاً فتضيق مسارب الأخذ والعطاء الثقافي والحضاري. إن التعدد والاختلاف وسيلة للتواصل والتعارف وتوسيع إمكانات المجموع الإنساني وخياراته الثقافية، إلا أن البناء على الاختلاف، والإقصاء المستمر من خلال علاقات القوى غير المتكافئة، يجعل من هذا التعايش السلمي أمراً صعب المنال.

الشغل الأكاديمي بهذه القضايا أصبح يواجه واقعاً بالغ التعقيد في ظل المتغيرات المتسارعة وتصاعد أزمة الهوية من المستويات الفردي والاجتماعي إلى العالمي، إلا أن ذلك لا ينفي أهمية التعاطي العلمي لقضايا الهوية والانتماء.

لقد كاد المفهوم يستوعب في إطار التوظيف السياسي ويستخدم كأداة من أدوات صراع القوى.

ولعل طبيعة مثل هذه المفاهيم ذات المرونة العالية التي تتيح لها أن تخضع بصورة مستمرة لإعادة التكوين والتشكيل تجعل منها عرضة للتعاطي الوجداني، حيث تفقد الذات في علاقتها الجدلية مع الآخر –كما يرى البعض– الأساس الثابت، الأمر الذي يؤدي إلى إحلال ذوات متخيلة وآليات دفاعية ليس أقلها رفض الآخر.

إن حالة الحيرة والقلق التي تعانيها الكثير من مجتمعات العالم المعاصر تتبدى أشكالاً شتى من العنف أو اللامبالاة في مضمار البحث عن هويات عسى أن تهب اليقين.

والمجتمعات المسلمة ليست استثناء، وهي تلهث خلف الآخر المسيطر، رغماً عن أنها تمتلك القدرة على الاستيعاب والتفاوض الثقافي المفضي إلى التعايش الذي يحترم هويات الآخرين وذاتياتهم. إن مظاهر الاحتفاء بالاختلاف وتعميق الهوّة بين الكيانات الاجتماعية والثقافية المختلفة الذي يشهده عالمنا المعاصر لا يجعل العالم أكثر أمناً ولا يجعل الحياة أطيب عيشاً إذ إن التقييم على أساس القيمة المادية النسبية يجعل جشع المصالح المادية فقط هو الذي يحكم، وتصبح الهويات والإثنيات والعرقيات حطباً يلهب نار السيطرة والاستعداء.

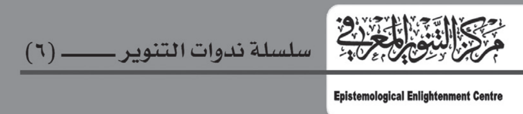
إذن كان لا بد من تداعي العقلاء من الباحثين للنظر في هذه القضايا نظراً راشداً متجرداً بقدر الإمكان من ذاتيات النخب والإنتلجنسيا والتي تشكِّل بدورها وجهاً آخر من أوجه الأزمة.

ما هو مطروح في هذا العدد من أعداد مجلة التنوير أخذٌ بأطراف هذه القضايا الشائكة، وإبرازٌ لكثير من الجوانب المعتمة وتسليط الضوء عليها وهو إسهام معرفي مطلوب. إلا أن تشابك جوانب وعوامل التوصيف والتحليل للواقع الاجتماعي المتغير بوتائر متسارعة يجعل من الأهمية النظر إلى غطاءات نظرية وتطبيقية أوسع وأشمل. ولعل القارئ يلحظ أن هموم هذا العدد ترتبط إلى حد كبير بقضايا تناولتها الأعداد السابقة لمجلة التنوير كقضايا العولمة والأخلاق والاقتصاد، وتظل

عوامل أخرى مهمة تشكِّل مظانَّ للدرس والتحليل. من ثم فإن الإسهامات المطروحة في هذا العدد دعوة لإعادة الوعي بالذات والتفكير المستنير، والاستضاءة بقبس أكثر موضوعية وهدياً ورحمة واستعانة بالله، فما يكتنف عالمنا اليوم من تحدٍّ في كافة الأصعدة يجعل مثل هذه الجهود الفكرية ضرورة وحتماً.

رئيس التحرير





مستقبل الحركات الإسلامية

تقديم

د.غازي صلاح الدين العتباني

أحد إصدارات مركز التنوير المعرفي

الهوية والتعدد الإثني دراسة مفاهيمية
مع إشارة إلى النموذج السوداني



أ.هويدا صلاح الدين عتباني

باحثة بمعهد دراسات السلام-جامعة جوبا

تعد دراسة المفاهيم الاجتماعية والسياسية ضرورة منهجية وذات أهمية علمية، تصلح كمدخل لفهم أبعاد القضية. كما أنه يقع على الباحث دور جوهري في توطين المنهج لمعالجة موضوع البحث، ومن ثم التوصل إلى ديناميكية الحل. على أن تلك المفاهيم تظل قيد البحث والتنقيب فيما هو متاح ومتداول، من أجل التحقق منه، ومن ثم القيام بعملية الفرز والتنقيح بغية الوقوف على التطابق مع الواقع للحصول على أفضل النتائج.

ولأن هذه الدراسة تعتمد على تراث علمي متشعب، فقد استفادت من علوم متخصصة مثل علم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا، وسنقوم في المباحث التالية بتعريف المصطلحات والمفاهيم التالية: التعددية- الهوية- الإثنية.

أولاً: التعددية:

التعدُّد سمة أساس في المجتمعات، والتحدُّث عن التعددية يعني أن يختار الفرد فلسفة وطريقة تعامل مع الآخرين تتسم بقبول التنوُّع، لذلك فإن الصراع والاختلاف غالباً ينتج من عدم التعامل مع التعدُّدية، وعدم التعامل مع واقع التنوُّع العرقي والقبلي والثقافي واللغوي والديني.

على أنه يوجد أكثر من مصطلح يستخدم في الوقت الراهن للتعبير عن الاختلاف السياسي والاجتماعي والإثني والثقافي، حيث يستخدم أحياناً مصطلح التباين، وأحياناً مصطلح التنوُّع، وحيناً ثالثاً مصطلح التعدد. ولتوضيح الفرق بين التباين والتنوع، فإننا نجد أن أفراد المجتمع ينقسمون إلى ذكور وإناث، أو إلى أطفال وشباب وكهول، وأصل هذا النوع من التباين يرجع إلى العامل البيولوجي، ولما كان لا بد من أن يترتب على هذا التنوع حقوق وواجبات اجتماعية فإن حالة الاختلاف تنقلب من تنوع بيولوجي الى تباين اجتماعي[1].

ومع تطوُّر المجتمع تزداد حالة التباين الاجتماعي تعقيداً، فتتبلور أدوار اجتماعية جديدة، وتتفاوت الإنجازات وحظوظ الأفراد من القوة والثروة والمكانة، وعلى ذلك فإن الاجتماع البشري يمضي من التجانس شبه الكامل إلى التنوع الذي تظهر فيه مؤسسات ومعايير وتكوينات اجتماعية[2].

ورغم تقارب المصطلحات الثلاثة (التنوع- التعدد- التباين)، إلا أننا سنستخدم مصطلح التعددية وهو المعنى الموازي للكلمة الإنجليزية (Pluralism) وتعني عدم الواحدية.

ولغة -حسب ابن منظور- فإن التعدد من عدّد، وهو إحصاء الشيء، عده عداً وتعداداً، كما في قوله تعالى "وَأَحۡصَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ عَدَدًا"[3].

١- سعد الدين إبراهيم، الملل والنحل والأعراق: هموم الأقليات في الوطن العربي، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ٣٢.

٢- المرجع نفسه.

٣- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، (من دون تاريخ نشر)، ص ٢٨٣٢، والآية موضع الاستشهاد من سورة الجن: ٢٨.

أما اصطلاحاً فقد أشار معجم العلوم الاجتماعية إلى أن التعددية «تعني أشكال الروح الاجتماعية في نطاق جماعة، وتعدُّد الجماعات داخل المجتمع»[٤].

والتعددية من زاوية أخرى هي «دعوة لعثور الإنسان على نفسه في الشكل الحديث للمجتمع وللدولة، وذلك بتمكينه من الانضمام للتكوينات الحرفية والمهنية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي يود الانتماء إليها»[٥].

من المفيد شرح مفهوم التعددية في الإسلام، ذلك أن الدين الإسلامي يطرح نفسه ديناً عامّاً وشاملاً، وعلى ذلك يمكن القول إن الإسلام يؤكد تعدُّد البشر واختلافهم في اللون والجنس والعرق «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»[٦].

والإقرار بالاختلاف كذلك تجسده الآية الكريمة «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ»[٧]. وهكذا يمكن أن نقول إن الإسلام يعترف بالتعددية وإظهار ذلك التعدد تجسيداً لقدرة الله الواحد الأحد «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً»[٨].

ويمكن القول إن أصحاب النظرية التعدُّدية ينظرون إلى التعددية بطريقة منهجية كوسيلة لتقريب الشقة بين الأحاديين والثنائيين، ومن ثم التقرير بأن الكون ما هو في الحقيقة إلا مزيج من الأحادية والثنائية. وعموماً إن جاز لنا أن نصف مفهوم التعددية بأنه مفهوم مركَّب فذلك لكونه يعبِّر عن ظاهرة متعدِّدة الأبعاد، فهناك التعددية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

لكن ما هي العوامل والدوافع التي تؤدي إلى عملية التعارض والصراع في المجتمعات التعددية؟

يشير البعض إلى أن مجرَّد وجود اختلافات ثقافية ليس كافياً للقول بوجود التعددية، مشترطاً أن تحتوي الاختلافات على اختلاف في المؤسسات التعليمية والدينية والاقتصادية والسياسية بالدرجة التي يحدث بها الاختلاف نوعاً من التعارض[٩].

على أن البعض ربما توصل إلى فرضية أن التعدُّد الإثني والثقافي في مجتمع ما ليس له دخل في خلق التوتر والصراع، بل إن نمط العلاقات وما يترتّب عليها من تفاوت في الثروة والسلطة يكون المحرِّك الأساس للتوترات الصراعية[١٠].

ثانيا: الهوية:

في المعجم الوجيز: الهوية تعني الذات[١١]، والدلالة الذاتية للهوية تعني الإحساس بالانتماء إلى منظومة راسخة تعطي الفرد خصائص منفردة.

وتقول الموسوعة الفلسفية العربية إن كلمة الهوية اشتقها المترجمون القدامى من الـ(هو) لينقلوا المعنى إلى العربية، وبذلك فرضت كلمة الهوية نفسها كمصطلح يدل على كون (الشيء نفسه)[١٢].

ويعرف قاموس وبستر الهوية باعتبارها «تماثل الخصائص الجينية

٤- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، لبنان، بيروت، ط٢، ١٩٨٦، ص٣١٧.

٥- محمد نوري الأمين، ورقة (التجربة السودانية في مجال التعددية الحزبية والممارسة السياسية)، سمنار التعددية السياسية في السودان، قاعة الشارقة، جامعة الخرطوم، مايو ٢٠٠٣م، نشر مسجل التنظيمات والأحزاب السياسية، ٢٠٠٣م، ص٦.

٦- سورة الحجرات: ١٣.

٧- سورة البقرة: ٢١٣.

٨- سورة هود: ١١٨.

٩- محمد عاشور مهدي، التعددية الإثنية في جنوب أفريقيا، أكاديمية الفكر الجماهيري، دار الكتب الوطنية، ليبيا، بنغازي، ٢٠٠٤م، ص٢٢.

١٠- سعد الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص ٤٠.

١١- المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٧١م، ص ٦٥٤.

١٢- محمد عابد الجابري، الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦م، ص٦٢١.

الأساس في عدة أمثلة أو حالات»، أو «تماثل كل ما يحدِّده الواقع الموضوعي للشيء المعين»(١٣).

كذلك فإن الإرث التاريخي يمثل عنصراً مهماً وجوهرياً لأنه يحدِّد من نحن، وماذا يمكن أن نكون، وبذلك تصبح الهوية وعاء للعضوية، مستندة إلى كل أنواع النمطيات مثل العرق والجنس والنوع والطبقة والطائفة والدين والثقافة(١٤).

هناك إذاً وجهان للهوية؛ الوجه الأول أصلي بدائي ومعطىً، والآخر مصنوع ومختار، أي أن الهوية ذاتية وموضوعية، شخصية واجتماعية، ويستطيع الشخص امتلاك تشكيلة واسعة من الهويات الممكنة.

وإن كان البعض يرى صعوبة تحديد الهوية على صعيد الواقع، فإن بعضاً آخر اعتبر الهوية مصطلحاً أيديولوجياً، بمعنى أنها تنتمي إلى منظومة راسخة من القيم التي تكوِّن الاتجاه العقلي والأخلاقي للمرء. وإن اعتبرت العناصر الدالة على الهوية متغيِّرة أحياناً لدى بعض الأفراد، فإن الفرد يمكن أن يعبِّر عن هويته حسب طريقة الاستخدام، وحسب مراحل التاريخ التي يمر بها.

ربما يتّفق فرانسيس دينق مع ما ذكر سابقاً، في كون مصطلح الهوية يعبِّر عن الطريقة التي يعرِّف بها الأفراد والمجموعات ذواتهم، أو تعريف الآخرين لهم استناداً إلى العرق أو الإثنية أو الدين أو اللغة أو الثقافة(١٥).

ويرتبط مفهوم الهوية بمفهوم الدور، حيث نشأ مفهوم الدور وتطوّر في إطار علم الاجتماع الغربي، وعلى أساس ارتباط مفهوم الدور بسلوك الفرد، وارتباطه بالواقع الاجتماعي، والتنشئة الاجتماعية، ويتمثل الارتباط بين المفهومين في أن الأدوار غالباً ما ترتبط بعدد معين من الأفراد الذين يشتركون في هوية واحدة(١٦).

وهنا قد يثار نقاش حول إمكان تحديد الهوية عن طريق الاختيار، ذلك ما تناوله بالبحث والتمحيص تقرير التنمية البشرية للعام ٢٠٠٤م، حيث تبرز للشخص خيارات مختلفة، فيختار مواصلة العيش ضمن شروط ثقافية معينة، أو حين تأتي الفرص المواتية، فإن الشخص سيفكِّر في بدائل أخرى، ولعلّه قد يصعب الفصل بين الحرية والفرص المواتية للاختيار(١٧).

وفي ذات الوقت أشار التقرير إلى أنه ربما يبرز رأي آخر يوضح أن الهوية لا تخضع للاختيار، وإنما هي مسألة اكتشاف، وذلك عندما يكتشف الإنسان شيئاً ما في نفسه بدلاً من ممارسة خيار ما صراحة أو ضمناً(١٨).

وعلى سبيل المثال فإن الزعيم الهندي المهاتما غاندي، قرّر بعد تفكير الوقوف مع الهنود الساعين إلى الاستقلال من الحكم البريطاني، وذلك كأولوية على هويته كمحام ينشد العدالة القانونية الإنجليزية في المحاكم العليا، وهو بذلك كوَّن خياراً بَشكل واعٍ وراسخ، لكن لا يمنع أن يكون الخيار أحياناً ضمنياً وغامضاً(١٩).

ويمكن للفرد كذلك في ظل عملية الاختيار أن يتماهى مع مجموعات مختلفة،

١٣- قاموس وبستر.

١٤- الباقر العفيف، أزمة الهوية في شمال السودان؛ متاهة قوم سود ذوو ثقافة بيضاء، ترجمة الخاتم عدلان، منشورة في الإنترنت على الرابط التالي http://almageed55.maktoobblog.com/285380

١٥- فرانسيس دينق، صراع الرؤى ونزاع الهويات في السودان، ترجمة عوض حسن محمد أحمد، مركز الدراسات السودانية، ط٢، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٢٢.

١٦- هبة رؤوف عزت، المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (١٨)، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٩٥م، ٩٩، ص٧٥.

١٧- تقرير التنمية البشرية للعام ٢٠٠٤م، الحرية الثقافية في عالمنا المتنوع، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، مطبعة كركي، بيروت، لبنان، ص١٧.

١٨- المصدر نفسه.

١٩- المصدر نفسه.

فقد يكون شخص ما (فرنسياً) من أصل (صيني) ويتحدث الفرنسية والصينية والإنجليزية، ودينه (بوذي) وله آراء (يسارية)، ومهنته (محام) وهواياته (قراءة القصص)، ومع ذلك فإن الخيارات لا يمكن أن تكون متناهية، إذ إن بعض الهويات لا يمكن اختيارها إن لم تكن هي أو تلك، فلا يستطيع المرء أن يختار أن يكون لونه أسود أو أبيض، لكنه يستطيع ضمن مجالات عضوية معينة أن يختار أولوية معينة[٢٠].

ويشرح أنتوني أبيا عملية الاستبداد التي يمكن أن تحدث من خلال المطالبة بإزالة هويات أخرى، فكون المرء أمريكياً من أصل أفريقي فمن المؤكد أن تلك الهوية سوف تساعد في السعي من أجل العدالة العرقية في أمريكا، وعلى ذلك يمكن للهوية أن تكون الأساس لمقاومة عنصرية، لكن في الوقت ذاته يجب أن لا يفهم أن تكون الهوية دافعاً إلى الاستبداد العرقي[٢١].

ويحدث ما يعرف بنزاع الهويات في إطار الدولة الواحدة عندما تتمرّد مجموعات ضد ما تراته اضطهاداً غير محتمل يمارس من قبل فئة مهيمنة، ويتم التعبير عنه بعدم الاعتراف أو التهميش، وغالباً يحدث ذلك في ظل الأنظمة الشمولية. وقد تنفجر أزمة الهوية في ظل الخلافات الإثنية والدينية المكبوتة لفترات طويلة لتعبِّر عن نفسها بالعنف، ويصل الأمر إلى حد مطالبة بعض المجموعات الإثنية بالانفصال عن الدولة (أجلى نموذج الهند وباكستان، حيث حدث الانفصال لأسباب دينية).

تجدر الإشارة إلى أن النقاشات حول الهوية في السودان تزامنت مع بداية الوعي السياسي في الثلاثينيات، وتواصلت في الأربعينيات، ثم اتخذت بعداً آخر مع بداية الاستقلال، وما صاحب ذلك من مشكلات سياسية، على رأسها قضية جنوب السودان، لا سيما أنها قضية محورية تلتقي حول مجالات الآفروعربية[٢٢].

أما في السبعينيات والثمانينيات فقد أصبح النقاش يدور حول الشخصية السودانية، وتطور بعدها كمحاولة لتجاوز قضية (عرب وأفارقة) ليناقش قضية صراع الثقافات[٢٣]، إضافة الى النقاش الدائر حول الصراع السياسي المتمثل في سوء توزيع السلطة والثروة وقضية الدين والدولة، وهو صراع تدخل فيه عوامل الهوية الخاصة بالدين والعرق.

عموماً يمكن أن نخلص إلى أن المجموعات الإثنية تصنَّف على أساس متغيِّر من متغيِّرات الهوية، وهو إما أن يكون متغيِّراً بيولوجياً مثل العرق وصلة الدم، أو متغيِّراً اجتماعياً مثل اللغة والدين والثقافة. على سبيل المثال اللغة والثقافة تمثلان أهم المتغيرات التي تستخدم في تصنيف الجماعات الإثنية باعتبار ما يضفيه هذا المتغير على طريقة السلوك والتفكير، ومن ثم التواصل بين الناس والجماعات. فلغة الأم مثلاً (Mother tongue) تمثل دعامة أساساً في التنشئة الإثنية، كذلك اكتساب اللغة من خلال الاندماج والتعايش الاجتماعي

٢٠- المصدر نفسه
٢١- المصدر نفسه.
٢٢- إدريس سالم الحسن، رؤى حول مسألتي التعددية الثقافية والتعددية الإثنية في السودان، في (ندوة التنوع الثقافي وبناء الدولة الوطنية في السودان)، ١-٣ أبريل ١٩٩٥م، القاهرة مركز الدراسات السودانية، إعداد حيدر إبراهيم علي، ص٤٠.
٢٣- المرجع السابق، ص٤٠.

يعكس نسق القيم والمعايير[٢٤].

أما الدين فيعتبر متغيراً أساساً كذلك، إذ يبرز كأحد معايير التباين بين الجماعات في المجتمعات المتعددة الأديان، وربما يصعب وجود تجانس ديني تام في المجتمعات البشرية المكونة من مجموعات عدة، أو بعبارة أخرى إن التجانس يكون نسبياً وربما تؤدّي أسباب سياسية واجتماعية أخرى لتقويته، لكن السائد هو وجود جماعة تنتمي إلى دين يمثل دين الأغلبية، وإلى جوارها جماعة أو أكثر تنتمي إلى ديانة أخرى[٢٥].

ثالثاً: الإثنية:

ليس هناك مقابل عربي لمصطلح (الإثنية)، وقد قال عالم الاجتماع والسياسة الإيطالي بارينو (١٨٤٨ - ١٩٠٣) إن مصطلح (إثني) واحد من أكثر المصطلحات غموضاً في علم الاجتماع[٢٦].

يعود مصطلح الإثنية إلى اللغة الإغريقية القديمة، حيث إنه ورد لدى الشاعر هوميروس في الإلياذة كلمة Ethnos بمعنى قبيلة Tribus باللاتينية، ينحدر أفرادها من جد مؤسس[٢٧].

كما تشير بعض الدراسات إلى أن كلمة Ethno من أصل يوناني بمعنى شعب أو أمة أو جنس[٢٨].

وفي الموسوعة البريطانية ورد مصطلح مجموعة إثنية Ethnic Group على أساس أنها فئة Category تربط بين أفرادها روابط مشتركة مثل العرق واللغة القومية والوطنية والثقافية[٢٩].

وفي العصور الوسطى كان يطلق لفظ إثنية على من ليسوا مسيحيين أو يهوداً، بينما في العصور الحديثة أصبح استخدام اللفظ يشير إلى جماعة يشترك أفرادها في العادات والتقاليد واللغة والدين وأية سمات أخرى، مثل الأصل والملامح الفيزيقية الجسمانية، وتعيش تلك الجماعة في المجتمع نفسه أو الدولة ذاتها، مع غيرها من جماعات أخرى تختلف عنها في إحدى السمات[٣٠].

ورغم ظهور استخدام لفظ الإثنية في مجال البحث في بدايات القرن العشرين، لا سيما بعد الحرب العالمية الأولى والتي شهدت انهيار الإمبراطوريات مثل الإمبراطورية العثمانية، إلا أن الاستخدام الأكثر كان على يد السياسيين وعلماء الاجتماع في الخمسينيات من القرن الماضي[٣١].

وتتمايز الاتجاهات في تعريف الإثنية، فمنها ما يرى أنها تعني الانتماء الى جماعة ما بغضِّ النظر عن العدد أو معيار اللغة أو العرق أو الدين أو القبيلة، واتجاه ثانٍ يرى أن الإثنية هي رابطة ثقافية اجتماعية[٣٢].

وتجدر الإشارة إلى تداخل مفهوم الإثنية مع مفاهيم أخرى مثل العرقية، والسلالة، والأمة، والقومية، على نحو يخلق شبكة مفاهيم متداخلة تصبّ جميعها في بوتقة المفاهيم التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الهوية، وهو أمر يحتم علينا التطرُّق لتلك المفاهيم.

٢٤- سعد الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص٣٢.
٢٥- محمد عاشور مهدي، مرجع سابق، ص٣٢-٣٣.
٢٦- Michael Hechter, Internal colonialism Rutland and kegan Paul, London 1975, P311.
٢٧- عبد العزيز حسين الصاوي، ملاحظات حول الإثنية، القبلية، القومية والتراجع التحديثي، في (ندوة التنوع الثقافي وبناء الدولة الوطنية في السودان)، مرجع سابق، ص١١.
٢٨- سعد الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص ٢١.
٢٩- ولمزيد من المعلومات حول الإثنية راجع: George Simpson and Mitton yinger, Racial and Cultural Minorities : An Analysis of prejudice and Discrimination, 4th Edition, New York., Harper and Row, 1972, pp.8-20
٣٠- سعد الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص ٢١.
٣١- محمد عاشور مهدي، مرجع سابق، ص ٢٤.
٣٢- المرجع السابق، ص ٢٧.

وعلى سبيل المثال أشارت بعض الدراسات إلى أن مصطلح الإثنية هو مصطلح مرادف للعرقية في اللغة العربية، والتي تعني انحدار الدم من صلب واحد، والمجموعة العرقية هي المجموعة التي تربطها صفات ثقافية متلازمة مثل اللغة والقيم المشتركة(٣٣)، أما السلالة فتعني المجموعة التي تتشابه عروقها، كما تتشابه صفاتها من حيث اللون والملامح(٣٤).

ويعبِّر مفهوم الأمة عن جماعة تشترك في سمات جامعة مثل الدين واللغة والثقافة وربما القيم والأهداف، ويؤلِّف بينهم التاريخ والمستقبل المشترك نفسه، والأمة يمكن تمييزها بصورة من الصور عن غيرها من الناس(٣٥)، وليس بالضرورة وجود الأمة في إقليم واحد، بل يمكن أن تتوزع في أقاليم مختلفة، مثال لذلك الأمة العربية أو الأمة الإسلامية، وقد عبر القرآن عن مصطلح أمة في الآية: «كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ»(٣٦).

أما مصطلح (الإقليمية) فهو «يرمز إلى وضع وحالة تتدرجان داخل الدولة والوطن. فالإقليم هو عماد ولاء المجموعة وإليه تنتسب هويتها، والكلمة تشير إلى درجة من التجانس يسود مجموعة بعينها»(٣٧).

وإن كانت الإثنية هي الخلية الحاملة لصفات الأمة، فإن القومية تعتبر إحدى الغايات وأدوات الجماعات الإثنية في تفاعلها السياسي مع بعض الكيانات الخاصة لتلك الجماعة.

ومن الخصائص الاجتماعية التي تميز الجماعة الإثنية، بجانب اختلافها عبر المتغيرات الخاصة باللغة والدين والسلالة، خاصتان مهمتان:

الأولى: أن عضوية الجماعة هي عضوية غير تطوعية، لأن أفراد الجماعة يولدون فيها ويرثون خواصها الإثنية الخاصة بالدين واللغة ولون البشرة، فالفرد عند مولده لا يختار خواصه، لكن بالتدرج الزمني، ربما يكتسب خواصّ ثقافية أخرى تضفي على شخصيته تشابهاً مع جماعة معينة.

الثانية: هي التزاوج، حيث إن الأغلبية ينتهي بها الحال إلى التزاوج في إطار الجماعة الإثنية نفسها، وهذا لا ينفي وجود استثناء عن القاعدة يتمثل في وجود حالات تزاوج بين جماعة إثنية وأخرى(٣٨).

إن العلاقة بين الجماعات الإثنية تتفاوت من موقف الى آخر ومن مرحلة تاريخية الى أخرى، فقد يكون الاختلاف في أيٍّ من المتغيرات الإثنية كبيراً، لكن أصحاب الجماعة المتفاعلة لا يضفون على ذلك الاختلاف أهمية تذكر ولا يرتبون على ذلك مواقف سلوكية عدائية. ويمكن أن يكون العكس صحيحاً، فقد يكون التباين الإثني طفيفاً لكن ومع ذلك قد تترتب مواقف عدائية وصدام متبادل.

ولعله قد ينشأ أحياناً نوع من العلاقات، تتبنى فيه جماعة إثنية خصائص جماعة أخرى، ليؤدي الأمر إلى نوع من الانصهار والاندماج بين مجموعتين. لكن غالباً يحدث ذلك عبر فترة زمنية طويلة، وبصورة تلقائية تدريجية غير ميكانيكية،

٣٣- محمد عمر بشير، التنوع والإقليمية والوحدة القومية، ترجمة سلوى مكاوي، المركز الطباعي، (من دون تاريخ)، ص٤٠.

٣٤- محمد عاشور مهدي، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٩.

٣٥- محمد عمر بشير، التنوع والإقليمية والوحدة القومية، مرجع سابق، ص ٤٠- ٤١. ولمزيد من المعلومات انظر كذلك إلى بادون جون، مفاهيم القومية من التجربة الأفريقية، ج١، ص ٤٠٣- ٤٠٤.

٣٦- سورة آل عمران: ١١٠.

٣٧- بادون جون، مفاهيم القومية من التجربة الأفريقية، مصدر سابق، ص ٤١.

٣٨- سعد الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص ١٢.

ولا يشترط أن تكون الجماعة الإثنية الراغبة في الانصهار تمثل أقلية عددية. وينطبق ذلك على عمليتي (التعريب) و(الأسلمة) خاصة في إطار العمليات التي تلت الفتوح الإسلامية، وعلى مدى قرون عدة، كذلك عمليات الذوبان التي تمت للجماعات البيضاء الوافدة إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

ولا شك أن عدم شعور الجماعات الإثنية بالدونية وانعدام حالات القهر والهيمنة يحدث نوعاً من التقارب وربما الاندماج التكاملي. كذلك فإن واحدة من مبررات الاندماج هو المصالح المشتركة أو الإحساس بمخاطر مشتركة من استعمار خارجي، أو دعوة دينية أو أيديولوجية.

وربما ترضى الجماعة بالعيش في ظل التعددية إدراكاً منها أن البديل العكسي إما أن يكون فادح الثمن حضارياً، أو غير ممكن سياسياً. وذلك يؤدي إلى أن تمحور الجماعة جهدها السياسي حول الحصول على الاعتراف بالتنوع والتعدد الإثني، لكن في حالة فشل المجموعة في الحصول على حقوقها فإنها غالباً ما تلجأ إلى التمرد والعصيان وممارسة العنف المسلح ضد السلطة والنظام.

إن الحركة السياسية المطلبية الانفصالية لبعض الجماعات الإثنية تنشأ، لسببين؛ إما نتاجاً سياسياً يرجع إلى عدم القدرات الاقتصادية والمتطلبات التنظيمية والإدارية وعدم الإيفاء بالحقوق من قبل الدولة، أو نتاجاً اجتماعياً تمثل في عدم التوافق والنزاع المستمرين للمجموعات الإثنية المختلفة. وكل ذلك ربما يؤدي إلى الضغط على النظم الحاكمة واستخدام وسائل مثل التظاهرات والشغب والعنف المسلح والتمرد. وتكمن الخطورة في أن عملية الرضوخ لمطالب أيٍّ من المجموعات المتمردة قد يغري مجموعات أخرى باستخدام المنهج نفسه.

الهوية والتعدُّد الإثني في السودان

اشتهرت منطقة الحزام السوداني الممتدة من المحيط الأطلنطي غرباً، إلى وادي النيل والبحر الأحمر والحبشة شرقاً في خط أفقي، بأنها المنطقة التي تقطنها المجموعات ذات السحنة (السودانية) جنوب المنطقة التي يقطنها (البيضان) في الشمال الأفريقي المتاخم للبحر الأبيض المتوسط.[٣٩]

ويمكن القول إن المنطقة تمثل مكان التقاء الحضارتين العربية والزنجية. وانطلاقا من هذا فإن السودان يوصف تارة بأنه بوابة العالم العربي من جهة الشمال، وتارة أخرى بأنه بوابة أفريقيا من جهة الجنوب. ولا شك أن تمدُّد رقعة السودان شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً، أسهم في تعدُّد أعراقه وأجناسه وثقافته.

وعندما زار بروفيسور علي مزروعي السودان في السبعينيات من القرن الماضي أطلق نظريته التي وصف بها السودان بالهامشية المركبة Multiple Marginality(an)[٤٠]، إذ يقع السودان على الهامش العربي من جهة، وعلى الهامش الأفريقي من جهة أخرى. وعند زيارته التالية للسودان في يناير ٢٠٠٦م استخدم مصطلح (الأفرابيون)، وقسمهم ثقافياً وجغرافياً، وأيديولوجياً، وجينياً.

٣٩- عبد الهادي الصديق، الحزام السوداني، جغرافيته وتاريخه الحضاري، مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، ٢٠٠٥م، ص١١.
٤٠- مجلة أفكار جديدة، تصدر عن هيئة العمال الفكرية، عدد ٢، مارس-مايو ١٩٩٧م، ص ٨.

حيث اعتبر أهل السودان في الشمال من الأفرابيين جغرافياً وجينياً، لوقوع منطقتهم في المنطقة العربية والأفريقية، فهم يتمتعون بعضوية الاتحاد الأفريقي وجامعة الدول العربية، أما جينياً فلأنهم ينحدرون من نسل عربي وأفريقي، ويرى أن الأفرابيين يمرون تاريخياً بعمليات بطيئة ليصبحوا إقليماً واحداً.[٤١]

ومهما يكن، فإن هناك عوامل عدة ساعدت السودان ليصبح منطقة جذب قبلي وبشري، مما أدى إلى تعدُّد أعراقه وقبائله وألوانه وثقافته، ومن تلك العوامل:

١- أن نهر النيل أطول أنهار أفريقيا وشريان الحياة، ينحدر في أرض السودان من أقصى الجنوب إلى أقصى الشمال ويربطه بدول متعددة.

٢- إمكانات السودان الزراعية، حيث يضم أراضي خصبة تبلغ حوالي ٢٠٠ مليون فدان.

٣- تمتع السودان بالأقاليم المناخية المختلفة.[٤٢]

وهكذا ساعدت تلك العوامل في أن يكون السودان قبلة للعناصر البشرية المختلفة عبر العصور والحقب التاريخية، مما جعله يستوعب عدداً لا يستهان به من السلالات المهاجرة، فأصبح يضم خمساً وستين مجموعة عرقية، مقسمة إلى ٥٩٦ جماعة، وتشمل المجموعات ذات الأصول العربية حوالي ٤٠٪ من مجموع السكان، بينما تمثل قبيلة الدينكا وحدها ١٢٪ من مجموع السكان، والبجة ٧٪، والقبائل غير العربية في غرب السودان ٦٪.[٤٣]

ومهما يكن من أمر فقد نشأت في ظل تلك الظروف المتناقضة ثنائية الخطاب التي تعبِّر عن السودان الشمالي العربي من جهة، والجنوب الأفريقي من جهة أخرى. وعلى سبيل المثال فقد تردّد الخطاب عن (الهامش والمركز) و(الغابة والصحراء).

لقد نشأت مدرسة الغابة والصحراء تحت مظلة الشعراء محمد عبد الحي، صلاح أحمد إبراهيم ومحمد المكي إبراهيم. فالصحراء ترمز للعروبة، حيث يقطن العرب الصحراء الكبرى الممتدة شرقاً وغرباً، أما الغابة فترمز إلى الأفريقانية، حيث يقطن العنصر الزنجي منطقة الغابات الكثيفة، وكلا المنطقتين مختلفتان، ليس من ناحية العرق واللون والثقافة، وإنما كذلك من ناحية البيئة والمناخ، والذي ربما انعكس كذلك على البيئة والمناخ السياسي المتوهج.

لقد عكس الشاعر صلاح أحمد إبراهيم تلك الصورة في شعر رائع، معبراً عن الهوية العربية الأفريقية، نقتطف منها بعض الأبيات من قصيدة (فكّر معي ملوال):

وقبل أن تذكرني اسمع قصة الجنوب والشمال
حكاية العداء والإخاء من قدم
العربي حامل السوط المشل للجمال
حل على بادية السودان كالخريف بالسنة والكتاب
يحمل في رحاله طموحه ولوحة وتمرتين في جراب

٤١- صحيفة الرأي العام، ١٨ يناير ٢٠٠٦م.
٤٢- السيد فليفل، مستقبل السودان في ضوء المتغيرات الأخيرة، قسم التاريخ، معهد البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة.
٤٣- المرجع نفسه، ص ٥٥٥.

تفتحت حقيقة سمراء في أحشاء كل أم ولد منهن
من بنات جدك الأكبر، مما بذرته نطف الأعراب
كان منها الفور والفونج، وكل سحنة فاحمة
ثم يختم القصيدة بقوله:
كذاب الذي يقول في السودان إنني الصريح
إنني النقي العرق إنني المحض.. أجل كذاب.[٤٤]

والبيتان الأخيران هما مربط الفرس، إذ لا يمكن لأحد أن يدعي النقاء العرقي، أو أنه ابن السودان الأصيل. وقد أكدت بعض الدراسات أن مسألة النقاء العرقي هي خرافة كبرى، فإطلاق لفظ أسود على مولود أحد والديه أبيض والآخر أسود لا تستند على مبررات وراثية، بل هو اختيار ثقافي، لأن الطفل يحمل موروثات بيضاء وسوداء بالقدر نفسه، وذكر أن مجموعة كبيرة من الأوروبيين البيض ذهلوا عندما أثبتت شفراتهم الوراثية بأن دماءهم البيضاء تسبح فيها دماء أفريقية وآسيوية رغم أنهم مصنفون من البيض.[٤٥]

ومن جهة أخرى أكد محمد عمر بشير أنه لا يمكن لأي من قبائل الجنوب الادعاء بأنها تمثل الأصل السوداني أكثر من القبائل العربية في الشمال، إذ إنها لم تستقر منذ القدم في جنوب السودان «فقد هاجر الشلك إلى جنوب السودان في القرن الخامس عشر من شرق بحيرة فكتوريا، وهاجر الدينكا من منطقة البحيرات العظمى من شرق أفريقيا قبل أن يستقروا في الجنوب، وهاجرت القبائل السودانية من بحيرة تشاد في القرن السابع عشر، وآخر الهجرات التي وفدت إلى جنوب السودان تمثلت في قبائل الزاندي في القرن التاسع عشر».[٤٦]

المركز والهامش.. تناقض وتوافق:

المركز والهامش مفهوم متضايف يعبر عن حالة عدم التكافؤ أو الاختلاف، سواء من ناحية العرق أو من ناحية السلطة والثروة. وأحياناً يعكس هذا المفهوم تصوراً إقصائياً من جانب المركز الذي لديه صلاحيات إصباغ الشرعية. وربما يأتي الوقت الذي ينتفض فيه الهامش ويقوم بإيقاظ هوامش أخرى لانتزاع تلك الشرعية وتحقيق ذاتيته. وانطلاقاً من هذا المفهوم ربما ينشر المركز أجنحة هويته ليظلِّل بها من يشاء، أو ينزعها ممن لا يريد، أي أنه يكيِّف وضعه حسب ما تقتضيه مصلحته.[٤٧]

على سبيل المثال عنترة بن شداد، الذي يعيش داخل الهامش في وقت السلم، تنزع منه مظلة الهوية العربية، لكنه في وقت الشدة والحرب تظله مظلة العروبة بظلها، وفي ذلك يقول:

ينادونني في الشدة يا ابن زبيبة
وعند صدام الحرب يا ابن الأطايب[٤٨]

ورغم أن مفهوم المركز والهامش يعبر عن وضع طبيعي يعكسه الخلاف بين مجموعة المركز التي تمتلك القوة وبيدها زمام الأمر، ومجموعة الهامش

٤٤- يوسف فضل حسن، دراسات عن تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب، مطبعة جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٨٩م، ص ١٣٦.
٤٥- الخضر هارون، مشكلات السودان: أزمة هوية أم عقبات ملازمة لميلاد الدولة القطرية، مجلة (أفكار جديدة)، العدد ١٦، سبتمبر ٢٠٠٦م، ص٦٨.
٤٦- محمد عمر بشير، مشكلة جنوب السودان خلفية النزاع ومن الحرب الداخلية إلى السلام، ترجمة هنري رياض، الجنيد علي عمر، وليم رياض، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٩٨٣م، ص٢٩، ٣٠.
٤٧- لمزيد من المعلومات حول هذا التحليل، انظر: الباقر العفيف، (أزمة الهوية في شمال السودان.. متاهة قوم سود ذوو ثقافة بيضاء)، مرجع سابق.
٤٨- ويقول أيضا: لئن تعيبوا سوادي فهو لي نسب يوم النزال إذا ما فاتني النسب أحمد سويلم، عنترة بن شداد الفارس الأسود، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٧م، ص ٢٥.

التي تبتعد عن مركز السلطة، إلا أنه في بعض الأحيان يكون الأمر أكثر غرابة وتعقيداً، عندما يحتدم الصراع داخل المجموعة العرقية الواحدة.

وكمثال لذلك نجد أن العرب في الجزيرة العربية ينقسمون إلى عاربة ومستعربة. فالعاربة هم القحطانيون الذين يعتبرون أنفسهم أكثر نقاءً وقدماً ويمثلهم الأنصار الذين ناصروا الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة (يثرب). أما المستعربة فهم العدنانيون الذين يمثلهم المهاجرون الذين هاجروا مع الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة. وفي ذلك يجد كل فريق ملتجأ يفتخر به، وكلما احتدم الصراع ذهب كل فريق يلتمس أنساباً وأسباباً أعلى وأقدم.

فالعاربة (الأنصار) يفتخرون بأصولهم النقية، وينتصف لهم في ذلك شاعرهم حسان بت ثابت بشعره، بينما المستعربة (المهاجرون) يفتخرون بأنهم برتبطون في أنسابهم بالأنبياء، فجدهم إسماعيل بن إبراهيم، عليهما السلام، ومن سلالتهم الرسول محمد صلى الله عليه وسلم.[٤٩]

ويبلور الدكتور الباقر العفيف في بحثه عن (أزمة الهوية في شمال السودان) مجموعة من المفاهيم عن الهوية ليصيغ بها ثلاثة عوامل، يرى أنها إذا تفاعلت فإنها تفسر الهوية الاجتماعية ويحدث التوازن، بينما تختل عملية التوازن إذا تناقضت تلك العناصر، وهي:

١- تصور المجموعة لنفسها.

٢- تصور الآخرين للمجموعة.

٣- الاعتراف أو عدمه من قبل المركز للمجموعة.[٥٠]

ويشير إلى أن العرب في شمال السودان لا يستوفون العوامل السالفة الذكر، لأن هناك تناقضاً بين هوية السودان في الشمال، وبين نظرة العرب في المركز إليه. فالشمالي يتصور أنه عربي، بينما العرب الأقحاح في المركز لا يعترفون به. وبالطبع فإن العرب في المشرق يتمتعون بصلاحيات إضفاء الشرعية أو سحبها من ادعاءات الهامش.

إضافة إلى ذلك فإنه يرى أن ثمة غموضاً يكتنف هوية السوداني في الشمال، يجعله يجري محاولات مقاربة للالتفاف حول الأوصاف المعيارية للعرب في المركز، فهو يتشبث بمعيار اللون الأبيض، فإذا لم يتصف به لجأ إلى معيار الشعر الناعم (السبيبي)، فإذا لم يتصف به فإنه يحاول أن يجد ملاذاً في الأنف المستقيم[٥١]. أى أنه كلما اكتسب الشخص صفة من الصفات المعيارية للعرب الأقحاح، أصبح أقرب إلى مركز الهوية، وبذلك فإنه يظل في عملية بحث حتى تتحقق غايته.

ويستطرد العفيف في رؤيته تلك مؤكداً أن طموح السوداني الشمالي أن يكون أقرب إلى هوية العرب تجعله ينظر إلى اللون الأسود كمشكلة تستوجب الحل، فتلجأ النساء إلى استخدام الأصباغ (الكريمات) لتفتيح لون البشرة، أما الرجال فيتعاملون مع ذلك بطريقة غير مباشرة، عندما يطلب الرجل الارتباط بأنثى

٤٩- العرب ينقسمون إلى ثلاث طبقات: البائدة والعاربة والمستعربة. البائدة ويراد بهم القبائل العربية القديمة التي بادت قبل الإسلام، أما العرب الباقية فهم قسمان: أ. العاربة وهم أولاد قحطان بن غامر، ويقال له (هود)، حفيد سام بن نوح. ب. المستعربة وهم أول من نزل جزيرة العرب وسكن مكة. انظر: جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، دار الهلال، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص٤٥ - ٥١.

٥٠- الباقر العفيف، مرجع سابق.

٥١- المرجع نفسه.

فاتحة اللون[٥٢].

ويشير الأستاذ محمد المكي إبراهيم في ذات السياق إلى رأي البعض الذي يرى أن فرط رغبة السودانيين في الانتماء إلى العرب الأقحاح يجعلهم يصابون بعمى الألوان، فقد أدخلوا كل الظلال الممكنة إلى اللون الأسود، فأطلقوا تسميات مثل (أخضر) و(أزرق)، وكلها مسميات لدرجة من السواد، أو هي درجات متنوعة لنفس اللون الأسود[٥٣]. ويمكن أن يضاف إلى ذلك المحاولات المستمرة لبعض المؤرخين لإثبات أن العرب وبعض الأنبياء في الجزيرة العربية لونهم أقرب إلى السمرة من البياض، فعلي بن أبي طالب كان (شديد الأدمة)، أي أسمر اللون، وسيدنا موسى كان أسمر أو أقرب إلى السواد «وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ»[٥٤].

ومهما اتفق أو اختلف المرء مع مفهوم المركز والهامش إلا أن ما ذكر عن أزمة الهوية في شمال السودان يعاني من القصور في بعض المواقع وتنقصه النظرة المتكاملة، فهناك حقائق لا بد من استصحابها. على سبيل المثال:

أولاً: إن الهوية السودانية الأفروعربية لها تميُّزها الخاص في الملبس والمأكل والفن والغناء والموسيقى واللهجة، بل حتى الملامح، بدليل إمكان تمييز السودانيين عن بقية الأجناس المشابهة مثل الصوماليين والإثيوبيين والأمريكان السود، وهذا التمييز يجعل السوداني شديد الاعتداد بنفسه، في غنى عن الانتماء لمجموعة أخرى، أو كما يفتخر الشاعر حين يقول: «عرب ممزوجة بي دم الزنوج الحارة ديل أهلي».

ثانياً: اعتداد السودانيين بهويتهم يؤكده استخدام عبارة (ود البلد)، وربما يكون عدم ميل السوداني في الشمال للون الأسود يماثله قدحه لشدة الحمرة «الحمرة الأباها المهدي». ومن أهم مظاهر هذا الاعتداد تفضيل السوداني الشمالي الزواج من نفس جنسه، أكثر من الزواج بمن هو أكثر منه عروبة مثل (الشامي) أو (الحجازي) أو (المصري) أو بياضاً مثل (الأوروبي).

ثالثاً: إن الهجين العربي الأفريقين أو ما يطلق عليه (الهجنة العرقية)، غالباً ما يكون مركزاً لتجمُّع الصفات المحسنة من الجانبين، وهو أمر واضح في إلمام السودانيين بصفات مثل الشجاعة والشهامة والكرم، ربما يتفوقون في ذلك عن العرب الأقحاح.

رابعاً: ميل السوداني إلى الانتساب إلى القبائل العربية ربما تفسره الروح الدينية العميقة في التشرُّف للانتساب إلى بيت النبوة، رغم أن النبي صلى الله عليه وسلم من العرب المستعربة وليس من العرب العاربة.

خامساً: إن الميل إلى اللون الأبيض هو أمر طبيعي، ففي علم النفس يرغب الإنسان في ما لا يمتلكه، وهو يقابله ميل البيض إلى اللون الأسمر والشعر المجعد، واستخدام الكريمات المفتحة للون يقابله مكوث الأوروبيين الساعات الطوال تحت أشعة الشمس الحارقة لاكتساب اللون الأسمر.

٥٢- المرجع نفسه.
٥٣- محمد المكي إبراهيم، في ذكرى الغابة والصحراء، مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، أم درمان، ٢٠٠٨م، ص ١٧.
٥٤- أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تفسير الآية ١٠٨ من سورة الأعراف.

وينفي الخضر هارون تبرير استخدام الظلال اللونية مثل (الأخضر) و(الأزرق) هروباً من استخدام كلمة الأسود، بأن كلمة (أخضر) ليست اختراعا سودانيا، وإنما هي تعبير يستخدمه العرب في صحيح لغتهم لوصف السمرة الداكنة المماثلة للسواد. قال الفضل بن العباس بن عتبة عبد العزى (أبو لهب) بن عبد المطلب:

أنا الأخضر من يعرفني

أخضر الجلدة من بيت العرب[٥٥]

الصراع الجنوبي الشمالي:

الصراع بين الجنوب والشمال في السودان هو أفضل مثال لتوتُّر العلاقة نتاج التعدد الإثني العرقي. وغالباً ما توصف الحرب الأهلية -التي استمرت زهاء نصف القرن- بأنها نتاج الصراع بين مجموعة زنجية غير مسلمة في الجنوب، ومجموعة حامية سامية عربية مسلمة في الشمال. ومن هنا يمكن أن نستنتج كل عناصر المتغيرات الإثنية المختلفة، من حيث الهوية المتنوعة ومحدّداتها الممثلة في اللغة والثقافة والدين. وقد تجمعت كل تلك الاختلافات بصورة تراجيدية ليصبح الصراع مركّباً ومتشعِّباً، وأحياناً دموياً وممتداً عبر الزمن، حدث بعد تراكم وإرث استعماري طويل.

ورغم ذلك لا يمكن أن يعتبر دوامٍ هذا الصراع، بدليل تخلل فترات الحرب فترات سلم توقف خلالها القتال تماماً. فقد توقف القتال بعد اتفاقية أديس أبابا أحد عشر عاماً (١٩٧٢-١٩٨٣)، وتوقف القتال بعد توقيع اتفاقية السلام الشامل يناير ٢٠٠٥م حتى اليوم.

ولعل المؤرخ أرنولد توينبي يربط الاستقرار في أفريقيا كلها بالاستقرار في السودان. ولأن السودان نموذج مصغَّر لأفريقيا فحدوث الاندماج القومي في السودان من شأنه أن ينعكس استقراراً في أفريقيا كلها، والعكس صحيح، «إنها قضية أفريقيا المنقسمة إلى قسمين مجسدة في نطاق محدود، ولذا فإن السودان إذ يحمل مصيره بين يديه، يحمل مصير أفريقيا في الوقت نفسه. فإذا نجح السودان في التوفيق بين العنصرين اللذين يتألف منهما أبناؤه فسيكون قد قام بعمل إنساني رائد بالقارة بأسرها. أما إذا احتدم الصراع في السودان فسوف يؤدي ذلك إلى زيادة التوتر بين قسمي أفريقيا في كل مكان، وسيتحول جنوب السودان إلى بؤرة تتجمع فيها عناصر البغضاء من جانب أفريقيا الزنجية ضد أفريقيا الشمالية. وإذا وصلت الأمور إلى هذا الحد فإن انشطار القارة الأفريقية قد يصبح نهائياً». لكن الغريب أن توينبي في نهاية الأمر يحمِّل أبناء الشمال المسؤولية «لقد ألقى القدر على عاتق أبناء الشمال عبئاً جسيماً»، رغم أن المسؤولية مشتركة بين الطرفين الشمالي والجنوبي[٥٦].

إن الهوية الشمالية في السودان قوامها الإسلام واللغة العربية، ورغم وجود نسبة لا يستهان بها من المسلمين في الجنوب لأنه نتيجة الصراع التاريخي والسياسي تشكلت هوية في الجنوب قوامها جنوبيون أفارقة سلحوا أنفسهم

٥٥- الخضر هارون، مشكلات السودان: أزمة هوية أم عقبات ملازمة لميلاد الدولة القطرية، مرجع سابق، ص ٧٩.

٥٦- Toynbee, A,J , Between Niger and Nile, London 1955. P.95

بالمسيحية في مقابل الإسلام وباللغة الإنجليزية مقابل اللغة العربية.

ورغم أن الوجود العربي والإسلامي، لا ينفي وجود كيانات أخرى، ولا يفترض أن يلغي حقها السياسي والاجتماعي والثقافي، إلا أن نظرية المؤامرة غالباً ما تعبر عن تصديها ومعارضتها بالدفاع عن خصوصية الجنوب الذي يواجه (سيطرة الشمال العربي المسلم)، كما يدعي البعض. ومن هنا بدأت تظهر عقدة العلاقة بين الدين والدولة، وهو عنصر لم يكن موجوداً بتلك الحدة في قضية الجنوب عند بزوغها قبل وبعد استقلال السودان.

ويعكس جون قرنق تلك الصورة القاتمة التي تصوِّر أن السودانيين في ما يشبه متاهة هوية يبحثون عن ذاتيتهم الضائعة، وقد أكد ذلك في خطابه الذي ألقاه في مؤتمر كوكادام في مارس ١٩٨٦م «إن مشكلتنا الرئيسية هي أن السودان كان ولا يزال يبحث عن ذاتيته وهويته الحقيقية، وعندما فشل السودانيون في التوصل إلى ذلك لجأوا للإسلام كعامل يوحد، بينما أصيب البعض بالإحباط».[٥٧]

وهكذا تدريجياً أصبح هناك فاصل زمني وأيديولوجي لمشكلة الجنوب بين سودان ما بعد الاستقلال وسودان ما بعد انتفاضة أبريل ١٩٨٥م، وأصبح الدين يؤدي دوراً محورياً في نقاشات التسوية والتفاوض لحل الخلاف بين الشمال والجنوب، متضمناً لشروط مثل المواطنة والحرية الدينية.

وعلى ذلك فإن الحركة الشعبية لتحرير السودان غالباً ما كانت تصر في مفاوضات السلام مع حكومة الإنقاذ على إقامة دولة علمانية، بينما تصر الحكومة على حق المسلمين في تطبيق تعاليم دينهم. وأخيراً توصلت المفاوضات إلى نقاط نلخصها في الآتي:

١. أن تكون الشرعية وإجماع الشعب مصدراً للقوانين في شمال السودان والإجماع الشعبي والقيم والأعراف مصدر تشريعات جنوب السودان.

٢. إتاحة حرية الاعتقاد والتعبد.

٣. تقوم أهلية المنصب العام بما في ذلك رئاسة الجمهورية على حق المواطنة.[٥٨]

خاتمة:

إن ما يحدث من صراع نتاج الهوية والتعدد الإثني لا يمكن أخذه بمعزل عن العلاقة غير المتكافئة أو المتفاوتة أو نتيجة التدخلات الأجنبية. وعلى ذلك فإن أهم تحديات المرحلة تنصب في فكفكة النموذج التاريخي الذي تكون في ظروف سياسية وصاغته عقلية أجنبية استعمارية، وفي هذا الإطار يصبح من الضروري إعادة بناء الدولة وبناء مؤسساتها على أسس جديدة تحقق العدالة والمساواة.

على أنه يمكن إحداث نوع من الاندماج القومي، إذا توفرت البيئة المناسبة، وتم إنجاز الآتي:

أولاً: تحقيق الحوار السياسي، ولا يقصد بذلك الحوار الشمالي الجنوبي

٥٧- عبد القادر إسماعيل، مفاوضات التسوية السلمية في جنوب السودان (١٩٤٧-٢٠٠٠)، النور للطباعة، ٢٠٠٤م، ص ١٨٨.

٥٨- انظر اتفاقية السلام الشامل إضافة إلى دستور جمهورية السودان الانتقالي لسنة ٢٠٠٥م.

فقط، وإنما كذلك الحوار الشمالي الشمالي والجنوبي الجنوبي. وقد أثبتت مبادرات الحوار أن قضية (الوحدة في التنوع) أمر ممكن.

ثانياً: بث ثقافة السلام ببرنامجها الواسع، والذي يستهدف المجموعات القاعدية حتى ينبع السلام من القاعدة الهرمية، بدلاً من أن يكون سلاماً فوقياً.

ثالثاً: التركيز على البرنامج التنموي، على أساس أن التنمية هي الداعم الحقيقي للسلام.

رابعاً: كفالة حق المواطنة كأساس للحقوق والواجبات وتقلد السلطة.

وفوق كل تلك التحديات سيظل الحوار الشمالي الجنوبي هو سيد الموقف، أو كما قال الشاعر صلاح أحمد إبراهيم:

فكّر معي، ملوال
أي مجد سوف ننشئه معاً على ضفاف النيل؟
أي مجد لو صفت نياتنا الاثنين؟

مسألة الهوية في السودان: الظاهرة والمنظور



د. قيصر موسى الزين
معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية - جامعة الخرطوم

تعتبر إشكالية (الهوية) ظاهرة مرتبطة بالكيانات السياسية – الاجتماعية – الثقافية حديثة التكوين، فهي جزء من الصراعات بين تيارات مختلفة على صيرورة المحصلة النهائية التي تمثل حالة الاستقرار النسبي للكيان الذي تنتمي إليه. لذلك نجد هذه الظاهرة قوية في بعض البلدان، في ما يسمى بالعالم الثالث- الذي يتكون أساساً من دول كانت مستعمرة في الماضي القريب. غير أن هنالك عدداً من الاستدراكات لا بد أن تلحق بالفقرة السابقة، يتعلق معظمها بحقيقة أن التشكيل النهائي الكامل والدائم لأي كيان إنساني – اجتماعي هو مجرد وهم، وهو مما يتعرّض له الإطار النظري في هذه الدراسة.

تتفاوت حدة طرح إشكالية الهوية من دولة إلى أخرى في العالم الثالث. نجدها في العالم العربي -مثلاً- أقل حدة في مصر وسوريا، مقارنة بموريتانيا والسودان. ويمكن القول إن حدة الطرح تزيد كلما تزايد عدم التجانس والتباين في التكوين الإثني والثقافي في الكيان المعنيّ، وكلما ضعفت القوة الناظمة والفاعلة في السيطرة على اتجاهات هذا التباين في الواقع الديناميكي المتحرك. والعلاقة بين العاملين؛ التباين والقوة الناظمة علاقة، قوية متداخلة، فكل منها يسهم في خلق الآخر.

لقد تم التعبير بقوة عن إشكالية الهوية في كل من مبنى التاريخ السوداني المعاصر والمسرح السياسي الراهن، ولم يكن ذلك التعبير يقتصر على الشكل السياسي إنما كان يتضمّن دائماً أبعاداً اجتماعية وثقافية واقتصادية. ولم يكن التعبير عن التباين محصوراً في محاولة إيضاح مشكلة واقعية، وإنما كان في حدِّ ذاته يمثل مشكلة مستقلة، بغضِّ النظر عن الواقع، ذلك لأنه يتعلَّق بشعور جمعي إزاء الآخر يختلط بالشعور بالذات الجمعية. وهو الأمر نفسه الذي ينطبق على ما يمكن تسميته بـ(الشعور القومي)، الذي قد يمثّل هنا الطرف الآخر في المعادلة الجدلية.

تم تناول موضوع الهوية كثيراً ومراراً وتكراراً في الكتابات الحديثة عن السودان[1]، مما يدل على أهميته الفعلية من ناحية وعلى إثارته للجدل وعدم الاتفاق من ناحية أخرى. وصعوبة الاتفاق هنا لا تعود فقط إلى ضعف المرجعية الاستدلالية والإبهام النظري الذي يحيط بالمصطلح -رغم أن ذلك حقيقة- وإنما تعود أيضاً لاتصال الموضوع بالصراع السياسي الاجتماعي من خلال صراع الأيديولوجيات. وهذا البحث لا يرمي إلى تلخيص ما هو مقرّر في الأدبيات حول هذا الموضوع، وإنما يرمي إلى البحث عن أبعاد جديدة، من خلال إلقاء أضواء كاشفة باستخدام منهج تحليلي يزاوج بين النظرة إلى الواقع السوداني، وإلى الجوانب النظرية البحتة.

١- انظر مثلاً: كمال محمد جاه الله، الوضع اللغوي في جبال النوبة، جامعة أفريقيا العالمية، الخرطوم، ٢٠٠٥م. الأمين أبو منقة محمد ويوسف الخليفة أبو بكر، أوضاع اللغة في السودان، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، ٢٠٠٦م. عباس محمد مالك، العرب العباسيون في السودان (قبائل الجعليين): كذب وبطلان الزعم بالتعريب والامتزاج، دار الطابع العربي، الخرطوم، ١٩٨٧م. الطيب حاج عطية (محرر)، التعددية الثقافية والحرية والمواطنة، معهد أبحاث السلم، جامعة الخرطوم، ٢٠٠٧م. عبد الهادي الصديق، السودان والأفريقانية، مركز الدراسات الإستراتيجية، الخرطوم، ١٩٩٧م.

يمكن القول إن هذا البحث ينحصر في التناول المزدوج لظاهرة الهوية من الزاوية الموضوعية وللمنظور الذي يتمثل في الرؤى الذاتية لأصحاب الهويات، كما يتمثل في الرؤية الأكاديمية المؤدلجة.

إطار نظري مفاهيمي:

يتعلق جوهر موضوع الهوية بإشكالية تحديد الانتماء، سواء للفرد أو الجماعة الصغيرة أو الشعب الكبير. وهذه الإشكالية تقوم على حاجة، في المستوى الأوليّ، أقرب إلى الفطرية في المجتمع الإنساني[٢]. ومهما كان الاختلاف حول منح الأسبقية في الوجود والأهمية للفرد أو المجتمع[٣] فإن ارتباط الاثنين في بداية البدايات من الأمور الواضحة (منذ أن كان الإنسان أباً أو أماً كان له ابن أو ابنة، وكان ذلك مجتمعاً وصار الاستقرار النفسي – الاجتماعي يعتمد على اعتراف هذه الأطراف بتلك الصلة واحترام ما يترتب عليها)[٤].

ويزداد تبلور الشعور بالذات الجمعية –بدءاً من فردين أو أكثر– كلما تبلور الشعور بوجود من هو خارج هذه الذات. ويخلق الشعور بالآخر أحاسيس مختلفة، تتفاوت من الألفة إلى الإحساس بالخطر أو الرغبة في العدوان. وإذا اعتبرنا الأسرة الصغيرة كياناً سياسياً، إذ تتمثل فيها علاقات القوة والتراتب السلطوي والوظيفة الإدارية ذات الطابع النفعي (أو البراغماتى)، فإن ذلك يدلُّ على قاعدية وأولية مفهوم الهوية. ذلك لأن الأسرة تمثل كياناً أولياً وليس ثانوياً مثل الحزب أو الدولة. ودون شك فإن الوظائف الاجتماعية والسياسية وأدواتها المؤسسية تتعاظم وتتعقد من خلال التطور في الكيانات الإنسانية ـ الاجتماعية من مستوىً بسيطٍ إلى آخرَ معقَّد، حتى يصل ذلك إلى مستوى الدولة والمجتمع المعاصر، الذي يتداخل فيه العالَمي بالإقليمي والمحلي، ويتداخل فيه السياسي بالثقافي والاقتصادي، على نحو أكبر مما كان يحدث في المجتمعات التقليدية أو البسيطة.

وفي كل الأحوال تظلُّ مشكلة الهوية قائمة في البلدان الصناعية أو النامية، في المجتمعات الحديثة أو التقليدية، وكذلك في المجتمعات حديثة أو قديمة التكوين. وفي كل ذلك تتحكَّم النسبية، التي تحدِّد درجات الحدة أو قوة الأثر على مجرى الحياة السياسية.

إن ظاهرة السؤال عن الهوية ليست مشكلة أو أزمة وحسب، إنما هي أيضاً ظاهرة وظيفية مهمة في دفع عجلة التطور الاجتماعي والسياسي باتجاه التوازن والاستقرار النسبي. وأكبر شاهد على ذلك هو التاريخ الإنساني، الذي يدلُّ على أن مراحل التماسك وسط الشعوب والأمم تأتي عادة تالية لمراحل التفكك والصراع. غير أن التاريخ نفسه يدل على عناصر التناقض –مثل تلك التي يدل عليها سؤال الهوية– إذا بلغت حداً أكبر من تأثير قوى التماسك داخل المجتمع المعنيِّ قد تؤدي إلى تقويضه، مما قد يؤدي إلى إعادة تركيب عناصره في سياق

٢– يمكن العثور على هذا المعنى بالتعمق في قراءة ابن خلدون، انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩١م، ص ٣٣ وما بعدها، وكذلك مؤلفات مفكرين مثل جان جاك روسو، إميل دوركايم وسيغموند فرويد.

٣– يميل علماء الاجتماع إلى منح الأسبقية والأهمية للمجتمع –مع تفاوتهم في ذلك– بينما يميل علم النفس الاجتماعي إلى منح الأسبقية للفرد، غير أن ذلك لا يمثل دائماً موقفاً معرفياً متناقضاً بقدر ما يمثل اختلاف منظور التخصص في النظام البحثي.

٤– يعطي حيدر إبراهيم علي أهمية خاصة لتصنيف أنواع الهويات، انظر: حيدر إبراهيم علي في: الطيب حاج عطية، التعددية الثقافية والحرية والمواطنة، مرجع سابق، ص ٢٣ وما بعدها.

مختلف وبواسطة قوى ناظمة جديدة.

لا يهم كثيراً إن كان مصطلح الهوية علمياً يمكن ضبطه أم أيديولوجياً فضفاضاً، إذا كان الأمر يتعلق بمعالجة الدينامية السياسية والاجتماعية التي يستخدم في إطارها هذا المفهوم أو الكلمة[٥]. ومن أسباب ذلك أن هذا الاستخدام يدخل مجال الفعل الديناميكي ويتعلق بالتفاعل والتأثير وخلق منظومة من التداعيات، تقتضى المزج بين ما هو عرقي أو قبلي أو جغرافي أو ديني أو طبقي أو سياسي.. إلخ، خاصة أن حيز الواقع، بمحدداته الزمانية والمكانية، لا يسمح بالفصل بين تلك الأوصاف، مع وجود قدر من التمايز بينها وقدر من غلبة صفة منها على غيرها. غير أنه لا بد من الإشارة إلى اختلاف الفلسفات والأيديولوجيات حول ذلك[٦].

على سبيل المثال، ترى الماركسية زيف كل الأيديولوجيات التي ترى في غير الانتماء الطبقي - وهو اقتصادي اجتماعي في الأساس- انتماء حقيقياً وواقعياً وتعتبرها أدوات في يد الطبقات المهيمنة لتزييف الوعي الطبقي الذي يدل على حقيقة الانتماء الواقعي، أي أنها تخلق شعوراً وهمياً بانتماء زائف لأسباب وظيفية، تؤدي إلى استمرار الهيمنة التي تمارسها الطبقات الحاكمة. وتقف الفيبرية (نسبة إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر ١٨٦٤ ـ ١٩٢٠م) موقفاً منتقداً لهذه النظرة، وتضفي قدراً من التجريبية على النظرة إلى الأيديولوجيا، وبالتالي إلى الهوية، فتعتبرها ذات حقيقة نسبية، وإن قامت على غير الانتماء الطبقي، كما أن ذلك يتغير بتغيُّر الزمان والمكان والمجتمع المعني. ومن ذلك مقولة ماكس فيبر الشهيرة عن أن الأخلاق البروتستانتية هي التي خلقت الرأسمالية وليس العكس، أي أن الفكر قد يخلق الواقع وليس العكس، وذلك خلافاً للرأي الماركسي.

ولا بد هنا من التنبيه إلى أن فيبر، ومن بعده الفيبرية، لم يكن مثالياً مثل هيغل في موقفه هذا. ولا شك أنه إذا طبقنا المنظور الماركسي التقليدي أو الماركسي الجديد[٧] أو الفيبري في تحليل أي واقع اجتماعي سنحصل على نتائج مختلفة، قائمة على طريقة مختلفة للربط بين المعطيات نفسها والمعلومات المتوفرة عن ذلك الواقع الاجتماعي.

ينطبق هذا بالطبع على واقع السودان، والتي حاول فيها، مثلاً، محمد عمر بشير ومحمد سعيد القدال تقديم أطروحات ماركسية الارتكاز في النظرة إلى موضوع الهوية في السودان[٨]. أما ذوو النزعة الليبرالية من المفكرين[٩] وكذلك أصحاب الخطاب السياسي -نصف الأكاديمي- فتغلب عليهم نظرة استعراض المواقف النظرية المختلفة مع محاولة البقاء خارجها، بطريقة قد تقترب من (اللا أدرية)، وذلك مما يجعل الماركسيين يصفونهم بالبرجوازية[١٠] ويتهمونهم بخدمة مصالح طبقية، ضد المستغلين، من خلال إنكارهم لمحورية الأساس الطبقي في الخطاب الأيديولوجي الذي يستخدم مفهوم أو مصطلح الهوية مع

٥- عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣م.
٦- تقوم الماركسية الجديدة على نقد الماركسية التقليدية وتعمل على تجاوزها باتجاه المرونة في فهم وتطبيق آراء ماركس فيما يتعلق بالتطور التاريخي والتصنيف الطبقي.
٧- محمد عمر بشير، التنوع والإقليمية والوحدة القومية، ترجمة سلوى مكاوي، المركز الطباعي، الخرطوم (من دون تاريخ).
٨- محمد سعيد القدال: تاريخ السودان الحديث، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، (من دون تاريخ)، وكذلك السياسة الاقتصادية للدولة المهدية، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، (من دون تاريخ).
٩- يمكن اعتبار تناول حيدر إبراهيم لموضوع الهوية من أمثلة التناول الليبرالي، بدرجة كبيرة.
١٠- لا يعترف الماركسيون بوجود حقيقي لطبقة البرجوازية، فهي شريحة من الطبقة الرأسمالية، ويتهم بعض الماركسيين البرجوازية بخلق مفهوم الصفوة أو النخبة، بينما البرجوازية في التصنيف الفيبري جزء من الطبقة الوسطى.

قدر كبير من الضبابية.

هنا لا بد من الإشارة إلى أن مصطلح الهوية ومتعلّقاته مثل (الإثنية) و(القومية) قد تناوله كثيرون من غير الماركسيين أو الفيبريين، من أنثروبولوجيين أو علماء سياسة أو فلاسفة أو غيرهم. ومن هؤلاء سليجمان وبارث وليفي شتراوس، والمجال هنا لا يسمح بغير الإشارة الموجزة إلى أن كتابات هؤلاء قد أوضحت أن مسألة الهوية لا تستقل بذاتها عن الأبعاد الأخرى في التكوين الديناميكي للجماعات الإنسانية في سياقاتها البدوية والريفية والحضرية. كما أن هذا المفهوم يختلف من المستوى الحضاري الكبير (كما في تناول كلود ليفي شتراوس عن (العرق والتاريخ) إلى المستوى الصغير المحدَّد بمجموعات مؤقتة، محدودة الإطار المكاني والزماني).

والواقع أن المجموعات الإنسانية عامة تتأثر بثنائية المقياس الكبير (الحضاري) والآني المحدَّد ذي الخصائص المحلية المؤقتة. وعلى سبيل التوضيح يمكن الإشارة إلى حالة السودان، حيث تقع المجموعات ذات الثقافات المحلية تحت تأثير النطاق الحضاري الأوسع الذي تمثله الحضارة العربية الإسلامية أو الحضارة الغربية، الوافدة حديثا. وهذا يؤدي إلى تباينات تؤثر على (هويات) المجموعات المختلفة وتجعلها تتميَّز بدرجة تفاوت تأثرها بالعوامل التي تنتمي إلى (المقياس الكبير). وهذا يحدث أيضا عند انتقال الأفراد أو الجماعات من الريف إلى الحضر، كما أوضح بارث في دراسته عن (العرقية الحضرية).

العامل التاريخي والهوية الثقافية السياسية السودانية:

يتميز السودان –بمفهومه الحالي– بخصائص جيوبوليتيكية ثابتة، كانت فاعلة منذ القدم؛ من بينها طبيعته القارية الداخلية وغلبة الطابع السهلي عليه، مع ثنائية شبه الصحراء والسافنا الغنية، وكذلك توسُّط نهر النيل بفروعه العديدة. وبالرغم من موقعه الداخلي إلا أنه قريب من مركز الحضارات في العالم القديم، حول البحر الأبيض المتوسط، وله ساحل طويل يطلّ على البحر الأحمر، يبتعد كثيراً عن أطرافه النائية في الجنوب والغرب.

وقد ترتَّب على هذه الخصائص كثير من المعادلات الثابتة التي حكمت وتحكم تكوينه البشري وتطوره الاجتماعي والاقتصادي. وهذا في حد ذاته من نواظم الثبات التي خلقت تراكمات تاريخية راسخة ومستمرة الوجود بآثارها المتعاظمة عبر خط الزمن. ومن أهم معالم الجيوبوليتيكيا الثابتة محورية النيل، التي مثّلت مركزاً لأهم الكيانات والدول التي حاولت جذب مناطق مختلفة، بعيدة عن النيل شرقاً وغرباً، وإدخالها في منظومة واحدة – لم تكن في الغالب مكتملة الأركان.

هناك اعتقاد سائد بين الدارسين يرى أن أصول السودان الحالي، كبلد موحَّد، تعود إلى غزو الأتراك المتمصرين له عام ١٨٢١م. وهذا الاعتقاد يتجاهل حقيقة أن السودان متمثلاً في بلاد البجة والنوبة وما سمي ببلاد الزغاوة في الغرب والمجموعات التي وصفت بالبدائية جنوب أرض النوبة، كان يعتبر بلداً أو

عالماً قائماً بذاته في نظر الآخرين من فراعنة وإغريق ورومان وعرب وغيرهم. كذلك فإن شعور هذه الأقوام بالرابطة بينهم واختلاف بلادهم عن غيرها وتوحد مشاعرهم باتجاه التضامن كلما دخل غاز أطراف أرضهم، كان من الظواهر الواضحة التي يمكن أن تعتبر من دلائل الوحدة الوجدانية ذات المدلول الواقعي. هذا رغم النزاعات والحروب التي تقع بينهم ورغم قصور الوحدة السياسية – الإدارية، التي لم تكن تستطيع جمع كل أجزاء هذه البلاد تحت سطوة دولة واحدة – حتى في حالة الدول القوية الكبيرة مثل مملكة نبتة (٧٥٠ق. م - ٣٥٠ق. م) أو مروي (٣٥٠ق. م - ٣٥٠م) والممالك النوبية المسيحية والسلطنات الإسلامية – منذ القرن السادس الميلادي حتى التاسع عشر[١١].

والواقع أن الحكم التركي المصري (١٨٢١م - ١٨٨٥م) لم يكن يستطيع ضم أطراف تلك البلاد إلى مركزية النيل الأوسط في الخرطوم دون ذلك الإعداد التاريخي وفاعلية الجيوبوليتيكا. وهو قد استطاع أن يحقِّق في هذا الاتجاه ما لم تحقّقه الدول السودانية الوطنية، ومن قبلها الفراعنة المصريون، بسبب القوة النوعية الكبيرة التي أصبحت تملكها الدولة الحديثة، بعد عصر الثورة الصناعية، ومنها التقنية العسكرية –الأسلحة النارية الخفيفة والثقيلة– وتقنيات الإدارة والاتصال والتنظيم المالي الحديث. وهنا لا بد من ملاحظة التناسب الطردي بين قوة الدول واتساع رقعة الأرض التي تستطيع أن تسيطر عليها[١٢].

كانت العوامل الثقافية، ومن أهمها الدين واللغة، تعمل على تشكيل وإعادة تشكيل المجتمعات السودانية، دون أن تنفكّ عمليات التشكيل هذه عن الإطار السياسي ومؤثراته، وقد تمثّل بصفة أساس في مؤسسة الدولة. وإذا كانت الدولة تمثِّل مستوىً فوقياً، وتمثِّل التفاعلات والتشكيلات الاجتماعية والثقافية مستوىً قاعدياً في هذا السياق –مع ملاحظة أن العامل الاقتصادي متضمَّن هنا في العوامل الاجتماعية– فإن التأثير بين المستوى الفوقي والقاعدي يكون متبادلاً ومتداخلاً.

ويمكن، في هذا الإطار، فهم كيف أدَّت الهجرات العربية الإسلامية، منذ القرن السابع الميلادي حتى السادس عشر، إلى: أولاً، تأثيرات ثقافية واجتماعية كبيرة في شرق وشمال السودان النيلي. ثانياً، إلى الإطاحة –في نهاية المطاف– بنظام الحكم والدولة النوبية المسيحية. وبالقدر نفسه فإن استكمال التغيُّر العميق الشامل في التكوينات الثقافية والاجتماعية والسياسية في وسط السودان الحالي لم يكن ليتم بدون الدول والسلطنات الإسلامية، وكان من أهمها سنار.

وهكذا أصبحت (الثقافة السنارية)[١٣] تمثّل لمدى أكثر من خمسة قرون، حتى اليوم، ثقافة الأغلبية في كل السودان، مع الأخذ في الاعتبار أن العناصر العديدة في هذه الثقافة، مثل الإسلام والعروبة ونظم القيم والعادات.. إلخ، تتفاوت في مدى غلبتها وتأثيرها على المكونات العديدة للثقافة السودانية التي يتجاوز نطاقها وعمقها (الثقافة السنارية).

١١– عن الإشارات التاريخية يمكن الرجوع إلى: مكي شبيكة، جاي سبولدينق وج. أوفاهي، ممالك السودان (باللغة الإنجليزية) محمد سعيد القدال، سبق ذكرها، وغيرهم.

١٢– يمكن الرجوع إلى ريتشارد هل في: مصر في السودان (بالإنجليزية).

١٣– يرى حسن مكي أن (الثقافة السنارية) تمثل رمزية (السودان المسلم). انظر: حسن مكي محمد أحمد، الثقافة السنارية: المغزى والمضمون، جامعة أفريقيا العالمية، مركز البحوث والترجمة، الخرطوم، (من دون تاريخ)، ص ٣٠ وما بعدها.

ولا بد هنا من ملاحظة أن كيانات ثقافية مجتمعية سياسية مكتملة التكوين، تتميَّز بالاختلاف في التكوين الإثني وفي الانتماء الجغرافي، ظلت في إطار الوطن السوداني ولكن خارج هيمنة (الثقافة السنارية)، خاصة في جنوب السودان وبدرجة أقل في المنطقة الواقعة بين الجنوب والشمال، أي بين خطى عرض ١٠ درجة و١٣ درجة شمال خط الاستواء. وقد كان من الطبيعي أن يتباين ويختلف التعبير السياسي وفقاً لتباين ذلك التكوين القاعدي وأن يؤدِّي ذلك، بتأثير عوامل إضافية مثل الهندسة السياسية التي مارستها أطراف خارجية وداخلية خلال وبعد الفترة الاستعمارية، إلى ظاهرة الحروب المعقدة التي تميز المسرح السوداني السياسي منذ الاستقلال في ١٩٥٦م.

بالنسبة للكيان الثقافي السوداني المركزي، وتعبيراته الاجتماعية والسياسية، فلم يكن كامل التجانس وهو يحفل بالكثير من التناقضات والصراعات الخفية والمعلنة. ويعود ذلك إلى أن الماضي الثقافي لم ينقرض بكل عناصره كما قد يبدو للنظرة السطحية، وإنما استمرت بعض عناصره فاعلة خلف السطح المرئي. ولم تفلح التسويات الثقافية والحلول الوسطى في منع تأثيره المعارض للاتجاهات الغالبة. ومن ذلك أن التمثُّل الاجتماعي للإسلام العام كان دائماً متأثراً بالمكوِّنات الثقافية والدينية السابقة للإسلام -بل والتي أتت بعده- خاصة في الفترة الاستعمارية. لذلك ظهرت أشكال عديدة مختلفة متصارعة من ما سمي بـ(الإسلام السياسي)، وكانت المعارك السياسية في الفترة الوطنية، بعد ١٩٥٦م، حول وضع الدين في الدولة تدور بين المسلمين الشماليين أنفسهم، وليس فقط بين المسلمين وغير المسلمين. وشهد ذلك المسرح بروز ثنائية جديدة وسط النخب الشمالية هي ثنائية (العلماني) و(الإسلامي)[١٤].

وهنا يمكن ملاحظة التأرجُح بين تقدُّم القيادات الوطنية المركزية نحو فرض أشكال حكم إسلامية أصولية ثم تراجعها عن ذلك كثيراً، ثم تقدمها مرة أخرى بصورة تبدو دورية[١٥]. وهذا يظهر في المفارقة الواضحة بين (إسلام السلطنات) -مثل سنار- و(إسلام المهدية). فقد كانت سنار دولة مسلمين أكثر من كونها دولة تزعم أنها إسلامية، مثل المهدية التي أقامت أهدافها وقواعدها على أساس عقائدي مستنبط اجتهادياً من القرآن والسنة.

وينطبق هذا على الزمن المعاصر، فيمكن ملاحظة المفارقة بين البداية (العلمانية) لنظام جعفر نميري ونهايته (الإسلامية). ثم تخفيف تلك (الإسلامية) خلال فترة الحكم التالية (١٩٨٥م ـ ١٩٨٩م)، ثم بروز حدة (الإسلامية) في بداية عهد الإنقاذ ثم تراجع ذلك بعض الشيء، وهكذا. (لا بد من ملاحظة عدم دقة المصطلحات المستخدمة هنا (علمانية)، (إسلامية)، (أصولية)، مما يستدعى أخذها بتحفظ شديد). وهذا التأرجح المشار إليه يعود جزئياً إلى الاستقطاب الذي يحاول أن يخلقه الخطاب السياسي وسط القاعدة الشعبية. كما يعود جزئياً إلى تأثير التعبير السياسي عن عدم التجانس وسط تلك القاعدة

١٤- الطيب زين العابدين في: مدثر عبد الرحيم (محرر)، الإسلام في السودان (بحوث مختارة من المؤتمر الأول لجماعة الفكر والثقافة الإسلامية)، قاعة الصداقة الخرطوم ١٩٨٢/١١/٣٠م، ص ٣٠٣ وما بعدها.

١٥- ليس المقصود هنا المعنى الغربي السلبي لمصطلح الأصولية، وإنما المقصود هو النزعة نحو الاستدلال الديني الإسلامي على أساس النصوص المعتمدة (القرآن والسنة) وفقاً لمنهج دقيق وصارم.

الشعبية. والحديث هنا ليس عن عدم التجانس الطبيعي أو العادي في المجتمعات المستقرة نسبياً في ما يخص هذه القضايا، وإنما عن عدم تجانس فوق العادة الذي قد يصل إلى درجةٍ الأزمة.

يمكن ملاحظة خطٍّ متصاعد عبر التاريخ، رغم ظواهر التأرجح والتذبذب المشار إليها، كذلك غير المشار إليها، يتمثل فِي ازدياد قوة الدولة السودانية وازدياد قوة الثقافة المركزية، مع ضعف وتقلُّص التيارات والقوى الداخلية المناهضة لذلك. وهنا يجب ألا ننخدع بظواهر مثل تصاعد الصراعات العسكرية الداخلية وتوالي الأزمات السياسية والاقتصادية التي تزيد وتنقص من حين إلى آخر. وذلك لأن جزءاً من هذه الظواهر يعود إلى عوامل تأثير خارجية، تخلق تحدياً قد يخلق بدوره استجابة تصب في المدى البعيد في خانة تقوية (الثقافة المركزية) وتمثيلها على المستوى السياسي. هذا بالإضافة إلى أن ظواهر الاضطراب تمثل مرحلة طبيعية في العمليات التاريخية التي تؤدى في النهاية إلى الاستقرار والتوازن النسبي. بعد هذا التحليل التاريخي الموجز، يمكن تناول جوانب أخرى تتعلق بالشكل الراهن لأزمة (الهوية) في السياسة والثقافة السودانية.

إذا نظرنا إلى مبنى التاريخ السوداني نجد أن العلاقة الوطيدة بين (الدولة) و(الثقافة) –ومن بين أهم عناصرها الدين، وهو هنا بالتحديد (الإسلام)– قد ساهمت كثيراً في تشكيل عناصر ومظاهر (الهويات) الخاصة بالمجموعات المختلفة، التي أخذت تندمج بصورة لم تكتمل بعد في الكيان القومي السوداني.

والواضح أن العنصر الثقافي –والديني على وجه التحديد– لم يكن منفصلاً عن مرامي وأغراض الجماعات السودانية العديدة، أو عن مرامي وأغراض الاتجاه القومي الوحدوي، مع تباين الاتجاهين وتصارعهما أحيانا. هذا مع ضرورة التوكيد على تميُّز واستقلال هذا العنصر الثقافي (الديني). ولا بد من الإشارة إلى (الآلية الدقيقة) التي حكمت تمثل الجماعات السودانية المختلفة للإسلام ودورها في تشكيل التعبير السياسي الاجتماعي الثقافي المتأثر بالإسلام –دين الغالبية– والأديان الأخرى –السابقة أو اللاحقة– في هذه البيئة، وذلك في إطار غلبت عليه التسويات الثقافية ومزاج التوافق والتعايش، مع عدم خلوِّه من بعض الصراع الوظيفي.

وقد أنتجت هذه الآلية التاريخية نظاماً تراتبت فيه العناصر الثقافية المتناقضة على مستويات مختلفة بحيث لا يصطدم بعضها ببعض، مما ساهم في بناء أرضية مشتركة أساس، أصبح فيها (الإسلام) رابطاً بين (الهويات) المختلفة في النسيج السوداني القومي الجامع.

التفسير الأكاديمي ومحاولة تشخيص الأزمة:

من مزاعم الأكاديمية في الدراسات الإنسانية والاجتماعية ادعاء الموضوعية

والتجرُّد في نظرتها للظواهر والتطورات. ولا بد من الاعتراف هنا بأن الدراسات الأكاديمية المتقنة تفلح في ذلك إلى حد كبير، بصورة نسبية. لقد تعرّضت الدراسات الأكاديمية بصورة مباشرة أو غير مباشرة لمشكلة (الهوية) ومتعلِّقاتها (مثل البناء الوطني، الوحدة القومية، الانقسامات الإثنية والثقافية..إلخ، في مستويات بحثية مختلفة، في علم التاريخ، السياسة، الاجتماع، الأنثروبولوجيا، الدراسات الإنسانية مثل دراسات اللغة والأديان، وغير ذلك). ويمكن هنا الاكتفاء بالإشارة -كمثال فقط- إلى الدراسات المتعلقة بتاريخ السودان والدراسات الاجتماعية الأنثروبولوجية. وفي كل مثال يمكن إعطاء نموذج واحد.

في مجال تاريخ السودان قامت الأكاديمية الأوروبية الأمريكية (يعود إليها إنشاء الأكاديمية السودانية، التي لا تنفك عن الدوران حول محورها) بافتعال قضية الأصول التاريخية للمجتمعات والثقافات السودانية. وكان من بين أهم القضايا ما عرف بأصل الفونج[١٦]. ويعني ذلك أصل (سنار)، أي المرتكز التاريخي الرئيس للإسلام والاستعراب في السودان، بنظر تلك المدرسة. وقد تمسّكت هذه المدرسة بنسبة الفونج والثقافة السنارية من ناحية الأصول إلى جنوب السودان، كما نسبت بعض اتجاهات هذه المدرسة ثقافة الوسط الإسلامية إلى فترات ما قبل الإسلام في شمال السودان، وألمحت كثيراً إلى أن القاعدة الوثنية الأفريقية الجنوبية هي الأصل في السودان، وأن ما أحاط بها هو مجرد قشرة خارجية، قابلة للإزالة.

وليس هنا مجال لمناقشة هذه القفزة -غير العلمية- في الظلام اعتماداً على مأثورات ضعيفة أتت ممن اتهموا بالكذب والخيال في المصادر الأوروبية نفسها[١٧]. وبالدرجة نفسها يمكن الإشارة إلى تناول هذه المدرسة لتاريخ دارفور، وقد مالت إلى اعتبارها جزءاً من السودان الأوسط -خارج السودان الحالي- الذي ينتمي بدوره في الأساس والجذور إلى (ما قبل الإسلام).

وقد تمكّنت هذه المدرسة، التابعة أساساً لدول استعمارية التوجُّه، من التغلغل في عقول النخبة الأكاديمية الرائدة في السودان، وتمكّنت بالتالي من التشويش -بأكثر الصور نعومة- على اتجاهات تكميل بناء النسيج الوحدوي السوداني على الأسس الواقعية، وعلى الأسس التي يمكن التي يمكن أن تكون مثمرة بالنسبة لبناء كيان إقليمي عملاق. واتّضح ذلك في سلسلة عمليات (الهندسة السياسية) الواضحة اليوم في كل من جنوب وغرب السودان. وقد يتضح هذا غداً في شرقه وشماله ووسطه.

في المثال الثاني المتعلق بالأنثروبولوجيا الاجتماعية، يمكن الإشارة أيضاً إلى نفوذ المدرسة الأوروبية ـ الأمريكية، التي تدور في فلكها المدرسة السودانية[١٨]. وتتجه المدرسة الأوروبية ـ الأمريكية إلى الدراسات التفصيلية عن المجتمعات الصغيرة، خاصة في المناطق التي لم يكتمل اندماجها في الثقافة المركزية. وقد انتقلت بالتدريج من مستوى تسجيل الملاحظات الأثنوغرافية

١٦ – في هذا السياق تم نقاش احتمالات الأصل الشلكاوي، البرناوي، والأموي ـ العربي، وتم ترجيح الأول في أغلب كتابات الآثاريين والمؤرخين البريطانيين في أعداد متفرقة من مجلة السودان رسائل ومدونات، ونجد تتويج ذلك عند جاي إسبولدينق في أطروحته عن تاريخ سلطنة سنار: The Heroic Age in Sinnar, Michigan state university, 1985. الذي ترجمه أحمد المعتصم الشيخ بعنوان عصر البطولة في سنار، وستصدر الترجمة قريباً.

١٧– الإشارة إلى الرحالة الأسكتلندي جيمس بروس (١٧٣٠ ـ ١٧٩٤م).

١٨– يعود ذلك أساساً إلى علاقة التلمذة وارتباط الأكاديميين السودانيين في هذا المجال بالأوروبيين والأمريكيين.

الموضوعية إلى مستوى توظيف ذلك على مقياس سياسي واسع يتعلق بإعادة تشكيل السودان، ليس على قاعدة الاعتراف بالثقافات الطرفية فحسب، وإنما منحها أهمية أساساً.

وفي هذا الإطار تم ربط البحث الأنثروبولوجي بقضايا السلام والتنمية وفقاً لأدْلجة منظمة. وقد حدث اندماج وتلاحم بين المستويات النظرية هنا، والمستويات التطبيقية العملية، وكذلك بين الاتجاهات الخارجية والداخلية، وتم تفعيل ذلك على المستويات السياسية كافة.

ولا يمكن هنا عزل ذلك عن دور قديم كانت تقوم به المؤسسات الكنسية التبشيرية في جنوب السودان وجبال النوبا وجبال الأنقسنا بصورة سافرة[١٩]، وفى الشمال بصورة مستترة، وذلك خلال الفترة الاستعمارية[٢٠]، مع ملاحظة أن تلك الأدوار لم تنته بنهاية الفترة الاستعمارية وإنما أخذت صوراً جديدة وتغلغلت في الكيان المركزي، وبالتحديد في العاصمة القومية[٢١].

لا يمكن إنكار الدور المركزي الذي نهض به الغرب الأوروبي ـ الأمريكي في تأسيس كيانات حديثة ضخمة، مثل الحركة الشعبية لتحرير السودان وجيشها الشعبي. وهذا لا يناقض حقيقة الأساس المحلي والموضوعي لهذه الحركة[٢٢]. غير أن تصميمها الحديث وتطويرها نوعياً وتوسيعها جغرافياً وكمياً واستخدامها لأيديولوجيا فاعلة، تتمثل في شعار (السودان الجديد)[٢٣]، ولم يكن ليتم لولا الدور الغربي بواسطة دول بعينها أو بواسطة الكنيسة.

وقد كان من ثمرة ذلك تحوُّل الحركة السياسية والعسكرية في جنوب السودان من الاتجاه الانفصالي، الذي ميَّز مرحلة (الأنانيا) حتى ١٩٧٢م، إلى الاتجاه الوحدوي الذي يرمي إلى إعادة صياغة كل السودان، ليس من الناحية السياسية والاقتصادية فقط، ولكن من الناحية الثقافية أيضاً[٢٤]. وقد شمل مشروع الحركة الشعبية، بدءاً من عام ١٩٨٣م، نقل الحرب إلى شمال السودان، وبالتحديد إلى المناطق بين خطي ١٠ و١٣ درجة شمال خط الاستواء. ويتضمن معنى (نقل الحرب) بناء مؤسسات هيكلية حديثة تقوم بإعادة تنظيم السكان في تلك المناطق، مع نشر وتعميق أفكار جديدة وسطهم. وقد طبّق مشروع مماثل في دارفور، غير أن تلك قصة أخرى.

لا بد من الإشارة إلى أن الأكاديمية المؤدلجة هنا وتطبيقها على أرض الواقع في السودان قد أحرزا نجاحاً كبيراً، لا يمكن إنكار دوره الأساس في تعميق أزمة (الهوية) فيه وفي عرقلة مشروع الاندماج القومي. هذا مع الاعتراف بوجود البذور المحلية لتلك الأزمة وهي التي تم إنباتها وتكثيرها بفعل العوامل الخارجية. والشق السوداني من أزمة (الهوية) الذي لا يمكن اعتبار الغرب الأوروبي ـ الأمريكي مسؤولاً عنه، يحتاج إلى معالجة خاصة يمكن الإشارة إليها في الفقرة التالية.

١٩- مدثر عبد الرحيم في: مدثر عبد الرحيم (محرر)، الإسلام في السودان، مرجع سابق، ص ٢٣١. كمال عثمان، المرجع نفسه، ص ٢٥٧.

٢٠- ناصر السيد، تاريخ السياسة والتعليم فى السودان، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، ط٢، ١٩٩٠م، ص٦٧ وما بعدها.

٢١- حسن مكي محمد أحمد، التبشير المسيحي في العاصمة المثلثة، دار هايل للطباعة والنشر والتوزيع والتغليف، الخرطوم (من دون تاريخ).

٢٢- من ذلك الاستغلال التجاري من قبل المركز الخرطومي للجنوب –سواء أتحكم في هذا المركز أجانب أم سودانيون– وشمل هذا الاستغلال التجاري موارد مختلفة مثل العاج والرقيق. وقد قويت تجارة الرقيق التي شارك فيها شماليون سودانيون، مع غيرهم، في الذهنية والوجدان الجنوبي السوداني وأصبحت من أهم مظاهر كراهية الشماليين، بخاصة الجلابة أو التجار.

٢٣- انظر: الواثق كمير (محرر)، جون قرنق: رؤيته للسودان الجديد وإعادة بناء الدولة السودانية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٢٤- المصدر السابق، ص٧٦، ص٨٥. لا بد من ملاحظة أن منطلقات جون قرنق الماركسية في التحليل تضعف اهتمامه بعنصر الثقافة

الأيديولوجيات الوطنية ومشكلة الهوية:

يعتبر السودان من الدول القليلة التي برزت فيها أزمة هوية، أخذت طريقها إلى مستوى الدستور، وخلقت منه أزمة سياسية مزمنة ترتبط بالانقلابات العسكرية[٢٥]. وهناك دول مشابهة في هذه النقطة بالذات -مثل تركيا- تتميز بانقسامات ثقافية تاريخية حادة. إن المقارنة هنا مفيدة في تلمس الخصوصية السودانية في هذا الإطار.

وفي حالة تركيا يصعب ردُّ الصراع (العلماني) - (الإسلامي) إلى أساس إثني أو جهوي أو طبقي، فهو أقرب إلى انقسام داخل شريحة النخبة أو البرجوازية في القاموس الماركسي أو الفيبري. أما في السودان فمن السهولة رؤية دور التباين الواضح في النمو الاقتصادي الاجتماعي بين وسطه وأطرافه في تأجيج أزمة الهوية. وقد حدث ذلك بفعل عوامل تاريخية زادت من تأثيرها سياسات الدولة الوطنية المعاصرة، التي كانت تتجاهل المناطق خارج الوسط الذي يمثل المركز المهيمن سياسياً واقتصادياً وثقافياً.

وفي الوقت الذي كانت اتجاهات الاحتكاك بالتجارة والمصاهرة بين السكان من الوسط في الأطراف تسير نحو تخفيف الفروق الثقافية، وقع استعمار السودان في ١٨٩٨م، وأخذت السلطات الاستعمارية في قطع الطريق على اتجاهات الاندماج، برعايتها لنشر دين مغاير، هو المسيحية، وربط ذلك بتعليم أوروبي وبناء مؤسسات مدنية وعسكرية محلية. وهي أشكال وافدة في الأصل تم بالفعل توطينها في جنوب السودان بصفة خاصة، لدرجة أن مطلب تأسيس شعب جنوبي ودولة جنوبية أصبح منطقياً، أو على الأقل قابل للنقاش المنطقي. وحدث هذا بدرجات متفاوتة في مناطق أخرى.

كل ذلك لم يعد مجرّد تأثير خارجي وإنما اتخذ شكل وعي سياسي وثقافي بذات مغايرة في ما يمكن تسميته بالأطراف، التي لا ينحصر وجودها الآن -من الناحية السكانية- في مناطق جغرافية مغلقة، وإنما تمتد داخل كل النطاقات الحضرية في المركز السوداني في الوسط. وقد جعل ذلك من أيٍّ تسوية ثقافية ناجحة بين المركز وبعض تلك الأطراف أمراً صعباً، إن لم يكن مستحيلاً، مع أن شروط التسوية الاقتصادية والسياسية يمكن أن تكون في حدود الممكن.

ومن أسباب ذلك عدم قابلية النظام الاعتقادي والقيمي الإسلامي السائد في الوسط لتقديم تنازلات مبدئية يستلزمها بناء قاعدة جديدة مغايرة لأيديولوجيا وسطية تعتمد على إزالة النظام القيمي والاعتقادي السائد من موقع المرجعية والاستعلاء. هذا مع ملاحظة أن هذا النظام يقبل بالمرونة الموجودة حالياً والقائمة على فكرة التعايش السلمي بين الثقافات المختلفة في السودان، دون إزالة الإطار المهيمن الذي يمثل ثقافة (الأغلبية)، مع أن مفهوم الأغلبية هنا لم يعد من المسائل المتفق عليها[٢٦].

إذا نظرنا إلى كيان الشمال -خارج جنوب السودان- نلاحظ تطوُّر وتبلور

وهو يدمجه -بوعي ومن دون وعي- في العامل الاقتصادي الاجتماعي.

٢٥- رضا هلال، السيف والهلال، القاهرة، (من دون تاريخ).

٢٦- ترى الحركة الشعبية أن معظم سكان السودان من غير العرب -تقصد المستعربين- هم أقلية لأنها تطبق المعيار الإثني، بينما ترى مجموعات شمالية كبيرة أن معظم سكان السودان مسلمون، فهم أغلبية، وتطبق هذه المجموعات المعيار الديني، وترى الفصل بين الجنوبيين وبين غير المستعربين في شمال السودان، بينما تذهب الحركة الشعبية إلى العكس.

اتجاهات أكثر انحيازاً إلى الجهوية الممتزجة بالأبعاد الإثنوثقافية المحلية، في مناطق مثل جبال النوبة[٢٧] وجنوب النيل الأزرق[٢٨] ودارفور[٢٩]، وهي مناطق متأثرة كثيراً بالإسلام والثقافة الإسلامية وبدرجة من الاستعراب، لكنها تحفل بعناصر المغايرة للمركز.

وهذه الأزمة خلقت انقساماً حاداً داخل المجموعة المركزية المسلمة والمستعربة في وسط وشمال وشرق السودان، مما خلق مواجهة بين عناصر إسلامية متشدِّدة، وأخرى معتدلة، وثالثة ترى إسقاط الدين من المعادلة السياسية (توصف بالعلمانية)، وقد خلق ذلك حالة من المزايدات والاستقطاب بين السياسيين المحترفين، كما أثَّر على القاعدة الشعبية، مما ساهم في زيادة الارتباك والاضطراب في المسار السياسي[٣٠]. لا بد كذلك من الإشارة إلى وجود صراعات عديدة وسط المجموعات السودانية المسلمة نفسها في المناطق المركزية، حول موضوع الهوية، مثل وضع المجموعات المهاجرة من غرب أفريقيا[٣١].

خاتمة وتوصيات:

لا بد من الإشارة إلى وجود عشرات التوصيات، التي انتهت إليها كثير من المنتديات والمؤتمرات، وتبنّتها الدول والأحزاب المختلفة، حول مشكلات الهوية والنزاع بين الإثنيات والثقافات المختلفة وتطوير نظام للحكم يراعى التوازن بين المجموعات والثقافات. وفي هذا السياق تم اعتماد شعارات مشهورة مثل (الوحدة في التنوع).

ولم يقتصر الأمر على التوصيات النظرية فقط، وإنما تجاوز ذلك إلى بعض المحاولات الجادة لتنفيذ تلك التوصيات. وربما أثمر ذلك احتواء محدود للمشاكل الواقعية، لكن لم يمنع احتدام الصراع الجهوي والإثني وتصاعده، وربما عاد ذلك إلى أن تنفيذ التوصيات يحتاج إلى جدية أكثر وإلى زمن أطول، ولا بد من الصبر على ذلك والاستمرار في الطريق واستخدام الوسائل الموصى بها.

غير أنه من الأرجح أن يعود الإخفاق هنا إلى وجود عقبات واقعية لا يمكن إزالتها بالحديث أو البلاغة المنطقية، وأن إزالة هذه العقبات يحتاج إلى تغيير فعلي وعلى مستويات هيكلية. وهو شكل من التغيير لم يبلغ التطور السياسي مرحلته ولا تملك المؤسسات الوطنية الشعبية أو الرسمية أدواته.

إذا كان الأمر كما انتهى إليه التحليل أعلاه فلا بد من حصر أي توصيات في إطار الواقع الراهن ومعطياته وإمكاناته. في هذا الإطار يمكن اقتراح ما يلي:

١- القيام بجهد سياسي كبير يستهدف توعية أكبر قدر من الأطراف السياسية الوطنية -بما في ذلك القوى الحاكمة- بضرورة الاتفاق على ثوابت عامة لا ترتبط بأي حزب أو نظام حاكم أو أيديولوجيا خاصة أو مرحلة زمنية معينة. وتتمثل هذه الثوابت احترام الثقافات المختلفة في السودان، وعكس ذلك على أجهزة التوجيه، خاصة في التعليم والإعلام، والإزالة التامة لكل ما يثير

٢٧- حامد البشير إبراهيم، في البحث عن الحكمة الغائبة والوعي المفقود: محاولة لفهم العلاقات القبلية وديناميات الحرب السلام في جبال النوبة، مطبعة الحرية، الخرطوم، ٢٠٠٢م، ص ٣٨ وما بعدها.

٢٨- شريف حرير، القدامى والجدد: السياسة والعرقية في مجتمع سوداني (بالإنجليزية)، أوراق جامعة بيرغن في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، بيرغن، ١٩٨٣م.

٢٩- آدم الزين، التغير في المجتمع وأثره على الصراع القبلي في السودان – بإشارة خاصة إلى إقليم دارفور، في: آدم الزين والطيب وادي، رؤى حول النزاعات القبلية في السودان، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، ١٩٩٨م، ص ٣٣ وما بعدها.

٣٠- ينكر عادة المناوئون للتيارات الإسلامية عداءهم للإسلام، ويتهمون هذه التيارات باستغلال الدين لمنافع خاصة.

٣١- من ذلك الصراع الخفي بين الفلاتة والعرب في وسط السودان وإقليم النيل الأزرق،كما في غيرهما. وللتعرف على بعض نماذج حدة الخطاب في هذا الصراع انظر: عبد الحميد رحمة محمد أحمد، الفلاتة أسياد البلد، بدون

الحساسيات الإثنية على المستويات الرسمية والشعبية كافة، مع تجريم ذلك على مستوى القانون ووضع العقوبات الرادعة ضد كل من يثير هذه الحساسيات، أي أن تتحرك الدولة بإيجابية لمعالجة الجوانب السالبة التي تزيد الصراعات الإثنية والجهوية والدينية، بدلاً من موقفها السلبي الحالي.

٢- إبعاد الأجهزة القومية من الهيمنة المباشرة لأي فصيل وطني وجعلها في إحساس الجميع ملكاً وثروة قومية عامة.

٣- الاستمرار في تحقيق المشاريع والقرارات المتعلقة بالعدل الاجتماعي والاقتصادي في أنحاء السودان كافة، واتباع سياسات تعويضية للمسارعة بتطوير المناطق المتخلفة اقتصادياً لخلق تقارب نسبي في مستويات المعيشة والخدمات، وذلك وفقاً لجداول زمنية وميزانيات واضحة، يعرفها الجميع وتعتمد على المنطق والإقناع.

٤- تصميم عقيدة سودانية وطنية، لا تصطدم بالمعتقدات والأديان خاصة دين الأغلبية (الإسلام)، تقوم على فكرة الإنسانية واحترام الجميع مهما اختلفت أعراقهم وثقافاتهم. ونشر هذه العقيدة وتعميقها في أوساط الشعب وتسخير الإعلام والتعليم والفنون، وغيرها من الأدوات، من أجل ذلك، وجعل هذا من أولويات الدولة ومؤسساتها ذات الصلة، مما يعني دعم هذه الأدوات بكل ما تحتاجه من إمكانات لتنجح في تحقيق ذلك.

٥- مراجعة اتجاهات الأكاديمية العلمية الوطنية لتكون أكثر استقلالاً عن الأكاديميات الأجنبية، في إطار المحافظة على رصانتها وقوتها العلمية، مع دعمها مادياً لتتمكن من الاستغناء عن الدعم الأجنبي، وتوجيهها نحو التركيز على التعرف بدقة على مشاكل الوطن وحلّها، مع القيام بدراسات المتابعة والتقويم لكل ما ينفذ من مقترحات الحلول.

٦- مراجعة الفكرة السائدة التي ترى أن الأمن يعتمد أساساً على مؤسسات الردع وليس على أساس التعامل المؤثِّر والبناء مع النفوس والعقول، والابتعاد عن الإجراءات المؤقتة والطارئة، التي تحل اليوم مشاكل صغيرة وتخلق غداً مشاكل كبيرة.

٧- توفير الحريات الاجتماعية والثقافية والسياسية في إطار الوحدة الوطنية والاستقرار الاجتماعي، وخلق المعادلة الصحيحة في هذا الإطار.

٨- تقوية هيبة الدولة النابعة من ظهورها كمؤسسة قومية مستقلة عن انقسامات المجتمع، تعتمد على التنفيذ الفعال للقانون العادل.

٩- وضع سياسة دقيقة محكمة للتعاون والتفاهم مع الدوائر الأجنبية - حكومات، منظمات، مؤسسات- حول تعاملها مع المسائل السودانية ذات الصلة بالوحدة والهوية وحقوق الإنسان والعدل والسلام... إلخ، علماً بأنه لا يمكن وصف كل هذه الدوائر الأجنبية بسوء النيات أو العداء للسودان واستقراره ووحدته.

مكان أو تاريخ للنشر. ويلاحظ أن هنالك بعض الاتجاهات وسط النخبة لتطوير أيديولوجيا استقطابية لم تجد أيّ صدىً لدى الجماهير مع أهميتها في إثارة الجدل وسط المجموعات الصفوية ذات الأهمية الخاصة في التأثير على نظم الحكم ومجريات الأمور. من ذلك (أيديولوجيا الأفريقانية)، انظر: عبد الهادي صديق، السودان والأفريقانية، مرجع سابق.

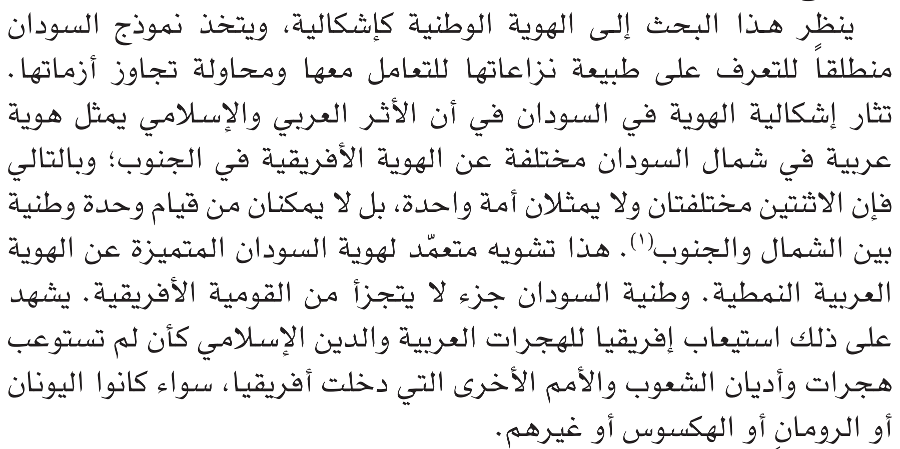


إشكالية الهوية الوطنية



د.محمد
عثمان أبو ساق

أستاذ مشارك. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية. جامعة الخرطوم



موضوع البحث:

ينظر هذا البحث إلى الهوية الوطنية كإشكالية، ويتخذ نموذج السودان منطلقاً للتعرف على طبيعة نزاعاتها للتعامل معها ومحاولة تجاوز أزماتها. تثار إشكالية الهوية في السودان في أن الأثر العربي والإسلامي يمثل هوية عربية في شمال السودان مختلفة عن الهوية الأفريقية في الجنوب؛ وبالتالي فإن الاثنتين مختلفتان ولا يمثلان أمة واحدة، بل لا يمكنان من قيام وحدة وطنية بين الشمال والجنوب[١]. هذا تشويه متعمّد لهوية السودان المتميزة عن الهوية العربية النمطية. وطنية السودان جزء لا يتجزأ من القومية الأفريقية. يشهد على ذلك استيعاب إفريقيا للهجرات العربية والدين الإسلامي كأن لم تستوعب هجرات وأديان الشعوب والأمم الأخرى التي دخلت أفريقيا، سواء كانوا اليونان أو الرومان أو الهكسوس أو غيرهم.

تاريخياً ظل حزام السافنا الأفريقي يمثل وعاءً لانصهار واندماج الأعراق والثقافات السامية والحامية والزنجية المهاجرة إلى القارة الأفريقية، حتى صار الأثر الإسلامي والعربي السمة المميزة لهوية أفريقيا. لقد مكّن قبول البيئة الأفريقية للإسلام والعرب من الدعوة والتداخل بين المهاجرين العرب والسكان المحليين في علاقات اقتصادية وثقافية وتحالفات وائتلافات سياسية أفرزت مع مرور الزمن مجتمع السودان الشرقي الحالي، ونظاماً سياسياً أكبر وأشمل.

إن تنوُّع سكان شمال السودان العرقي وسحناتهم السوداء أكثر أفريقية، كما أوضح مدثر عبد الرحيم، من أي منطقة أو أي بلد آخر في القارة[٢]. لقد أظهر محمد أحمد محجوب في مقال غير مسبوق أن قومية السودان تكونت من البيئة الإفريقية والثقافة العربية الإسلامية وتيارات الثقافة العالمية[٣].

عليه فإن قومية السودان جغرافية وليست عرقية أو دينية، ولغته العربية أفريقية وليست تقليداً أعمي للغة العربية الكلاسيكية. ليست الإشارة هنا إلى عربي جوبا فحسب، بل إلى لغة السودان العربية المحلية التي طوّعها العلماء والمؤرخون والأدباء السودانيون للتعبير عن خصوصية البيئة السودانية الأفريقية. وحسبك هنا مدائح الصوفية وكتاب (الطبقات) لمحمد النور ود ضيف الله وكاتب الشونة أحمد بن الحاج أبو علي، وأدبيات فرح ود تكتوك ومذكرات يوسف ميخائيل وبابكر بدري وغيرها[٤]. بل إن ممارسة السودان للشعائر الدينية الإسلامية أفريقية وليست تقليداً للأصولية الإسلامية.

لعل السودان يمثل تأصيلاً للإسلام في البيئة الأفريقية بعد انهياره السياسي في غربي آسيا، وبين يديك الإحياء الصوفي للإسلام في السودان وغرب إفريقيا وتأصيل الثورة المهدية للإسلام باختصارها مرجعيته على القرآن والسنة، وإلغاء

١- Nyaba, Peter, A., «Peace and National Unity as guarantee for the success of the fourth multi-party Democracy: Paper written for the Middle East and African Centre, Khartoum, typescript, n.d.

٢- Muddathir Abd al-Rahim, Arabism, Africanism and self-identification in the Sudan, Sudan in Africa, ed. Yousuf Fadl Hasan, 1971, 238ff.

٣- محمد أحمد محجوب، الحركة الفكرية وإلى أين يجب أن تتجه، الخرطوم، ١٩٤٦.

٤- انظر كمثال: محمد النور ضيف الله، كتاب الطبقات في خصوص الأولياء

كل المرجعيات الاجتهادية الأخرى واستبدالها بمرجعية محلية، بل يمثل الإحياء الإسلامي الأفريقي في بلاد السودان وغرب أفريقيا عنصر تحرُّر وتجديد لتأصيل المسيحية باعتمادها كنيسة أفريقية مختلفة عن كنيسة الرجل الأبيض(٥).

في مفاهيم الهوية النظرية:

يجدر بنا، قبل تناول المفاهيم النظرية للهوية، أن نفرِّق بين مفهوم الدولة والدولة الوطنية. تنشأ الدولة في كل الأحوال نتيجة لعدوان داخلي أو خارجي. يتم العدوان الداخلي عندما يتمكن صاحب الشوكة في مجتمع ما من السيطرة على السكان الآخرين، ويفرض نفسه حاكماً عليهم عن طريق القوة حتى يقهرهم ويسخِّرهم لمصلحته الخاصة. أما العدوان الخارجي فيتمثّل في أوضح صورة في الاستعمار عندما تتمكّن قوة خارجية من السيطرة على دولة مجاورة أو بعيدة عن طريق الغزو وتسخِّر مواردها المادية والبشرية لمصلحتها الخاصة.

الدولة الوطنية تختلف عن الدولة من حيث إنها تقوم على المواطنة بمعنى الرضا Consent والحقوق والواجبات المتساوية لكل المواطنين، كما تتميز بالشرعية أو قبول المواطنين لسلطة وقرارات الحكومة. لكن مع ما يقال عن سيادة الشعب إلا أنها سيادة رمزية لا تتوفَّر إلا في نظام حكم يستطيع فيه الشعب أن يمارس السيادة على أساس اختياره للحكام ومساءلتهم. غالباً ما تكون الدولة الوطنية إثنية تسيطر فيها مجموعة إستراتيجية كبيرة على الأقليات الأخرى، وتحاول بسط ثقافتها للتقارب والانسجام بهدف الوحدة. إلا أن الأقليات تنظر إلى هذه العملية كتفرقة عنصرية واضطهاد. كما أن الدولة الوطنية –في العالم الثالث– تولد مشوهة نتيجة للتطور الدستوري الذي يورث الدولة الوطنية كل مؤسسات ومكونات الدولة الاستعمارية السلطوية بهدف التمكين لاستمرار نفوذ الاستعمار الاقتصادي والسياسي بعد الاستقلال، على الرغم من مظهر السيادة الوطنية، الأمر الذي يتسبَّب في الصراع وعدم الاستقرار.

النزاعات الإثنية جديدة على المسرح السياسي ولم تكن معروفة في الماضي. الصراع المعروف منذ الأزل هو صراع وحروب الدول والنظام الدولي نتيجة لأسباب اقتصادية وسياسية. لكن في الإمكان التعامل معه ومعالجته. الدليل على ذلك انحسار النزاعات والحروب بين الدول، بل انتهاء الحرب الباردة، بينما تعدّدت وتعقّدت النزاعات الاجتماعية وأصبحت عصية على الحل(٦).

يغلب على النزاعات الاجتماعية أن تكون ذات خلفية استعمارية، فقد مكّنت الرأسمالية والثورة الصناعية بعض الدول الكبرى –كبريطانيا وفرنسا– من احتكار الأسواق العالمية وممارسة الإمبريالية وفرض التنمية الاقتصادية والثقافية غير المتوازنة بين المركز والأطراف في داخل بلادها وعلى امتداد مستعمراتها، مما مكن الوطنيين من تعبئة الجماهير لمقاومة الاستعمار. من مظاهر سياسات الاستعمار خلق طبقة الإنتلجنسيا نتيجة للتعليم والتدريب. هؤلاء الإنتلجنسيا يتطلعون إلى الوظائف العليا التي لم تكن متوفرة لهم في الفترة الاستعمارية. كما

والصالحين والعلماء والشعراء، تحقيق: يوسف فضل حسن، دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٧١.

٥- G. Shapperon and Price, Independent African, Edinburgh, 1958, especially chapters iv, vi, viii and ix.

٦- عن هذا النوع من النزاع الاجتماعي المعقّد، انظر: Anthony D. Smith, «Conflict and collective identity, class, ethnic and nation, in International Conflict Resolution, theory and practice ed. by Edward Azar and A.D. Burton, Suxxex, U.K., 1986. pp. 63f.

أنهم حرموا منها في عهود الحكومات الوطنية، الأمر الذي يجعلهم يلجأون إلى تعبئة المجموعات الإثنية ضد الحكومة.

الحياة الحضرية التي تحدثها سياسات الاستعمار الاقتصادية تقتلع الشعوب الريفية من بيئتها الهادئة في الريف وتزج بهم في أتون المدن الحضرية وليس هنالك ما يجمع بينهم سوى التعليم العام وتقسيم العمل الاقتصادي Division of labour مما يولِّد الشعور الطبقي الذي يزيد النزاع الإثني عنفاً على عنفه، ويمكّن الإنتلجنسيا من تعبئة مجموعاتهم الإثنية في حركات جهوية مسلحة ضد الحكومة. ليس هنالك ما يجمع بين المجموعات الإثنية الجهوية، لا في الجنس ولا في الدين ولا في الثقافة واللغة، إلا أن الجهوية شديدة الفاعلية السياسية نسبة لتضامن الأقليات لشعورها بالتهميش والاضطهاد.

تنطبق مكوِّنات الإثنية على مقومات الدولة الوطنية من حيث الشعور بالأصل الواحد والذكريات التاريخية المشتركة والتضامن الجماعي، وهي مؤهلات مصطنعة إلا أنها تجعل الإثنيات تتطلَّع للحصول على دولة وطنية معترف بها لتحقيق ذاتيتها، أسوة بمجتمعات شرق أوروبا. النظام الدولي نفسه الذي أرسته اتفاقية وستفاليا في عام ١٦٤٨ يشجع الإثنيات على التطلُّع إلى وطن شرعي خاص بهم. كما أن الوطنية Nationalism التي أرست الثورة الفرنسية أصولها في أوروبا كان لها فعل السحر في إثارة نعرات الأقليات الإثنية للمطالبة بالاعتراف بذاتيتها[٧].

الوطنية: Nationalism

الوطنية تعني ولاء السكان للدولة الوطنية، أياً كانت؛ الموجودة فعلاً على أرض الواقع، أو التي يتطلّع إليها. ينظر إلى الوطنية كعامل للتنظيم السياسي المثالي والإطار الطبيعي للأنشطة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. لم تكن الوطنية معروفة قبل القرن الثامن عشر عندما ظهرت في أوروبا وأمريكا الشمالية، وانتشرت في القرن التاسع عشر في كل أنحاء العالم، حتى أصبحت بعد منتصف القرن العشرين ظاهرة عالمية.

عبّرت الوطنية عن نفسها في أوروبا بمختلف الأشكال الأيديولوجية، بدءاً بالديمقراطية إلى الفاشية والنازية والشيوعية. أما في العالم العربي وأفريقيا فقد كانت بمثابة البحث عن أيديولوجية تربط المجموعات الإثنية المتشابهة مع بعضها بعضاً، كحركة القومية العربية والذاتية أو الشخصية الأفريقية[٨].

تتكيَّف الوطنية وتتشكَّل من النظام الاجتماعي والتقاليد والموروثات الثقافية والفكرية لكل بلد، وقد كان ظهورها مربوطاً بالسيادة الشعبية والحكم برضا المحكومين. تعبِّر الوطنية عن التضامن والولاء للوطن، في مقابل انحسار الولاءات الإقطاعية القديمة.

كانت الوطنية -منذ أول- وهلة حركة سياسية ثورية تهدف إلى الإطاحة بالحكومات الشرعية لإقامة أنظمة سياسية بديلة على أساس عرقي ولغوي.

٧- عن طبيعة وتطور الوطنية، انظر: Hans Kohn, «Nationalism,» in ideologies of Politics, ed. By Anthony d, Crespigny, and Jeremy Cornin, O.U.P., London, 1975, pp. 149-160. Also Eugene Kamenka, Nationalism, the Nature and evolution of an idea, London, 1976.

٨- Hans Kohn, op. cit., 150-151

الوطنية بهذا المعنى تربط التنظيم السياسي بالتقسيمات العرقية، وقد غيرت خريطة وسط أوروبا وشرق وجنوب شرق أوروبا السياسية وفعلت الشيء نفسه في آسيا وأفريقيا بعد أربعينيات القرن العشرين. كما أضافت الوطنية البعد الاجتماعي بمعنى الرفاهية للمواطنين، وفتحت فرص التعليم والتنمية الاقتصادية للطبقات المحرومة بهدف خلق مجتمع لا طبقي، حتى أصبحت كل الحركات الوطنية الحديثة اشتراكية.

كانت الوطنية في بداية عهدها في القرن التاسع عشر تمثِّل العقيدة السياسية للطبقات اليمينية العليا في مواجهة طبقات العمال والمزارعين الاشتراكية. كان بسمارك والطبقة المحافظة الحاكمة في الإمبراطورية الألمانية يعاملون العمال الاشتراكيين كأعداء للدولة. وتكرر السلوك نفسه في جمهورية فايمار (١٩١٩-١٩٣٣م) حتى تسبب في سقوطها[٩].

كما لم يختلف الموقف في إيطاليا وفرنسا وأسبانيا وروسيا، إذ ربط اليمين والطبقات العليا الحاكمة في هذه البلاد أنفسهم بالدولة وتقمصوا شخصيتها والمصالح الوطنية، بينما عزلوا الطبقات الدنيا عن الدولة والمصالح العامة ولم يشركوها في العملية السياسية والاقتصادية وصنع القرار[١٠].

تحوَّلت الوطنية في هذه الفترة من مفاهيم الحريات الفردية والديمقراطية إلى العصبية العرقية للجماعة الإثنية. تعصَّب الألمان للرايخ الألماني وجعلوه مصدر ولاء كل الألمان، وسعوا إلى تجميع ألمان الشتات في وطنهم الكبير ألمانيا حتى لو لم يوافقوا على ذلك[١١]. لقد سبقهم اليهود إلى هذا التعصب العرقي عندما تعصبوا للأصول اليهودية وأسسوا دولة إسرائيل على أساس الهجرة والمواطنة اليهودية.

كما قاد تعصب الوطنية إلى صراع الحدود ومحاولات البعض ضم أراضي البلاد المجاورة التي يسكن فيها العنصر المشابه لهم. هكذا سادت عصبية الوطنية القطرية، خاصة في أوروبا وفي مقدمتها فرنسا نتيجة لأثر الثورة الفرنسية وحملات نابليون بونابرت العسكرية ودكتاتورية الأسر الحاكمة. لقد أجهضت الوطنية الثورات الدستورية ودعوات حكم القانون حتى انتهت الوطنية القطرية إلى الفاشية والنازية في أوروبا[١٢].

في المقابل تقلَّصت فكرة العالمية وضعفت الكيانات الجماعية الكبيرة والاتحادات الدولية وانهارت عالمية المسيحية ودولة الخلافة الإسلامية، كما فشلت محاولات الوحدة بين الكيانات المتشابهة تاريخياً ولغوياً ودينياً بل حتى محاولات التكامل الصغيرة في إسكندنافيا والمغرب، فضلاً عن فشل الوحدة العربية والوحدة الأفريقية[١٣].

إلا أن نجاح منظمة الأمم المتحدة بعد فشل عصبة الأمم والتقاء ممثلي شعوب العالم في الجمعية العمومية للأمم المتحدة مهّد لمحاولات التقارب بعد الحرب العالمية الثانية بين الوحدات الديمقراطية في أوروبا، إلا أننا نذكر

٩- نفسه، ١٥٠.
١٠- نفسه.
١١- نفسه، ص ١٥٤.
١٢- نفسه.
١٣- نفسه، ص ١٥٠.

تعصُّب وطنية الجنرال شارل ديجول السلطوية وتطلُّعاته لقيادة أوروبا من دون اشتراك الناطقين بالإنجليزية والاشتراكيين والشيوعيين.

ثورة المكسيك الوطنية ١٩١٠-١٩١٧:

تمثل ثورة المكسيك أهم الحركات الوطنية الثورية التي قلبت مفاهيم الوطنية القديمة رأساً على عقب، بنبذ العصبية وربط الوطنية بالدول الفقيرة النامية وتحويلها إلى حركة مقاومة لمحاربة الاستعمار والتدخُّل والنفوذ السياسي والاقتصادي الأجنبي. لقد رفضت الجماهير في البلاد النامية الاستكانة والوضعية الدونية والعبودية واستغلالها بواسطة الأرستقراطية والاستعمار، ونادت بالتحرر والاستقلال الوطني والمساواة، بغضِّ النظر عن اختلافات البشر العرقية والدينية واللغوية والطبقية.

إذا ركّزنا على الحركات الوطنية الحديثة نجد أن تنظيمها جغرافي وليس عنصرياً أو دينياً، وأن نظرتها تقدمية ومستقبلية، ويمكن أن نمثِّل لها بقومية الولايات المتحدة الأمريكية. إذ إن الأمريكيين لا يبنون قوميتهم على الأصل العرقي المشترك أو الدين، بل يبنونها على الاندماج والاستيعاب[١٤].

السودان كبلد تعدُّدي –مثله مثل أمريكا– يبني قوميته على التنظيم الجغرافي والاستيعاب والاندماج الاجتماعي. لقد أشرنا إلى أثر حزام السافنا كوعاء لاندماج المجتمعات والثقافات المختلفة، بحيث جاء تكوين القومية السودانية نتاجاً طبيعياً للبيئة والمجتمع المحلي الأفريقي والمؤثِّرات العربية والإسلامية والتيارات العالمية المختلفة.

تبدو تقدمية القومية السودانية بشكل أكثر وضوحاً إذا ما قارنّاها بسلوكيات وممارسات بعض القوميات المعاصرة. فمثلاً بينما تنكّر اليهود للزيجات التي اتّخذوها من قبائل أجنبية، وتبرأوا من الأطفال الذين كانوا نتاجاً لهذه الزيجات، نجد أن السودانيين يوثِّقون علاقاتهم مع القبائل الأخرى عن طريق الزيجات التي يعزّونها، ويفتخرون بالأطفال الذين أنجبوهم من هذه الزيجات. كما أن السودانيين لم يمارسوا توسُّعاً عدوانياً في أراضي الغير لأغراض استيطانية أو إستراتيجية.

الملاحظ أن جميع السودانيين مرتبطون بالتراب السوداني والوطنية السودانية، ولا يرغبون في الانتماء إلى أيٍّ من دول الجوار، على الرغم من الوشائج الحميمة التي تربطهم مع قبائل الدول المجاورة في المناطق الحدودية. بل إن أعضاء الحركة الشعبية لتحرير السودان لا يقبلون بديلاً للسودان والوطنية السودانية، على الرغم من علاقاتهم الحميمة مع بعض دول الجوار[١٥].

لقد تحوّلت الوطنية من حركة صفوية يمينية ضيقة إلى حركة برجوازية ليبرالية في فترة صعود الطبقة الوسطى، ثم صارت حركة جماهيرية ثورية تطالب بمشاركة الجماهير في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. لقد بلغت حركات القومية الثورية أقصى درجات تطورها في تداخل القومية الحديثة

١٤– نفسه، ص ١٥٣.

١٥– As-Sadiq B. al-Faqih, «fractured society, but one Sudan», In Sudan Intelligence Review (SIR), 8/Vol. III. No. 7, p. 8f.

مع الاشتراكية والحركات الجماهيرية الثورية. وظهرت على مسرح الحياة السياسية في العالم الثالث قيادات وطنية اشتراكية كجمال عبد الناصر وأحمد بن بيلا وكوامي نكروما وفيدل كاسترو وأحمد سيكوتوري وغيرهم. يجب أن لا نقلِّل من أثر البعد الاشتراكي للحركات القومية، إذ إنه مسؤول عن تحول دولة القرن التاسع عشر الرأسمالية إلى دولة الرفاهية في القرن العشرين[١٦].

بالمثل تطوَّرت الحركة الوطنية السودانية من مراحلها الأولية المحافظة بزعامة الأرستقراطية القبلية، والطائفية إلى البرلمانية الليبرالية بقيادة المثقفين من الخريجين، وأخيراً إلى الحركة الجماهيرية الثورية في ثورة أكتوبر ١٩٦٤.

إن المناخ الثوري الذي أحدثته ثورة أكتوبر هو الذي قاد إلى اتفاقية أديس أبابا، ومكَّن من الوحدة الوطنية والتطور السياسي في الجنوب. لعلّ اعتراف حكومة وشعب السودان بحقوق الأقليات الإثنية ومشاكل التطور الدستوري للدولة الوطنية بعد الاستقلال واستعدادهم لمراجعتها وتبنّي نظام سياسي أكثر استيعاباً في اتفاقية السلام الشامل أشبه شيء بالمناخ الذي أفرز الوحدة الوطنية التي حققتها اتفاقية أديس أبابا[١٧].

أثر التطورات الدستورية في السياسة السودانية:

لقد قاد التطور الدستوري في السودان إلى سيادة الدولة المركزية وقيام نظام رئاسي تنفيذي قويٍّ ظلَّ يفرض الوحدة الوطنية والاندماج الاجتماعي بالقوة أكثر من قبول واستيعاب التعددية والتنوُّع. كما أن الخطط الاقتصادية اتخذت المسار المركزي نفسه، وركزت على تنمية وسط السودان وأهملت المناطق الإقليمية والمحليات والريف، الأمر الذي أورث البلاد نمط التنمية غير المتوازنة والتوزيع غير العادل للموارد[١٨].

لقد اتضح أن تجربة السودان في بناء الدولة الوطنية لم تقُدْ إلى مجتمع منسجم أو أنظمة سياسية مستقرة. وقد فُصِّلت الدولة الوطنية عند الاستقلال على مجموعة وادي النيل العربية الإسلامية.

بدأ السودان يشهد نتيجة لذلك صراعات تاريخية بين الأطراف والمركز وحروباً أهلية ونزاعات اجتماعية معقَّدة قادت إلى حالات نزوح جماعية من الريف إلى المناطق الحضرية، ومتغيِّرات ديموغرافية مثَّلت انتقالاً من أجواء القرى الريفية الهادئة إلى الأجواء الحضرية الصاخبة التي تضع النظام السياسي تحت ضغط متواصل للتعامل مع المطالب المتزايدة من الجماهير الحضرية والمجموعات الإثنية الداخلة في العملية السياسية بقوَّة.

كانت محاولات الحكومات الوطنية السابقة لحلِّ مشكلة الجنوب -ما عدا محاولة قرار ٩ يونيو ١٩٦٩ التوفيقية- تقوم على استعمال القوة وفرض القانون. قد يحقِّق استعمال القوَّة تسوية مؤقَّتة، لكنه لا يحلُّ النزاع حلاً جذرياً، وقد يتجدَّد مرة أخرى عندما يتغيَّر ميزان القوى، أو تظهر قيادات جديدة.

١٦- Hans Kohn, op. cit., 150.

١٧- انظر أصل اتفاق السلام الشامل باللغة الإنجليزية: The comprehensive peace Agreement, Nairobi, Kenya, January, 2005.

١٨- أحمد صفي الدين عوض، (التفاوتات الإقليمية في السودان)، ورقة مقدمة لمؤتمر سياسات الاقتصاد الكلي، الخرطوم ١٩٨٩. أيضاً: بشير عمر فضل الله، التنمية غير المتوازنة والاختلافات الإقليمية، مركز الدراسات الإنمائية، جامعة الخرطوم، ١٩٨٦.

يعترف الشعب السوداني بأفريقيته، ويرى الوحدة في التنوع، وقد صار بعد انهيار اتفاقية أديس أبابا ومناقشة القضايا الإثنية في أبوجا أكثر استعداداً لمراجعة الدولة الوطنية التي فضّلت على المجتمع الشمالي عند الاستقلال وتبني دولة جماعية أكثر استيعاباً. لكن مع هذا لا يثق في ذلك بعض الجنوبيين، ولا يرغبون في الوحدة الوطنية[١٩]. هذا التشدُّد من قِبَل بعض الجنوبيين يلفت الانتباه إلى الأسباب الحقيقية للنزاع السوداني الاجتماعي المعقَّد. إن الجنوبيين، وغيرهم من الأقليات الأخرى، يتوقون إلى تحقيق هويتهم الذاتية والتطور الطبيعي لحياتهم وحاجتهم للطمأنينة الأمنية، المسائل التي تعالجها اتفاقية السلام الشامل[٢٠].

اتفاقية السلام الشامل:

لقد حقّقت الاتفاقية السلام وتعاملت مع مطالب وطموحات الجنوبيين المادية والمعنوية وحاجاتهم النفسية عن طريق قسمة السلطة والثروة وفصل الدين عن الدولة والاعتراف بحقهم في حكم إقليمهم الخاص بهم بأنفسهم والمشاركة العادلة في الحكومة المركزية. كما تم الاعتراف بحقهم في تقرير المصير حتى أصبح اتفاق السلام يمثل عقداً اجتماعياً جديداً.

قطع تطبيق الاتفاقية شوطاً بعيداً واكتمل تكوين الحكومات ودساتيرها على المستوى المركزى والإقليمي والولائي. كما تم تكوين العديد من المؤسسات والهيئات والمفوضيات، وأجريت الانتخابات العامة التي أضفت تفويضاً قوياً لشرعية الحكم في الشمال والجنوب. أصبح بإمكان آليات الاتفاقية والمؤسسات الديمقراطية تطبيق ما تبقى من البروتوكولات، والتعامل مع تحديات مرحلة السلام بجدية.

لقد صُمِّمت الاتفاقية لإزالة الفوارق الاقتصادية باقتسام الثروة، الأمر الذي يتطلب توسيع القاعدة الاقتصادية حتى تتوفر الموارد غير الريعية التي يمكن اقتسامها دون أن تنضب[٢١]. كما يتطلّب تقسيم الثروة وتوسيع القاعدة الاقتصادية، فإن اقتسام السلطة الذي سيمكّن الأقليات المختلفة من المشاركة في العملية السياسية في نظام ديمقراطي تعدُّدي قد يستدعي إعادة هيكلة النظام السياسي بتقسيم الولايات الحالية إلى أقاليم على أساس المديريات القومية، الأمر الذي ينسجم مع الدولة الإقليمية في الموروث المحلي للسودان الشرقي، ويقترب من التكامل الإقليمي للإيقاد وحوضٍ وادي النيل والبحيرات ويحل مشاكل الهويات العرقية والتحديات الأخرى، ويمكّن من التطوُّر والتحديث والتنافس والتدافع الإقليمي والعالمي باقتدار، لكن مع ذلك هنالك عدم ثقة ورفض للوحدة الوطنية من بعض الجنوبيين، الأمر الذي يتطلّب حلولاً إيجابية.

الإثنية في حدِّ ذاتها ليست ظاهرة عدائية، ولا تحدُّ من التعايش الاجتماعي السلمي والعلاقات الإنسانية. عليه لا مانع من إشباع الرغبة في خصوصية

١٩- Nyaba, op. cit.

٢٠. عن تطور أبحاث فض النزاعات بعد الحرب الباردة انظر: BB.Ghali, Agenda for Peace, 1999. Also: UN. general secretary, prevention of armed conflict. New York, 2005.

٢١- عن قسمة الثروة انظر: عوض السيد الكرسني، (قسمة الثروة)، مجلة المستقبل العربي، عدد ٥٠، بيروت، سبتمبر ٢٠٠٦.

الذاتية الإثنية عن طريق التوازنات الدستورية واللامركزية والحكم الذاتي الإقليمي والفيدرالية. في المقابل يمكن إغراء الأقليات الإثنية بعد أن تطمئن على خصوصيتها الذاتية أن تلتقي مع المجموعات الأخرى على أساس المصالح المشتركة.

الفكرة هنا أن الاعتراف بخصوصية الأقليات وهوياتهم الوطنية قد يسهِّل ارتباطها بعلاقة مع كيانات أكبر وأشمل عن طريق حوافز المصالح المشتركة والتنمية بمستوى لا تستطيع الوحدات الإثنية الصغيرة تحقيقه منفردة.

سيمكِّن هذا المدخل للتكامل الإقليمي من تحييد عصبية الوطنية، وبالتالي تقليل النزاعات العرقية والتركيز على تداخل دول وشعوب المنطقة في تجمُّع قادر على التنافس والتدافع الإقليمي والعالمي. كما ستتمكَّن الوحدات المكونة لهذا التجمع من تأسيس منتدى إقليمي لتخطيط التنمية والخدمات، مما سيقلِّل من احتكاك وحدَّة تعصُّب الوطنية. كما أنه سيقنع المحبطين من الدولة الوطنية ويريدون تفكيكها وإقامة دولتهم الإثنية الخاصة بهم بأن يجعلهم يتدبرون أمرهم بأن دولتهم لن تكون منسجمة اجتماعياً وستواجه، إن عاجلاً أو آجلاً، تحديات المسألة القومية نفسها[٢٢].

إن تجمُّع وحدات الدول الوطنية الإقليمي على أساس رابطة الفيدرالية الفضفاضة سيمثِّل تحرراً من عصبية الهوية الوطنية ومشاكل التطور الدستوري المركزي الذي اتسمت به الدولة الوطنية عند الاستقلال. هذه النظرة المستقبلية لدولة الإقليم تنسجم مع طبيعة الإسلام العالمية ومطلوبات العولمة الاقتصادية والثقافية، إلى جانب معالجتها لإشكالية الهوية الوطنية.

حاول هذا البحث تخطي مشاكل الهوية الوطنية في الدول التعددية النامية ونزاعاتها الإثنية بإشباع الخصوصية الذاتية عن طريق اللامركزية، ومن ثم التركيز على المصالح الإقليمية المشتركة فيما يشبه التحالفات السياسية الإقليمية في الموروث المحلي في السودان الشرقي.

٢٢- عن حوافز التكامل الإقليمي كبديل للصراعات الإثنية، انظر: Hiskias Assefa, interest based approach to the resolution of conflict in the Horn of Africa', International Wars and their transformation, ed. By Repersinghe, P.R.L.O.



أ.د.بـــركـــات
موسى الحواتي

رئـيـس الـجـمـعـيـة الـسـودانـيـة لإعـادة قراءة التاريخ وعميد كلية القانون الأسبق ــ جـامـعـة جـوبـا

الذاتية السودانية:
عبقرية التنوع ونفوذ التاريخ

مدخل أول:

« وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ»

القرآن الكريم، سورة الروم: ٢٢.

مدخل ثان:

«لن تتمكن أمة من الدخول إلى مسرح الزمن كقوة فاعلة، دون أن تعرف أو تكتشف (سمتها الأساسية). فضياع استقلال أمة من الأمم يؤدي إلى عجزها عن التدخل في الزمان وعن تحديد الأحداث فيه. ولن تخرج (هذه الأمة) من حالة السكون الحضاري إلا بشرط صريح هو أن تشهد ولادة عالم جديد، يُسجّل بالنسبة لها عهداً شخصياً تملؤه (بنَفَسِها الخاص)».

الفيلسوف الألماني فيخته (١٧٦٢م ـ ١٨١٤م).

مدخل ثالث:

«يبدأ الانهيار الحضاري عندما تسيطر فخامة الكم المادي على الكيف المعنوي، فتتوقف الحضارة وتفسد وتجمُد دماؤها وتخور قواها».

المفكِّر الألماني أشبنغلر (١٨٨٠م ـ ١٩٣٦م).

ـ١ـ

إضاءة

كنت قد أصدرت في فبراير ٢٠٠٦م كتاباً بعنوان (الذاتية السودانية: دراسة في المكان والإنسان والأحداث)، ضمن سلسلة من الدراسات اختار لها الناشر عنوان (صفحات من تاريخ السودان)، وقد قدّم البروفيسور الراحل محمد إبراهيم أبو سليم (١٩٢٧م ـ ٢٠٠٤م) للكتاب بما شكل من محتوياته كتاباً موجزاً استعرض فيه أبعاد المسألة التاريخية والثقافية، ولمس في وضوح خطورة –ما أسميناه– الذاتية، إذ أورد: «إن السودان قطر متّسع، ويسكنه صنوف من البشر لها ثقافات متنوِّعة وأعراق وسحنات وخلفيات حضارية متباينة، وأطرافه المتسعة المفتوحة ظلت، وما زالت تستقبل المهاجرين من كل لون، وهو بلد قديم في تاريخه وغنيٌّ بتراثه. وها هنا تمثلت أفريقيا بتعدُّد أعراقها وتباين ثقافاتها. ها هنا تتحسَّس أفريقيا الطريق، وتواجه مشاكل الأعراق وتوتُّرات الوحدة. وقد حُق للعالم الأثري أ. ج. آركل Arkell (١٨٩٨م ـ ١٩٨٠م) أن يقرِّر في مقدمة كتابه في تاريخ السودان القديم (إن السودان هو الذي يقرِّر لأفريقيا تجربة الكيانات والأعراق في الاتحاد)»[1].

١– د.بركات موسى الحواتي، دراسات في الذاتية السودانية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ٢٠٠٦م، ص ص١٣، ١٤.

هذه الدراسة عصارة لقراءات واستخلاصات استمرت ما يقرب من السنوات العشر بدأت بإشارات عابرة في شوارع وأزقة (باريس) وبعض ممرات مدينة رين (شمال غرب فرنسا)، وكم شهد مقهى (المايو) في الحي اللاتيني بعض دفء الحوار ونحن نناجي في حضرة الصديق العزيز صلاح أحمد إبراهيم (١٩٣٣م ـ ١٩٩٣م) بعض الرؤى التي يحيلها الضباب وبعض غبن الغربة إلى غلالات من الحلم الجميل.

حين صدر الكتاب، كان إسهاماً قصد إلى تحريك كثير من التساؤلات التي حملتها ثلاثية المكان والإنسان والأحداث لتؤطِّر من الخصائص ما يشكِّل كياناً سماه البعض (الهوية)، ورآه آخرون (سمة) أو (ذاتاً) أو (روحاً) أو (نفساً) أو (شخصية). وقد يقتضي الإطار النظري للمسألة أن نتعرّض لمفهوم (شخصية الجماعة) كما طرحه المفكرون عبر التاريخ، فقد ظل ميكانزم الجماعة يرتبط، وعلى نحو مباشر، بقدرتها على التطور والترقي، بما ملكت من مقدرات فكرية وبناء وجداني، شكلته عبر التاريخ وجغرافية المكان وطبيعة الأحداث. ولقد (أطّر) ذلك روح تغذِّي الجماعة وترفدها بأسباب التطوّر والانتماء وملامح الثقافة وحيوية الحركة:

تفسِّر هذه الروح منطلقاتها، تبرر قناعاتها، تجسِّد قيمها، تتيح موافقاتها أو اختلافها مع الآخر في معاني الحرية والحق والخير والجمال، وهنا مع اختلاف الرؤى والمفاهيم يبدأ الصراع بتداعياته ومعطياته المعروفة عبر التاريخ. نعتمد في سياق هذه الدراسة تعريف شخصية الجماعة الذي أورده الدكتور قدري حنفي بأنه «مجمل الخصائص التي تستمر نسبياً، والتي تكفل فهماً تفسيرياً وتنبؤياً للنشاطات الظاهرة لأعضاء جماعة معيّنة في فترة تاريخية محددة تتسم بالاتساق الداخلي والخارجي»[٢].

على ذلك فإن عناصر الدراسة المحورية تتمثل في ثلاثية (المكان- الإنسان- الأحداث)، وترتبط الأخيرة بطبيعة الحال بالزمان. ونؤكد في إطار هذا الفهم على نسبية الخصائص أو الروح أو النفس أو الشخصية. فحركة الإنسان في رحم المكان تعبِّر عن المتغير البشري بما يحمل من ثقافات قد تندغم فيما هو موجود لتكون بعضه أو لتفوز وتنتصر لتكون هي الأقوى، أو تتراجع لتندثر.

ولقد نقول -من واقع الحراك الثقافي والحضاري في الرقعة- إن كل نفس حضاري، في مرحلة زمانية معيّنة، قد حمل لما يليه بعض جيناته في اللغة أو السلوك أو الاعتقاد، مما يعني بالضرورة نوعاً من التواصل الثقافي أو التنافر أو التجانس الإثني، كما قد يعني اشتراكاً في الملامح العامة للثقافة بخصائص محددة لجماعة ما.

وقد يهدِّد التنوع في بعض الحالات سياج الوحدة الوطنية، سواء من خلال البُعد الإثني (صراع الأقليات العرقية)، أو البُعد الثقافي؛ حين تختلف مجموعة القيم المادية والروحية التي يقوم عليها المجتمع ويتعامل بها الأفراد في

٢- د.قدري حنفي، دراسة في الشخصية الإسرائيلية، دار الشايع، الكويت، ط٢، ١٩٧٨م، ص٤٦.

حياتهم اليومية، أو من خلال البُعد السياسي بعدم تحقُّق أو تلاحم أو اندماج بين ما تطرحه القيادة السياسية وبين مجموع أفراد المجتمع، سواء أكانوا من الأغلبية الثقافية أو الأقليات، أو من خلال البُعد الجغرافي، أي مدى تماسك الرقعة، وانسياب أو توتر العلاقة بين المركز والمحيط، وهو ما اصطلح على أنه (جهوية)[٣].

ـ ٢ ـ

شخصية الجماعة: المفهوم والأبعاد

شغلت شخصية الجماعة كثيراً من العلماء، فأفاضوا في دراستها للتعرُّف إلى سماتها وملامحها وقدراتها على التصرُّف والابتدار، أو غيابها عن مسرح الحياة. ولقد ساقت سبل وكيفية تفكير واستجابات جماعة ما، إلى معرفة نواحي قوتها ودرجة ضعفها في ما ينشأ من صراعات ومواجهات عسكرية وثقافية واقتصادية. وتمثل دراسة شخصية الجماعة في العصر الحاضر أهم فروع العلم الإستراتيجي التي تُبنى عليها البرامج والخطط في التعاون، أو الاختراق الأمني.

كما أن الدراسة تعني أول ما تعني، الخطوة الأولى في أن تراجع الجماعة سلبيات سلوكها وتجاوز اندفاعاتها بمزيد من العلم المنهجي. وقد ذهب البعض عن حق إلى أن «التعرُّف على الذات والوعي بخصائصها وسماتها السلبية – على وجه الخصوص– ضرورة لازمة للحركة والتغيير والمطابقة بين الفعل والقول»[٤].

وعلى الرغم من الضرورة الإستراتيجية الملحّة فإن مشروعاتنا الفكرية –منذ بدايات الوعي– لم تتطرَّق بالصورة العلمية الجادة للذات السودانية؛ من حيث المكوِّنات وطريقة التفكير والسلوك، بل ظللنا نلوك في مناسبة وغير مناسبة بعض خصائص لم تكن تعبِّر في الواقع إلا عن شرائح هي إحدى مكونات المجتمع السوداني الشائك المعقد –ثقافياً وعرقياً وجهوياً– وفي غياب المنهج برزت إلى سطح المجتمع ملامح التضاد والتنافر التي انتهت إلى الصراع المسلح. ولقد يبدو مهماً أن نستعرض بعض إسهامات المفكرين في الطابع القومي لشخصية الجماعة.

● ربط أفلاطون (٤٢٧ق.م ـ ٣٤٧ق.م) بين الاعتدال السياسي والاتزان في السلوك الفردي إزاء ظاهرة السلطة والانتماء إلى المجتمع اليوناني وما يتسم به من خصائص[٥]، وقد تناول العلاقة بين الطبيعة البشرية والبنية الاجتماعية ومدى التفاعل بينهما وإمكان التحكُّم في ذلك وتوجيهه[٦].

● درس قاضي طليطلة صاعد بن أحمد بن عبدالرحمن التغلبي الأندلسي (١٠٢٩م ـ ١٠٧٠م) في كتابه (طبقات الأمم) المسألة، فتحدث عن أطوار الأمم ومميزاتها وعاداتها وأخلاقها وخصائصها ودياناتها وأحوالها السياسية والعلمية،

٣– د.عبد السلام إبراهيم بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، سلسلة أطروحات الدكتوراة، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠م، ص ص ٢٧– ٧٥.

٤– حامد عمار، في بناء الإنسان العربي، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٢م، ص١٧٤.

٥– د.كمال دسوقي، دراسة استطلاعية عن الشخصية السودانية، تحرير: لويس كامل مليكة، سلسلة قراءات في علم النفس الاجتماعي في البلاد العربية، الهيئة العربية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ١٩٦٥م، المجلد الأول، ص ص ٢٠٧– ٢١٠.

٦– د. زيدان عبد الباقي، علم النفس الاجتماعي، مكتبة غريب، القاهرة، مصر (د.ت)، ص١٥.

وخصَّ بالدراسة أمماً قديمة ووسيطة هي: الفرس، الكلدانيون، اليونان، الروم، القبط ومن تفرّع منهم –ولعله يعني النوبة والترك والهند والسند والصين والعبرانيين– وميَّز بين من اهتمّ بالعلم من تلك الأمم ومن لم يهتمَّ به. ومن هذه الأخيرة الصين والترك والصقالبة والبلغار والروس والبربر، وأضاف السودان من الحبشة والنوبة والزنج، وقد فسَّر ذلك تفسيراً فلكياً بابتعاد الشمس أو اقترابها من الجماعة، "فكلما ابتعدت الشمس من مسامات رؤوسهم، وبرد هواؤهم وكثف جوهم، بردت أمزجتهم وعظمت أبدانهم وابيضت ألوانهم وانسدلت شعورهم، فغلب عليهم الجهل أو البلادة وفشت فيهم الغباوة»[٧].

• أما عالم الاجتماع الإسلامي عبدالرحمن بن محمد بن خلدون (١٣٣٢م ـ ١٤٠٦م) فقد نسب خصائص الجماعة –بطريقة تفكيرها وأساليب انفعالاتها– إلى حقائق الجغرافيا التي بنى عليها استنتاجاته بسند من العصبية والنزوع الديني، وردَّ معطيات العمران إلى عوامل المناخ بتأثيراته على نشاطات وطباع سكان الإقليم بما يؤثر سلباً أو إيجاباً[٨]. ولخص ابن خلدون تلك الأسباب في أربعة هي: المناخ الجغرافي، مستوى الخصب أو الفقر، طراز الحكم السائد، ومستوى التطور الاجتماعي[٩]. ويورد ابن خلدون في هذا المقام ما يستحق إثباته: «لما كان (السودان) ساكنين في الإقليم الحار واستولى الحر على أمزجتهم وفي أصل تكوينهم كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم فتكون أرواحهم بالقياس إلى أهل الإقليم الرابع أشد حراً فتكون أكثر تفشياً، فتكون أسرع فرحاً وسروراً وأكثر انبساطاً ويجيء الطيش على أثر هذه»[١٠].. وينبني على ذلك «أن المعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال»[١١].

• في الغرب المسيحي انتهى العالم الإيطالي فيكو (١٦٦٨م ـ ١٧٧٤م) في كتابه (العلم الجديد) إلى تصنيف قدرات الشعوب، فجعل العبرانيين الأقدم حضارة[١٢].

• طرح المفكر الفرنسي مونتسكيو (١٦٨٩م ـ ١٧٥٥م) في كتابه الشهير (روح القوانين) ESPRIT DES lOIS أن اختلاف أمزجة الشعوب ومدى نشاطاتها العقلية إنما يرتبط تماماً بالبيئات الطبيعية والمواقع الجغرافية، فهي التي يكون لها نفوذ مباشر على البناء العقلي والوجداني للأفراد. وينطلق من ذلك إلى تفسير فكرة توازن القوى في أوروبا وأسباب قوتها في مواجهة آسيا، ويشير إلى منبِّه معنوي سمَّاه (الروح العامة) والتي تنبثق –في اعتقاده– من الدين وأحكام القانون وتجربة الأمم (استدعاء الذاكرة التاريخية للشعب المعين وما تختزنه من ذكريات)[١٣]. وقد استطاع مونتسكيو في الواقع دحض وتفنيد المسلَّمة التي كان تروِّج لها طائفة من العلماء (العقليون) بأن الطبيعة الإنسانية واحدة في كل مكان، حيث أثبت أن المتغيرات زماناً ومكاناً، تتيح خصائص، تختلف بين مكان وآخر وزمان وآخر[١٤].

٧– عبد الرحمن زكي، خصائص الشعوب ومقومات شخصياتها، مجلة السياسة الدولية، العدد رقم ٤٠، القاهرة، مصر، ١٩٧٥م ص ص ١٦٧–١٧٢ في: د.عبد اللطيف محمد خليفة ود.شعبان جاد الله رضوان، الشخصية المصرية: الملامح والأبعاد؛ دراسة سيكولوجية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ١٩٩٨م.

٨– د. محمد محمود ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون، دار الطباعة (د.م)، ١٩٨١م، ص٣٦، ٧٢، وراجع: بركات موسى، في الذاتية السودانية، مرجع سابق، ص٣٠.

٩– مصطفى سويف، مقدمة لعلم النفس الاجتماعي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ١٩٨٣م، ص ١٤٣.

١٠– عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، الطبعة ٥، دار القلم، بيروت، لبنان، ١٩٨٤م، ص٨٦.

١١– المرجع السابق، ص٨٢.

١٢– ساطع الحصري، دراسات في مقدمة ابن خلدون، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ١٩٦٧م، ص١٨٥ وص ٢٠٠.

١٣– راجع: جان جاك شيفاليه، أمهات الكتب السياسية، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد

● أما جان جاك روسو Roseau (١٧١٢م ـ ١٧٧٨م) -صاحب (العقد الاجتماعي) LECONTRAT Social- فقد مضى معتمداً على عاملي (الزمن) و(المحيط الخارجي) اللذين تتواصل إرادات الأفراد عبرهما لتكوين مجتمع له أهدافه وغاياته ووسائله عبر قيم لها ضوابط قانونية وأخلاقية، وهي ذات ملامح خاصة بالمجتمع المعين، ولكنها لا تفقد تواصلها مع مسار البشرية باتجاه الحضارة[١٥].

● نادى المفكر الألماني فيخته (١٧٦٢م ـ ١٨١٤م) بضرورة اكتشاف (السمة الأساس) من خلال التنشئة الاجتماعية والتربية، واعتبرها الفن الذي يصوغ البشر حضارياً، وعبر ذلك "يمكن للأمة أو الشعب أن يعرف ذاته بحيث يتمكَّن من الدخول إلى مسرح الزمن كقوة فاعلة.. فضياع استقلال أمة من الأمم -أو شعب من الشعوب- يؤدي إلى عجزها/ عجزه عن التدخل في الزمان، وعن تحديد الأحداث فيه.. ولن تخرج/ يخرج من حالة السكون الحضاري إلا بشرط صريح هو أن تشهد ولادة عالم جديد يسجل البالنسبة لها/ له عهداً شخصياً تملؤه بتطورها/ بتطوره الخاص". وتبدو المخاطبة كتحريض وجَّهه المفكر فيخته إلى الشعب الألماني، إذ نادى بذاتية التفوق، حين رأى أن يكون "الفكر الألماني النسر الذي يرفع بجناحه القوي جسمه الثقيل ويطير طيراناً قوياً يحلِّق من أعلى لكي يقترب من الشمس التي يسحره تأمُّلها»[١٦].

● رأى الفيلسوف هيجل (١٧٧٠م ـ ١٨٣١م) أن التاريخ هو تاريخ كل روح قومية تعبر عن ذاتها في مؤسسة الدولة الموضوعية[١٧]، وعنده أن لكل شعب روحه الخاص والتي تمثل جزءاً من التطور البشري. ولكن ثمة عوامل تقوي من كيانها وتدفعها إلى تمثيل الروح الإنسانية بصفة عامة، وتتمثل تلك العوامل في اللحظة بين إدراك تلك الروح وانطلاقها[١٨]. وهذه الروح قد تتلبس زعيماً فيجسد الفكرة بصورة خاطئة (هتلر (١٨٨٩م ـ ١٩٤٥م))، أو بصورة صحيحة (صلاح الدين الأيوبي (١١٣٧م ـ ١١٩٣م)).

● ذهب إشبنغلر (١٨٨٠م ـ ١٩٣٦م) إلى أن لكل حضارة مدارها الشخصي، وهو ما دعاه «بالصفة أو الأسلوب أو طريقة التفكير»، ورتب على ذلك سلوك ومزاج مجتمع هذه الحضارة، وعنده أن تلك الصفة/ الأسلوب تولد عند اللحظة التي توقظ فيها نفساً عظيمة الروح الأولية للإنسانية، فتزدهر في رقعة محددة بها ومعرفة بها تعريفاً خاصاً، فتبقى ملتصقة بالأرض (الوطن)، ثم تموت هذه (النفس) حين تحقق كامل إمكاناتها في شكل شعوب ودول ولغات وفنون، ثم تعود إلى نفسها الأولية (الإمبراطورية الرومانية/ الإمبراطورية الفارسية/ النظام الإسلامي الأول). وعند (إشبنغلر) فإن الانهيار الحضاري يبدأ عندما تسيطر فخامة الكم المادي على الكيف المعنوي، فتتوقف الحضارة وتفسد وتتجمد دماؤها وتخور قواها[١٩].

● أما غوستاف لوبون (١٨٤١م ـ ١٩٣١م)، فقد رأى أن روح الشعوب تتألف من

القومي، دمشق، سوريا، ١٩٨٠م.
١٤- السيد يس، الشخصية العربية بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الغربي، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، القاهرة، مصر، ١٩٧١-م، ص٤٦.
١٥- راجع: د.عبد العزيز صالح، تاريخ الشرق الأدنى، ط٣، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٩، المقدمة.
١٦- جان جاك شيفاليه، أمهات الكتب السياسية، مرجع سابق، ص٦٠.
١٧- موريس كريستون، أعلام الفكر السياسي، ط٢، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م، ص ٧٠- ٨٤.
١٨- المجلة المصرية للعلوم السياسية، القاهرة، عدد رقم ٢٣، فبراير ١٩٦٣م، ص ص ٨- ١١٥.
١٩- أشبنغلر، سقوط الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، مطبوعات دار الحياة، بيروت، لبنان، م١٩٦٤، ص ٢١٧.

مجموعة الأخلاق العامة التي فرضتها الوراثة، ولكن انضمام أناس آخرين لهذا الشعب ينشئ أخلاقاً جديدة ترتكز على أخلاق الشعب، ولكنها في الوقت نفسه تختلف عنه، وأطلق على هذه الجماعة مصطلح (الجماعة المنظمة).

● اهتمت الدراسات الحديثة بإشكالات شخصية الجماعة، فأصدر كل من لازاروس وستاينتال LAZARUS & STEINTHAL في عام ١٩٦٠م مجلة دورية اسمها (سيكولوجية وفلسفة الشعوب) قدمت تصوراً علمياً للطابع المميز لكل شعب، والذي يتجلى في اللغة والدين والأساطير والتراث الشعبي والفن والأدب وقواعد الأخلاق السائدة والعرف والقانون والسلوك بوجه عام. وقد سعت المجلة إلى استكشاف القوانين العلمية التي يمكن أن تضبط خصائص الجماعات ومعايير ومدى حراكها الاجتماعي والثقافي والسياسي.. إلخ[٢٠].

وفي كل الأحوال فإن موضوع (شخصية الجماعة) ظل في اطراد من التطور العلمي، وارتبط -على نحو مباشر- بالقرارات والتصرفات والاستجابات السلوكية، وبقضايا السياسة وعلم الاجتماع والثقافة وعلم النفس، وكان طبيعياً أن يتجاوز أطر الدراسة النظرية للدراسات الميدانية، وأن تخضع نتائج تلك الدراسات للتوظيف الأمني والاستخباراتي -على الأخص- في ما تعلق بخصائص القيادات التي تقود الشعوب.

ومن أهم تلك الدراسات هو ما تقوم بها بعض الدول سراً ضمن مشروعاتها الإستراتيجية (الولايات المتحدة/ إسرائيل) بهدف تلمُّس مناطق الضعف والقوة في البناء الاجتماعي والسياسي للشعوب الأعداء. ومن أهم تلك المشروعات (مشروع كاميلتون)، الذي قام به مكتب بحوث العمليات Operational Research التابع للجامعة الأمريكية بواشنطن SORO بمنحة بلغت ستة ملايين دولار، مستهدفاً معرفة الظروف التي يمكن أن تؤدي إلى التدخل العسكري في البلاد النامية[٢١].

وبدأت (مصر) في التركيز على هذا النوع من الدراسات، خصوصاً وقد توفَّر لها قدر مناسب مما سجله المؤرخون عبر تاريخها. وكان من الأسباب المباشرة لذلك هزيمة يونيو ١٩٦٧م وما سبقها وعاصرها من تداعيات ذات بعد نفسي تاريخي تتعلَّق بالشخصية المصرية.

ومما يؤكد أن السلوك السياسي لمجتمع ما هو تعبير صادق عن خصائص وصفات وسمة وهوية ذلك المجتمع، سواء من حيث رابطة الاتساق أو الانفعال وطريقة الاستجابة التي تميزه عن أي شعب آخر، موقف الشعب العربي من حرب السويس ١٩٥٦م ونكسة ١٩٦٧م.. إلخ[٢٢].

وقد عرف البعض تلك الخصوصية أو التميز بأنها «مجموعة القوى المعنوية في جماعة ما تبرز صفاتها، وتعبر عن مدى عزيمتها في التكاتف والتعاضد للنهوض بمجتمعها وفي سعيها الحثيث نحو التقدم والمحافظة على تراثها في إطار اتحادها، كما تمثل مرآة لما يتم تحقيقه من كسب ومدى ما يصيب الجماعة

٢٠- د. عبد اللطيف محمد خليفة، ود. شعبان جاب الله رضوان، الشخصية المصرية، مرجع سابق، ص ٢٢، عن Murphy G.Historical Introduction to Modern Psychology, London, KEC, AW Paul, 1938, p. 138.

٢١- المرجع السابق، ص٣٧ عن قدري حفني، دراسة في الشخصية الإسرائيلية، الإشكانيزم، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ١٩٩٣م، ص٥٤.

٢٢- د. يوسف الحوراني، الإنسان والحضارة، ط٢، المكتبة العصرية، بيروت، لنان، ١٩٧٣م، ص٥٣.

من ضرر»[٢٣]، أو هي ذات ما سبق الإشارة له «مجمل الخصائص المستمرة نسبياً والتي تكفل فهماً تفسيرياً وتنبؤياً للنشاطات الظاهرة لأعضاء جماعة معينة في فترة تاريخية محددة تتسم بالاتساق الداخلي والخارجي»[٢٤].

ويشير ذلك منطقاً إلى أن «التجانس الوجداني والعقلي كما شكّلته حركة التاريخ في المجتمع وفي أفراد ذلك المجتمع، إنما تمثل في الواقع هوية وسمتاً وصفة وشخصية لها كيانها وملامحها وخصائصها، وأن سلوكها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي إنما هو وليد اتجاهات تفرزها ظروف مشكل القدرة على الإدراك والتصوّر (المعرفة) والمزاج والشعور العاطفي، ومجموعة الضوابط القيمية (الدينية/ الأخلاقية/ القانون)[٢٥].

وبعد، فلكل شعب في الزمان المعين، في المكان المعين، شفرة مزاجه التي تحرِّك فعله وانفعالاته وموقفه، وهي رهينة في كل الأحوال بعوامل خارجية وداخلية تتفاوت قوةً وضعفاً، تتيح التشخيص المنطقي لمقومات وأبعاد ذاتية تلك الجماعة[٢٦]. ويبدو المزاج الإسرائيلي في هذا السياق واضحاً ومحدداً حين صرح ديفيد بن غوريون (١٨٨٦م ـ ١٩٧٣م) في معرض حديثه عن الأمن القومي العربي «سقطت اليهودية بالدم والنار، وسوف تعود من جديد بالدم والنار»[٢٧].

ويبدو مهماً -في هذا السياق- أن نثبت أن الإسلام يقوم على التناغم بين صفة الفرد والمجتمع والحضارة التي تؤطرها بضوابط الدين الحنيف وقواعد الأخلاق والسلوك، بالوصول إلى الإدراك اليقيني لسعادة الإيمان والتوحيد دون نفي للعقل في كسب المعارف، ويتم ذلك في إطار مفاهيم الحق والخير والجمال والعدل والحرية، وباسم ذلك قام النظام الإسلامي الأول[٢٨].

ـ٣ـ

إشارات وموجِّهات

يتيح الاستعراض السابق إثبات الإشارات والموجهات الآتية:

● لكل مجتمع خصائصه ونكهته وسلوكه الجماعي، وهي نتاج طبيعي لعوامل المكان والزمان، وأن الأحداث بينهما هي وليدة لقدرات الجماعة، أو بالأصح (روحها) التي تحرك وتدير -عبر ذاكرة التاريخ- رؤاها وتصوراتها وفكرها واعتقادها وقيمها وأمانيها.

● أن تلك الروح أو السمة أو الصفة، يؤطرها مفهوم (الشخصية) أو (الذات)، وهي متغيرة بتغير الزمان وفقاً لمدى قوة أو ضعف حركة الإنسان في المكان.

● أن (الروح) التي تسود ليست في كل الأحوال قابضة أو مسيطرة، ولكنها تقوم على صفات أو سمات جزئية، تدخل ضمن مكوناتها، وأي خروج عن ذلك التناغم يشير إلى غياب التوازن وينبيء بالصراع، وليس بالضرورة أن تتلاءم القوة المادية لمجتمع ما مع مكونات قوته المعنوية، ولذلك فإن هذا الوضع كثيراً ما يلتمس التوازن بالانتماء لتلك الروح القوية.

٢٣- أحمد سويلم العمري، (مقال) في: المجلة المصرية للعلوم السياسية، القاهرة، عدد رقم ٦٧، يونيو ١٩٧٠م، ص٧٠.

٢٤- د. قدري حنفي، دراسة في الشخصية الإسرائيلية، مرجع سابق، ص ص ١٩- ٢٠- ٤٦.

٢٥- Roger-Gerard, Schwartz Eberge, Sociologie Politique, ED. Mowtchreestien, PRECIS, DOMAT, Paris, 1981, p. 146.

٢٦- د. حلمي المليجي، علم النفس المعاصر، ط٢، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،١٩٧٢م، ص٣٣٣.

٢٧- المضمون السياسي للحوار العربي الأوروبي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، بغداد، العراق، ١٩٧٩م، ص ص ٨٨ - ٩٨. وكذلك د.حامد ربيع، مقدمة في العلوم السلوكية، ط٢، دار الجيل للطباعة والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، سورية، ١٩٨١م، ص ١٤١ وما بعدها. د.بركات موسى الحواتي، دور الموجهات الحضارية في تشكيل قرار السياسة الخارجية، مجلة معهد الدراسات الدبلوماسية، وزارة الخارجية السعودية، الرياض،

● تظل (جذوة الروح الأولى) -وهي المحرِّك الأول للنهضة في أعماق المجتمع- ساكنة إلى أن تهيء لها حركة التاريخ من خلال إمكانات الإنسان والمكان -محلياً وإقليمياً ودولياً- حركتها ونفوذها.

● أن دراسة الظاهرة تتعلق، في عصرنا الحاضر، بمكونات القوة أو الضعف عند شعب من الشعوب أو أمة من الأمم، وهي بذلك من أولى الاهتمامات الإستراتيجية. وقد بذل كثير من العلماء في الغرب على الأخص جهوداً كبيرة في الوصول إلى أبعادها ومقوماتها وتأثيرها، وإلى حد كبير تفسير نشأة ومواجهة الحركات المناوئة. بتعبير آخر فإن الروح تحمل في داخلها صراعات الرؤى والمفاهيم. وقد أصبحت هذه الدراسة في الواقع إحدى أهم الوسائل العلمية لفهم منطق وأسلوب تفكير واستجابات شعب من الشعوب، ومعرفة ردود فعله تجاه المواقف المختلفة، أو التنبؤ بما يمكن أن يحدث (حالتي الشعب الألماني والشعب الياباني بالنسبة لخصومتهما الفكرية والثقافية مع الولايات المتحدة الأمريكية).

● للصورة القومية التي يكونها شعب ما عن نفسه وهي المسؤولة عن رؤيته للشعوب الأخرى ومدى التناغم والتجانس أو التناقض والتضاد، وبالتالي فهي المسؤولة عن الصراع بينهما، بدرجة أو بأخرى.

● المقصود بالذاتية في سياق الطابع القومي لا يختلف عما سبق، ولكننا نؤكده بتعريف الدكتور حامد ربيع «تلك المجموعة من الخصائص والأنماط السلوكية والسمات بين أعضاء المجتمع الواحد الذي تسوده نفس العادات، ويرتبط بنفس التقاليد ويسيطر عليه نظام ثقافي مشترك»[٢٩]، ونعتمد في هذا الإطار الثقافة كإنتاج جماعي بالدرجة الأولى، باعتبارها ثمرة مساهمات لعصور قديمة ولمكونات مختلفة معاصرة[٣٠].

● ترتبط الروح كمنبِّه بالتنشئة الاجتماعية Socialization باعتبارها العملية التي يكتشف الإنسان من خلالها القيم والأفكار والمهارات وقواعد السلوك والاستجابات التي تؤهله للمساهمة كعضو فاعل في حركة المجتمع، ويعني ذلك مجموعة العمليات النفسية والاجتماعية- التي يتشبع بها الفرد[٣١]، ويرتبط بذلك -وعلى نحو مباشر- التنشئة السياسية، حيث يكتسب الفرد بالتفاعل القدرة المتبادلة، على الظواهر السياسية بمعاييرها المختلفة[٣٢].

● إن مقومات الحضارة المادية (المكان- الموارد الاقتصادية) والمعنوية (الدين، التقاليد- الأعراف- العادات- اللغة- المزاج) هي الدائرة الأكبر التي تحيط بالروح أو السمة أو الصفة أو الشخصية.

● إن خصائص أي جماعة من الجماعات تنقسم وفقاً للدراسة المنهجية إلى خصائص سلبية وأخرى إيجابية، ومن أدوات دراسة الشخصية:

❖ الفنون الشعبية.

❖ الأساطير.

١٩٨٥م.

٢٨- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، أسس الحضارة الإسلامية، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.

٢٩- د. حامد ربيع، مقدمة في العلوم السلوكية، مرجع سابق، ص١٥١.

٣٠- د. عبد السلام إبراهيم بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا، مرجع سابق، ص٥٤.

٣١- رعد حافظ سالم، التنشئة

❖ تحليل اللغة.
❖ تحليل أوجه الإبداع المختلفة (شعر- مسرح- قصة).
❖ تحليل السلوك (الاجتماعي- الثقافي- السياسي- الاقتصادي.. إلخ).

● إن خصائص جماعة ما، في زمان ما ومكان ما، لا تكون بصورة ثابتة أو مطلقة، إنما تتغير على نحو نسبي، بمقدار مدى حركتها -اندغاماً أو استقلالاً أو توازناً- وقد يعني ذلك، وبالضرورة، الصراع في أيٍّ من أنواعه ودرجاته.

● الدولة هي المؤسسة السياسية التي تخلق الانتماء (الثقافي والقانوني)، فليس هناك دولة واحدة في تاريخنا المعاصر لم تتشكل من شعوب وعناصر مختلفة لها خصائصها التي تحتفظ بها، كما لها لغتها الخاصة، ولكنها اتّحدت قومياً في إطار مؤسسة الدولة (السودان- تنزانيا- إثيوبيا).

● إن التوازن الثقافي في الجماعة الوطنية هو الضمان الوحيد للوحدة الوطنية، في مواجهة أي تعارض أو تضادٍّ ثقافي نتيجة للخصائص الذاتية لأي من الجماعات التي تكون الدولة، أي أن ذلك التوازن هو الجسر المتاح لتفاعل المركز core أو المحيط periphery، وذلك بالتقليل من عوامل الاختلاف والتعويل على كل ما هو مشترك، وذلك يعني بالضرورة رفض ثقافة الخضوع واعتماد المساواة في المشاركة السياسية.

ثانياً: الذاتية السودانية.. المكونات والملامح

-١-

١- أهمية المسألة

لم أستطع حصر الدراسات العلمية التي قامت بدراسة المسألة، وهي مهمة تستحق أن تتولاها إحدى دور العلم برويّة وأناة، ولكنني أستطيع القول إن بعض الدراسات العليا في عدد من الجامعات قد تطرق لها. ويمكن الإشارة في هذا الإطار إلى دراسات عدد من علماء التاريخ الأفذاذ، كالدكتور مكي شبيكة (١٩٠٥م - ١٩٨٠م) والبروفيسور محمد إبراهيم أبو سليم (١٩٢٧م - ٢٠٠٤م) والبروفيسور حسن الفاتح قريب الله (١٩٣٣م - ٢٠٠٥م) والبروفيسور محمد سعيد القدال (١٩٣٥م - ٢٠٠٨م) والبروفيسور يوسف فضل حسن، والبروفيسور أحمد إبراهيم دياب (١٩٤٠م) والبروفيسور حسن مكي محمد أحمد (١٩٥٠م).

كما أن عدداً من مراكز البحوث قد تصدى لها بتخصيص حملة أكاديمية اقتربت كثيراً من الجانب السياسي بإهمال واضح للأبعاد الأخرى (مركز الدراسات الإستراتيجية)، كما أن هناك دوريات علمية قد سجَّلت سبقاً مبكِّراً في دراسات الشخصية السودانية من زوايا متعددة (Sudan Notes & Records- مجلة الخرطوم- مجلة الثقافة السودانية)، ولم تخرج الدراسات -في جُلِّها- عن الطابع الوصفي، ولم تقُم بالدراسات الميدانية التحليلية، وفي ذلك نقص كبير، كما أنها ارتبطت في بعضها بالدراسات التاريخية والبحوث الأركيولوجية. ومن المهم

كثيراً أن تنشط الجامعات والمراكز العلمية المتخصصة، في خطوة أولى تعنى بجمع أدبيات تلك الدراسة، أو لتكون مشروعاً تتبناه الدولة بالصورة التي يتم الاتفاق عليها وصولاً إلى:

● الجذور التاريخية والاجتماعية والثقافية والسياسية التي شكّلت خصائص شعب السودان (البعد السلوكي القديم للحضارة النوبية).

● إبراز السمات المشتركة لخصائص ذلك الشعب وانتشار الدين المسيحي على عهد دويلات نوباديا والمقرة وعلوة، والسمات الفرعية لكل جماعة من الجماعات التي تكونه (البعد السلوكي للنفوذ المسيحي).

● وضع كثير من المسلمات السلوكية والأخلاقية موضع التحليل العلمي والاستخلاص المنهجي ("نحن أشجع ناس – نحن أكرم ناس")..إلخ.

● اكتشاف مدى الاستجابة لعوامل التغيير الحضاري بالقبول أو المقاومة، ومعرفة أقدر الوسائل للتشبع بأسباب النهضة والانطلاق لآفاق التغيير الإيجابي.

● التعرُّف عن طريق التحليل الإحصائي، على مستويات وقدرات أفراد الجماعة (العمرية- المهنية- التعليمية- الإثنية- والثقافية).

● التعرُّف إلى المنبهات المثيرة لحركة المجتمع، والتنبؤ باستجابات الجماعة في المواقف المختلفة، والعمل على ضبط ذلك أو توظيفه (المستوى المحلي، الإقليمي، الدولي).

● معرفة مدى الثقافة الأكثر تأثيراً وقدرة على الاستيعاب من خلال المؤثِّرات الواقعية، وعلاقة ذلك بدرجات المقاومة الثقافية والصراعات الجهوية والإثنية والدينية.

● تصنيف قوى الجماعات التي تعيش في الرقعة، لمعرفة مدى التنافر والانسجام، ومعرفة درجة الانتماء التي تعلو على كل الولاءات للثقافات اللغوية والعرقية والجهوية، سواء أكانت هذه الجماعة مقيمة تاريخياً أو وافدة نسبياً (الجنوب – جنوب النيل الأزرق – جنوب كردفان).

● وفي هذا السياق يمكن التساؤل عن طبيعة الجماعات التي تشكل السودان الحالي:

● هل ثمة نفوذ لما اصطلح على تسميته بالجماعة البشرية التي تشعر بثقافتها المميزة وأعراقها المنسجمة وآمالها الواحدة ولكنها تعيش تحت هيمنة ثقافة أقوى، ولذلك فإنها تحاول الانفصال Particularistic Nationalism؟.

● هل ثمة نفوذ ما يشكِّل جماعات هامشية Marginal Nationalism على التخوم في الحدود السودانية مع غيرها في الغرب والشرق وعلى وجه التحديد (الزغاوة- البني عامر- البشاريين)؟.

● هل ثمة نفوذ يشكل جماعة أقلية minority (عرقية- دينية- لغوية) قد لا تكون مركّزة في إقليم واحد في الدولة (الأنقسنا- النوبة)، كما قد تتركز في إقليم واحد؟. والمعلوم أن التعدُّد الإثني قد يقود إلى صراعات المواجهة العسكرية والسياسية، كما أنه يؤدي إلى الولاء الإثني والجهوي وإلى غياب الحوار[٣٣].

الاجتماعية وأثرها على السلوك السياسي، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، الأردن، ٢٠٠٠م، ص١٦.

٣٢- المرجع السابق، ص١٧.

٣٣- راجع في ذلك: د.عبد السلام إبراهيم بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا، مرجع سابق، ص ٩٣ "الأقلية كمفهوم (تعرّف) بأنها تلك الجماعات الفرعية من سكان دولة ما، والتي يشترك أفرادها في واحدة أو أكثر من المقومات الطبيعية كاللغة أو الدين أو العرق أو القبيلة، أو

-٢-

٢- الجذور التاريخية للذات السودانية

٢-١ البعد الكوشي

للرقعة التي سُميت في أعقاب غزو محمد علي باشا (١٨٢١م) بالسودان، وجود تليد سجلته البحوث والدراسات الأركيولوجية والتاريخية، وقد استعرض كثيرٌ من الكتب الجادة ذلك الحضور، لعل من أحدثها وأكثرها توثيقاً سفر العلامة الأمريكي ويليام ي –آدامز الذي اختار له عنواناً (النوبة رواق أفريقيا)[٣٤] ودراسات ج. آركل والشاطر بصيلي عبد الجليل ود.محمد إبراهيم بكر وغيرها، ويمكن أن نثبت (دون تفاصيل نحيل بشأنها إلى أمهات الكتب) مراحل تطور الحضارة النوبية كما أوردها آدامز في بحثه في ،Sudan Notes لله Records Vol XLVIII على مدى ٣٥٠٠ ق.م ١٥٠٠ ب.م من خلال العصر الحجري الحديث/ ثقافة المجموعة الأولى/ ثقافة المجموعة الثالثة/ حضارة كرمة/ الدولة الجديدة/ كوش بمكوِّنيها في نبتة ومروي/ ثقافة المجموعة (س)/ العهد المسيحي/ العهد الإسلامي/ العهد الحديث.

● الجذور الكوشية: نبتة ومروي (٧٥٠ ق.م – ٣٥٠ ب.م).

يرى البروفيسور عبدالرحيم محمد خبير[٣٥] أن دولة كرمة (٢٥٠٠ ق.م – ١٥٠٠ ق.م) شكّلت نواة السلطة المركزية في دولة كوش (٧٥٠ ق.م – ٣٥٠ب. م)، وأنها تميزت في مرحلة مروي بخصائصها الوطنية، وكانت لها ثقافتها المحلية ولغتها وخصائصها وإسهامها الحضاري، حيث استطاعت:

● أن تحكم مصر باسم دين آمون (بعانخي) فيما يسمى في المدونات التاريخية بـ(مرحلة نبتة).

● أن تشكل قوة إقليمية ضاربة تحارب الآشوريين في عهد الملك تهراقا.

● اعتمدت النظام الملكي بمفهومه الديني عن طريق اللامركزية.

● امتدت مساحة الدولة على تعدد عرقي في أغلب مساحات السودان الحالي.

● أن (كوش) ورد ذكرها مرتين في الكتاب المقدس (العهد القديم) مرة في الإصحاح الثاني من سفر (العدد): «وتكلمت مريم وهارون على موسى بسبب المرأة الكوشية التي اتخذها لأنه كان قد اتخذ امرأة كوشية». والمرة الثانية في الإصحاح الثامن عشر من سفر (أشعياء): «يا أرض حفيف الأجنحة التي في عبر أنهار كوش المرسلة رسلاً في البحر وفي قوارب من البردي على وجه الرياح». وقد جاء ذكرها كذلك بطريقة غير مباشرة في أسفار أخرى (التكوين، الإصحاح العاشر: ٧).

● أطّرت (مروي) لنفسها الحضاري الخاص (ديناً ولغةً ونظاماً اجتماعياً وسياسياً). ويورد نعوم شقير في بعض أخلاق الأثيوبيين (أهل كوش): "وصفوا بحب الحرب والشجاعة الوحشية، واشتهر بعضهم بالكرم والوداعة وحب العدل

بانتمائهم إلى قومية خاصة بما يميزهم عن الأغلبية العددية، مما ينشأ عنه اختلاف في وضعهم الاجتماعي سلباً أو إيجاباً، مع وعي وإدراك الطرفين".

٣٤- راجع: ويليام ي. آدامز، النوبة: رواق أفريقيا، ترجمة وتقديم: محجوب التجاني محمود، شركة مطبعة الفاتيما إخوان، القاهرة، مصر، ٢٠٠٠م. Histoire Ancienne Del, Afrique,

والصفح عن الزلات، وكان من أكبر العيوب على من ارتكب ذنباً يستحق القتل أن يفر من وجه القصاص إلى بلاد أجنبية. قال ديدوروس (توفي ٢٨٤م): "وكان إذا صدر أمر الملك بقتل رجل فخيِّل له الفرار من أثيوبيا قيدته أمه نفسها بوثاق متين ومنعته من الفرار لم يبد أقل مقاومة لها، وإلا جلب على نفسه وعلى أهله وعلى ذريته من بعده عاراً لا يمحى. وكان (النزوقلودتية) يحترمون النساء المسنات كل الاحترام حتى أنهم إذا كانوا في أشد قتالهم ودخلت بينهم امرأة مسنة تركوا سلاحهم وكفوا عن القتال"[٣٦].

● كانوا يمارسون الختان، وقد نادى البروفيسور عبد الله الطيب (١٩٢١م - ٢٠٠٣م) بذلك[٣٧] وقد تساءل الدكتور كمال الصليبي (١٩٢٩م) عما إذا كانت عادة نيلية اكتسبها سيدنا إبراهيم (ع) حين اختتن؟ أم أنها ذات أصل يهودي[٣٨].

● كما أن القبائل التي أمكن ذكرها خلال العهد النوبي (الكوشي) – الأوايو uaauaiu في الصحراء الشرقية والمازيو Mazaiu في الطريق بين بربر وسواكن ويساكنهم البوانيت Puanit–باقتراب إلى تخوم الحبشة[٣٩] وقبائل الميدد Meded والبلهي Belhi بالإضافة إلى قبائل الرحراح Rehareha والماجاي[٤٠] Majai، بالإضافة إلى بقايا مجموعة عسكرية متمردة على الفرعون بسماتيك الثاني (٥٩١ق.ب - ٥٨٨ق.م) هي التي استقرت في إحدى جزر مملكة علوة أطلق عليها المؤرخ الروماني بليني (٢٢م - ٧٩م) اسم (السمبريت) وأطلق هيرودتس (٤٨٤ق.م - حوالي ٤٢٥ق.م) على تلك الجماعة اسم (الأوتومولي)، أي الهاربين[٤١].

● لم تخلُ الرقعة في ذلك الوقت من تأثير جماعات يهودية ناطقة باللغة الآرامية، فقد كشفت وثائق آرامية عثر عليها في جزيرة آبو (الفانتين) عند أسوان عن وجود أقليات يهودية عملت كعساكر مرتزقة في الحصون على الحدود مع بلاد النوبة، وذلك خلال القرنين السادس والسابع قبل الميلاد[٤٢] وهناك على عهد (الفرعون سنفرو) قبائل هي الأرتت والشمحو واليام Yam والواوات والكاو[٤٣]، بالإضافة إلى أهم عنصرين هما: النوباي المهاجرين من الصحراء الكبرى عبر كردفان والنوباط القادمين من واحات شمال أفريقيا، تحديداً الواحة الخارجة والتي هجَّرها عنوة الإمبراطور الروماني دقلديانوس (حكم بين ٢٨٤م - ٣٠٥م)، لتكون قبيلة حاجزة buffer tribe ضد هجمات البدو من البجا، وهذه الأخيرة هي التي طردها الملك سلكو ملك النوباط في عام ٥٣٦م، والتي ارتبطت بنشأة دولة نوباديا[٤٤].

● في كل الأحوال كان للحقبة الكوشية في نبتة ومروي نفوذها الوجداني والعقلي على أفراد ومجتمع تلك المرحلة، وظلت تلك الجذوة أو الوميض دفيناً حتى بعد أن قام عيزانا الأكسومي (حكم بين ٣٣٠م - ٣٥٠م) بتدمير مروي عام ٣٥٠م.

UNESCO, Paris, 1980, p.35.

٣٥- بروفيسور عبد الرحيم محمد خبير، جريدة (الرأي العام) السودانية، ٥ يناير، ٢٠٠٤م.

٣٦- نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ١٩٦٧م، ص٣٣٨.

٣٧- د. عبد الله الطيب، محاضرة مصاحبة لمؤتمر الحوار الوطني والسلام، قاعة الصداقة، الخرطوم، أكتوبر ١٩٩٠م.

٣٨- د.كمال صليبي، التوراة جاءت من جزيرة العرب، ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م، ص١٣٦.

٣٩- نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان مرجع سابق، ص٩٨.

٤٠- د. بركات موسى الحواتي، دراسات في الذاتية السودانية، مرجع سابق، ص٧٥، نقلاً عن: عثمان عبد الله السمحوني: نبتة ومروي في بلاد كوش، ص ص ١٦- ١٧ و٤٠.

٤١- د.بركات موسى الحواتي، دراسات في الذاتية السودانية، مرجع سابق، ص٧٥ نقلاً عن د.عبد العزيز صالح، تاريخ الشرق الأدنى القديم، ص ٢٨٠. نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان، مرجع سابق، ص٣٢٢.

٢.٢ البعد النوبي المسيحي

● على ذات المكان توهجت ثلاث دول؛ الأولى نوباديا في أقصى الشمال من حد أسوان إلى كورسكو وعرفها البعض في ما بعد بـ(المريس)، وهي إحدى الدول التي استقر الكنوز فيها لاحقاً.

● كما نشأت مملكة المقرة في حوالي عام ٥٠٠ ميلادية، وهي ذات المجموعة القبلية التي أشار إليها الجغرافي بطليموس (٩٠م - ١٦٨م) باسم ماكورا Makkourai، وامتدت بين المنطقة من الشلال الثاني إلى ما يقرب من منطقة الأبواب في منطقة شندي الحالية[٤٥]، وكانت عاصمتها دنقلا، ولأسباب تعلقت بتهديد أمن هذين الدولتين فقد اتحدتا في مواجهة الحضور الإسلامي العربي في مصر، وكان ذلك في الفترة بين ٥٨٠- ٦٥٢ ميلادية -عند البعض- أو في الفترة ما بين ٦٩٧- ٧٤٤ في عهد الملك النوبي مرقريوس، عند البعض الآخر[٤٦].

● أما المملكة الثالثة فهي علوة وتعني باللغة القبطية أرض الأنهار السبعة وعاصمتها سوبا قريباً من الخرطوم الحالية، وقد امتدت من الشلال الخامس إلى بعض أجزاء الجزيرة سنار). ويحدد ابن سليم الأسواني (عاش في القرن العشر الميلادي) حدودها الشرقية ببداية الحدود الإثيوبية، ويذهب آخرون إلى أنها امتدت من عند الأبواب التي كانت تتاخم المقرة إلى القطينة على النيل الأبيض جنوباً، كما أنها كانت تغطي بعض جهات كردفان (بارا- جبل الحرازة- خرسي) وبعض مناطق دارفور[٤٧].

● تأثرت البنية السكانية في كل من دولتي نوباديا والمقرة (القبائل القديمة في النوباي والنوباط والبجا وغيرها) بعناصر شبه زنجية نزحت من الجنوب[٤٨]. قسم المسعودي النوبة إلى قسمين أولهما: ما اتصلت دياره بديار الصعيد في مصر، وثانيهما ما سكن في علوة[٤٩]. ولقد يبدو ذلك ممكناً، فقد أشار عيزانا في مسلته إلى أنه طارد (النوبة الحمر) و(النوبة الزرق).

ويضيف المسعودي (٨٩٦م - ٩٥٧م) أن وراء علوة أمة عظيمة تسمى (ثكنة)، ويقرر المقريزي أن النوبة جنسان بلسانين، وأن جدهما من حمير، ويشير إلى جنس مولَّد بين البجا والعلوة يقال له (الديجيون)، وهناك (البازا) في أول بلاد الحبشة[٥٠]. ويرى د.مصطفى مسعد أنهم ربما كانوا الباريا قبل انتقالهم للجنوب في العصور الوسطى[٥١]. وهناك قبائل سوداء سكنت جنوب سوبا- ومنهم النوبة، الكرسي Kursi أو الكرسا Karsa وما وراءهم من التكونة أو البكونا والعنج والكارنينا والكانكا[٥٢] ولقد أورد المقريزي (١٣٦٤م - ١٤٤٢م) أن الكارنينا يسكنون الجزيرة الكبرى بين البحرين (وأتساءل: هل هم الذين سكنوا الجزيرة على أيام الفرعون بسماتيك باسم الكارين؟). ويشير ابن حوقل (توفي ٩٧٧م) إلى (البازين) في حدود تلك المملكة، وقد رأى بعض المحققين أنها قبيلة (كتامة)، أو الباريا عند أسفل جبل إريتريا، ويرى هؤلاء المحققين أنفسهم أن قبيلة الكرسي كانت تسكن منطقة الرصيرص الحالية ونهر الدندر[٥٣].

٤٢- د.ج. فانتيني، تاريخ المسيحية في ممالك النوبة القديمة، (د.ت)، الخرطوم، ١٩٧٨م، ص٢. راجع: الشاطر بصيلي عبد الجليل، المرجع السابق، ص٦٥. كمال صليبي، التوراة جاءت من الجزيرة العربية، مرجع سابق، ص٥٥. وكذلك Hebrew History Federation TEWS. In Africa Part III Egypt, Elephantine Island: and the Jew FACT Paper: 19: 111.

٤٣- د. بركات موسى الحواتي، دراسات في الذاتية السودانية، مرجع سابق، ص٧٢ نقلاً عن د. محمد عوض محمد، الشعوب والسلالات الأفريقية، ص٢٩٨، ود.محمد إبراهيم بكر، تاريخ السودان، المرجع السابق، ص٣٥.

٤٤- الشاطر بصيلي عبد الجليل، المرجع السابق، ص٣٦-٦٤. د.ج. فانتيني، تاريخ المسيحية، مرجع سابق، ص٣٧.

٤٥- د. مصطفى محمد مسعد، الإسلام والنوبة في العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، م١٩٦٠، ص٧٢.

٤٦- د.ج فانتيني، ممالك النوبة المسيحية، مرجع سابق، ص٧٥.

٤٧- د. بركات موسى الحواتي، دراسات في الذاتية السودانية، مرجع سابق، ص٨٢.

٤٨- د. يوسف فضل

اعتمدت دولة علوة نظاماً لا مركزياً على أساس القبيلة، كما فعلت دولة المقرة ومن هذه الأقاليم الأبواب، وهي أكبرها وأكثرها نفوذاً وبارا والتاكا وكدرو ودنفوا وآري ونفال وعنج وكرسا[٥٤]. ويشير بعض الكتاب إلى أن اتحاد المقرة وعلوة كان مؤقتاً وأنه تم بقوة السلاح، وأن هذا الصنيع تكرر عدداً من المرات[٥٥]. أما دولة المقرة فإن أقاليمها ثلاثة عشر، خضعت كلها للملك الكبير في دنقلا، وكانت أقوى أقاليمها هي التي تجاور أسوان ويحكمها صاحب الجبل، أي نوباتيا التي سماها العرب في ما بعد بالمريس.

تميز المجتمع النوبي المسيحي بما يأتي[٥٦]:

● وجود طبقتين؛ الأولى هي الطبقة الحاكمة وتشمل الملك وأسرته، سواء في المقرة) أو في علوة، أما الثانية فهي عامة الشعب. وللملوك سلطة مطلقة على رعاياهم، فهم يملكون الأرض ومن عليها، وبينهما كانت طبقة موظفي الملك ذوي المهام السياسية والدينية والعسكرية.

● تأثر الجهاز الإداري للنوبة بالثقافة البيزنطية ذات الدين المسيحي، وتداخلت الألقاب في ما بعد بالمسميات المروية.

● في غير منطقة (مريس) وهي (نوباديا) كان (الرقيق) يشكلون العملة المتداولة.

● تأثرت اللغة النوبية باللغة اليونانية والقبطية، بل إنها كُتبت بحروف يونانية ذات طابع قبطي، وكانت اللغة القبطية هي لغة الوثائق الرسمية حتى القرن العاشر الميلادي، وارتبط ذلك بهجرة كثير من الأقباط وإقامتهم في بلاد النوبة.

● تختلف اللغة النوبية في المقرة، عن اللغة النوبية في علوة.

● أخذت العقيدة المسيحية مظهراً رسمياً لم يؤثر تأثيراً جوهرياً على ثقافة وحياة المجتمع النوبي، فقد ظل المجتمع النوبي حريصاً على كثير من تقاليده الوثنية القديمة على الأخص ما تعلق بالسلطة كتوريث ابن الأخت أو البنت، والطاقية أم قرنين كرمز للسلطة ولبس التاج مرصعاً بالأحجار الكريمة يعلوه صليب من ذهب، ولبس السوار الذهبي في اليد، والسرير المصنوع من خشب الأبنوس (وهو العنقريب)، وظهور أسماء الأشخاص ذات الأصل المسيحي (يؤانس- زكريا- مركوس- ماريا- مارتا).

● وجود بعض عادات ذات أصل نوبي قديم (زيارة النيل في مناسبات الولادة والختان والزواج).

استمرت المسيحية (بدأت ٥٤٣م واكتملت ٥٨٠م) في دويلات النوبة لما يقرب من الألف عام، انتهت في المقرة ١٣٢٣م، وفي علوة ١٥٠٤، وكان غريباً أن تؤثر فكرياً دون وجود بشري مكثف، كما فعل المسلمون في ما بعد. ويبدو مهماً في هذا المقام إثبات بعض سلوك ملوك النوبة إزاء فهمهم للسلطة السياسية. إذ يورد نعوم شقير نقلاً عن القزويني «أنه جرى ذكر ملك النوبة في مجلس المهدي (محمد بن أبي جعفر المنصور، سنة ١٥٨هـ - ١٦٩ هـ (٧٧٥- ٧٨٥م) فقال بعض

حسن، دراسات في تاريخ السودان، ص٥٢ (نقلاً عن Selleyman).
٤٩- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، (ب. ن، د. ت)، ج٢، ص٤٢.
٥٠- المرجع نفسه، ج٢، ص٣٥١، ٣٥٢.
٥١- د. مصطفى محمد مسعد، الإسلام والنوبة في العصور الوسطى، مرجع سابق، ص ٧٨.
٥٢- أحمد بن علي المقريزي، الخطط المقريزية، ص١٩٢-١٩٣.
٥٣- د. ج. فاتيني، ممالك النوبة المسيحية، مرجع سابق، ص١١١.
٥٤- د. مصطفى محمد مسعد، الإسلام والنوبة في العصور

الحاضرين إن له مع محمد بن مروان قصة عجيبة فأمر المهدي بإحضار محمد بن مروان، فسأله عما جرى بينه وبين ملك النوبة، فقال: لما التقينا أبا مسلم بمصر وانهزمنا وتشتت جمعنا، وقعت بأرض النوبة فأحببت أن يمكنني ملكهم من المقام عندهم زماناً، فجاءني راجلاً وهو رجل طويل أسود اللون، فخرجت له من قبتي وسألته أن يدخلها فأبى أن يجلس إلا خارج القبة على التراب، فسألته عن ذلك فقال: إن الله تعالى قد أعطاني الملك فحقَّ عليَّ أن أقابله بالتواضع، ثم قال: ما بالكم تشربون النبيذ وإنها محرمة في ملتكم؟ قلت: نحن ما نفعل ذلك وإنما يفعله بعض فساقنا. فقال: كيف لبست الديباج ولبسه حرام في ملتكم؟ قلت: إن الملوك الذين كانوا قبلنا وهم الأكاسرة كانوا يلبسون الديباج فتشبهنا بهم لئلا تنقص هيبتنا في عين الرعايا. فقال: كيف تحلون أخذ أموال الرعايا من غير استحقاق؟، قلت: هذا شيء لا نفعله ولا نرضى به، إنما يفعله بعض عمالنا السوء، فأطرق وجعل يردد: «يفعله بعض عمالنا السوء» ثم رفع رأسه وقال: إن الله تعالى جعل فيكم نقمة ما بلغت غايتها. أخرج من أرضي حتى لا يدركني شؤمك ثم قام ووكل بي حتى ارتحلت من أرضه»[٥٧].

● أن فكرة (التوحيد) تسيطر على عقل ووجدان النوبة، وينقل (نعوم شقير) عن المقريزي نقلاً عن كتاب عبد الله بن سليم الأسواني: «وقد رأيت جماعة وأجناساً مما تقدم ذكرهم يعتقدون بالبارئ سبحانه وتعالى ويتقربون إليه بالشمس والقمر والكواكب، ورأى رجلاً في مجلس عظيم المقرة وسأله عن دينه، فقال: «ربي وربك الله ورب الملك ورب الناس كلهم واحد»، وأنه سأله: أين يكون، قال: في السماء وحده، وسأله هل أرسل فيكم رسولاً قال: لا، فذكر له بعثة موسى وعيسى ومحمد (ص) وما أبدوا من المعجزات، فقال: إذا كانوا قد فعلوا فقد صدقوا، ثم قال قد صدقتهم ثم قال: قد صدقتهم إن كانوا فعلوا»[٥٨].

وليس بعيداً عن ذلك الحس التوحيدي قصة أول مسيحي نوبي من حاشية الكنداكة في عام ٧٣م والذي تعلم مبادئ الديانة اليهودية وذهب لبيت المقدس حاجاً، حيث اتصل بالمسيحية ونال المعمودية ثم رجع إلى بلاده[٥٩].

● تميز الصراع في بلاد النوبة المسيحية -على الأخص المقرة- بالحدة والشراسة مع القوى الإسلامية التي أطلت برأسها في مصر. فقد كتب المقوقس ملك مصر المسيحي مستعيناً بملكي البجة والنوبة من غزو عمرو بن العاص (٥٧٣م ـ ٦٦٤م) لمصر، وإذ تمكن العرب من فتح مصر، كتب عمرو معاهدة صلح مع أهل مصر، كان من أطرافها المستفيدين (النوبة) يتمتعون بالحقوق ذاتها وبالواجبات عينها، وكان عمرو قد فرض على النوبة أن يدفعوا ثلث المبلغ المفروض على أهل مصر (نوفمبر ٦٤١)، ولقد صحب القتال الشرس بين النوبيين المسيحيين والمسلمين العرب وغير العرب -على تفاوت في الزمن- دخول لون جديد من الثقافة إلى بلاد النوبة، أدى إلى التغيير الملموس في المكونات الثقافية والعرقية لبلاد النوبة والبجا[٦٠].

الوسطى، مرجع سابق، ص٦٩.
٥٥- المرجع السابق، ص٨٤.
٥٦- المرجع السابق، ص ص ٨٢، ٨٨ وما بعدها.
٥٧- نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان، مرجع سابق، ص٣٤٥- ٤٤٦.
٥٨- المرجع نفسه، ص ٣٤٥- ٤٤٦.
٥٩- د. ج فانتيني،

-٣-
ملاحظات على السلالات النوبية والبجاوية

بإثبات فرضيات قال بها بعض من وثقوا لحركة الهجرة البشرية فإنه يمكن التعويل على أثر عربي قديم بمنطقتي النوبة والبجا. فابن خلدون يسجل أن أعداداً من عرب اليمن قد استقرت في الرقعة في القرن الأول قبل الميلاد، وهي التي تخلفت عن الحملة التي قادها أبرهة بن ذي المنار ابن ذي القرنين الحميري[٦١]. ويرى بعض الباحثين أن العرب السبئيين مثلوا العنصر الغالب في تلك الهجرة القديمة، سواء بقدومهم من جنوب الجزيرة العربية أو من المناطق المحيطة بباب المندب، حيث استقر بعضهم في الحبشة، وسار بعضهم متابعاً للنيل حتى بلاد النوبة. ويفيد المؤرخ سترابون (٥٤ق.م - ٢٤م) أن القبائل التي أطلق عليها اسم التروقولدتية بين بينيس ونهر النيل هاجروا من الجزيرة العربية بعد أن تولى الأمبراطور الروماني بطليموس بورحيش (١٤٦ق.م - ١١٧ق.م) فتح هذه المنطقة[٦٢].

وإذا كنا قد جئنا بذكر النوبة وحركة تدخلها في الزمان والمكان بحراك ترك بصمتها الثقافية والعرقية، فإنه من المهم وقبل أن نتعرّض لعصر عصر الانقلاب العرقي والثقافي في الرقعة، أن نثبت في هذه الدراسة أحد أهم مكونات الذاتية السودانية المعاصرة وهو البجا أو البجاة، والتي ما زالت تسكن في وطنها الحالي بين النيل والبحر الأحمر منذ أقدم العصور.

كان محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن إدريس الإدريسي (١١٠٠م - ١١٦٦م) قد حدد ذلك الوطن بدقة حين أورد «وتجاور أرض الحبشة من جهة الشمال أرض البجة وهي بين الحبشة والنوبة وأرض الصعيد»[٦٣] وأشير إليها في عدد من المدونات الأكسومية والنوبية والفرعونية والبيزنطية بالمازوي والماجوى والبوكا Buka أو Bugaitae، وهي مشتقة من كلمة فرعونية بمعنى المحارب أو الحارس، أو أنه يرادف كلمة أبشا ذات الأصل الفرعوني بمعنى البدوي ساكن الصحراء[٦٤]. قد عرفهم الرومان باسم (البلامس)، وقال المسعودي «إنها نزلت بين بحر القلزم ونيل مصر»[٦٥].

ويذكر سترابون من ضمن قبائل المنطقة (التروقولدتية) بين بيرنيس والنيل -كما سبقت الإشارة- وهناك أيضاً قبيلة (الأشتيقاجي) على سواحل البحر الأحمر، كما سكن المقباري[٦٦]، كما نزل -في تاريخ لاحق- البليين ليشكلوا سلطة أرستقراطية وأعداد من الحضارمة من منطقة أرض المعدن قبل الإسلام في القرن السادس الميلادي، وكان البجة قد تراجعوا إلى وطنهم، بعد أن تمكن سلكو، ملك النوباط، من طردهم في عام ٥٣٦م من منطقة كلابشة وأبريم. ويورد أحمد بن إسحاق بن واضح اليعقوبي (توفي حوالي ٨٩٧م) أن بهذه الأرض قبائل (نقيس) ببطونها من الحدارب والحباب وبقلين الذين يتاخمون علوة من النوبة، ويتاخمون بقلين من البجة[٦٧].

ممالك النوبة المسيحية، مرجع سابق ص ٤٠- ٤١.
٦٠- مصطفى محمد مسعد، الإسلام والنوبة في العصور الوسطى، مرجع سابق، ص١٠٦.
٦١- ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر، طبعة بولاق، ١٢٨٤هـ، ص ١٧٦.
راجع: د.بركات موسى الحواتي، كنوز ربيعة وجهينة: أهم عناصر التغيير في البنية الذهنية والسلالية للسودان، مجلة الخرطوم، مارس ١٩٩٣، ص ٢٦- ٣٤.
٦٢- نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان، مرجع سابق، ص٣٣٠.
٦٣- د.مصطفى محمد مسعد، البجة والعرب في العصور الوسطى، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة فرع الخرطوم، ص١ وما بعدها.
٦٤- راجع د. بركات موسى الحواتي، الذاتية السودانية، مرجع سابق، ص٨٧ وما بعدها.
٦٥- المسعودي، مروج الذهب، مرجع سابق، ص١٧- ١٨.
٦٦- نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان، مرجع

● لم يشتهر في الرقعة بعد تدمير دولة مروي في حوالي عام ٣٥٠ م، غير النوبة والبجة دارت بينهم وقائع شرسة وتحالفات ومواجهات مع الرومان والعرب. حدد المقريزي ديار البجة بأن أول بلاد البجة قرية تعرف بالخربة، وآخر بلاد البجة أول الحبشة، وهم في بطن هذه الجزيرة -أعني جزيرة مصر- إلى سيف البحر المالح، ومما يلي جزائر سواكن وباضع ودهلك، وهم بادية يتبعون الكلأ حيثما كان المرعى(٦٨).

● أما النوبة فقد امتدت من الفانتين جنوباً من الشلال الأول في الشمال إلى ما يقارب التقاء النيلين الأزرق والأبيض، وهي تشمل مناطق النوبة العليا والوسطى والسفلى أو بتحديد أكثر منطقتي كرمة ونبتة ومروي (كوش) في مرحلة، ثم نوباديا والمقرة وعلوة في مرحلة تالية. وقد أخذت الكلمة عن الشعب الذي استقر في المنطقة وارتبطت الأحداث فيها به، وقد عنت بلاد الذهب وأطلق على المنطقة عدد من المسميات (خُنّت) بمعنى الأرض الجنوبية، واسم (تاسيتي) بمعنى أرض الرماح، (ونحسيو) وهي التي أوردتها التوراة (بنحاس)، ولقد أشار الاسم للسود، كما أطلق على المنطقة التي تتاخم جنوب مصر (كوش) وعاصمتها (نبتة) والتي اتصلت في ما بعد بمروي.

● وأطلق الرومان على الرقعة (إثيوبيا) كما ورد في أسفار هوميروس، وقد عنت في اليونانية أرض ذوي الوجوه المحروقة، وسمى الرومان المنطقة بعد تقسيمها إلى قسمين (دودبكاشينوس) من أسوان حتى المحرقة، و(تربا كونتاشينوس) من عكاشة إلى الشلال الثاني. وإلى شمالها كانت تبدأ كوش) ذات الرقعة التي ورثتها الممالك المسيحية، ثم فيما بعد الثقافة العربية الإسلامية(٦٩).

نضيف إلى ما سبق من ملاحظات ما يأتي:

● أن من مؤثرات حقبة المسيحية التي استقبلتها الممالك النوبية في الفترة (٥٤٣ ـ ٥٨٠م) وقوف النوبة ضد الجيش الإسلامي في موقعة عين شمس(٧٠).

● التضامن مع المسيحيين المضطهدين في مصر، بالمزيد من حملات النوبة والبجة العسكرية على ثغر أسوان.

● أنه على الرغم من النفوذ القوي للسلطة السياسية في مصر، بمؤثراتها البحر الأوسطية، إلاّ أن الرقعة بإنسانها النوبي والبجاوي ظلت تحافظ في قوة على ملامحها الوطنية.

● أن ذلك التشبع الثقافي المسيحي لم يرتبط باستيطان عنصر بشري(٧١).

● أن هناك آثاراً حميرية قرب حلايب شرقاً، ووجود بعض القبائل التي تتحدث لغة سامية (كالتقراي) عند البني عامر، بالإضافة إلى مسميات بعض الأماكن والأشخاص (كوة أرو- سوبا)، واستعمال بعض رموز السلطة كالطاقية أم قرنين، إنما يعبر في وضوح عن تشبع ثقافي نافذ قبل الوجود المسيحي(٧٢)، ويرى البروفيسور محمد إبراهيم أبو سليم أن قرني الطاقية ربما رمزا إلى قرني الإله أمون في صورة الكباش(٧٣).

سابق، ص٣٢٠.
٦٧- الشاطر بصيلى عبد الجليل، مرجع سابق، ص١٤٥. راجع: د. بركات موسى الحواتي، الذاتية السودانية، مرجع سابق.
٦٨- د. بركات موسى الحواتي، دراسات في الذاتية السودانية، مرجع سابق، ص٨٨، نقلاً عن الخطط المقريزية.
٦٩- د.مصطفى محمد مسعد، الإسلام والنوبة في العصور الوسطى، مرجع سابق، ص ص ٧- ١٠.
٧٠- د. عبد المنعم ماجد، التاريخ السياسي للدول العربية، ط٦، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٩، ص ص ٢٢٠.
٧١- د.علي عثمان محمد صالح، مجلة الثقافة السودانية، السنة ٢٤، العدد ٢٨٢، أغسطس ١٩٨٠م.
٧٢- د.يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان، مرجع سابق، ص ١٨.
٧٣- د. محمد

● أثر المعمار البيزنطي الواضح على الكنائس في النوبة.
● أصبحت اللغة النوبية اللغة الرسمية في الوثائق الحديثة (الصلوات وقراءة الإنجيل) منذ القرن الثامن الميلادي، وكانت الحروف النوبية مأخوذة من اللغتين اليونانية والقبطية، بعد إجراء تعديلات بما يطابق نطقها في اللسان النوبي القديم.
● بناء هرم صغير بشكل الصليب على المقبرة.

ثالثاً: الانقلاب الإثنو/ثقافي: الإسلام والعروبة

١ - الكنوز: رأس الحربة في التغيير السلالي والديني

ظروف كثيرة ومعقدة، أدت إلى متغير جوهري في الرقعة النوبية (مملكتي دنقلا وعلوة المسيحيتين)، وفي الصحراء الشرقية بين قبائل البجة. فمنذ اتفاقية عبدالله بن أبي السرح وقليدروث ملك النوبة (٣١هـ/ ٦٥٢م) وإلى عام ٧٢٥هـ/ ١٣٢٣م، حين سقطت دولة المقرة المسيحية، ثم ومنذ اتفاقية محمد بن عبد الله القمي مع البجة في عام ٢٤١هـ/٨٥٥م استمر الصراع الشرس بين القوة الإسلامية العربية وغير العربية في مصر من ناحية، والقوى النوبية المسيحية في دنقلا، ومع البجاة في الصحراء الشرقية من ناحية أخرى، وتأثرت النوبة الجنوبية (علوة) بذلك الصراع الذي انتهى في عام ١٥٠٤ ميلادية. ولأن الدراسة معنية بجوهر المقومات التي تشكل هوية الوطن فإننا سوف نثبت أهم محطات ذلك التغيير الثقافي والسلالي في الرقعة[٧٤].

● لم تعد الرقعة النوبية -تحديداً المريس (نوباديا) والمقرة (دنقلا)، و(الصحراء الشرقية) (منطقة المعدن)- رهينة فقط بسكانها من القبائل النوبية والبجاوية، فقد تقدمت كثير من القبائل العربية على الأخص ربيعة (الكنوز فيما بعد) وجهينة للاستيطان في مناطقها، سواء بسبب الصراع السياسي مع سلطة القاهرة غير العربية أو بسبب البحث عن الثراء في مناطق المعدن بـ(وادي العلاقي)، أو بسبب المشاركة في الحملات العسكرية ضد النوبة والبجا في العهود المختلفة (الطولونية ـ الإخشيدية الفاطمية ـ الأيوبية ـ المملوكية).

● كان رأس الحربة في التغيير السلالي (العربي) والثقافي (الإسلامي) قبيلة ربيعة العربية التي تحالفت ابتداء مع الحدارب لتسيطر على وادي العلاقي وتؤسس إمارتها الإسلامية الأولى فيه، ثم الثانية بعد أن تحالفت مع بعض شرائح لها -حول أسوان- لتؤسس إمارتها الثانية في أسوان، وليمتد ذلك إلى المريس على الأخص بعد صراعها الدموي مع صلاح الدين الأيوبي (١١٧٤م)، ولتنطلق من هناك -بعد أن تصاهرت مع النوبة في المريس ودنقلا- لتكون جزءاً أساسياً من السلطة في دنقلا، وذلك في الفترة من ٦٢١م إلى ١٣٢٣م ولتنشأ إمارتهم الرابعة في دنقلا بحلف عربي ـ نوبي، حين ورث كنز الدولة بن شجاع الدين نصر مُلك دولة المقرة، وكان من غرائب تداول السلطة أنها تمت في

إبراهيم أبو سليم، مقدمة كتاب الذاتية السودانية، مرجع سابق. د. مصطفى محمد مسعد، الإسلام والنوبة في العصور الوسطى، مرجع

ذات البيت الحاكم من الخال النوبي المسيحي (كدنبس) إلى ابن الأخت العربي المسلم كنز الدولة شجاع الدين، وقد سبق تلك المحطة تحولان جوهريان[٧٥]:

أولاً: في أتون الصراع المملوكي المسلم مع النوبي المسيحي، هرب ملك النوبة داود إلى بلاد الأبواب (فضاء إستراتيجي لملوك النوبة)، أما شكندة -ابن أخت الملك داود والذي كان لاجئاً سياسياً في القاهرة عند السلطان بيبرس- فقد عُيِّن ملكاً على النوبة بشروط قاسية أنهت السيادة النوبية تماماً. فقد نصت على أن مملكة المقرة أصبحت جزءاً من دار الإسلام، وأن ملك النوبة أصبح نائباً للسلطان فيها، وأن نصف واردات المقرة تذهب للسلطان في القاهرة، وأن تصبح منطقة المريس (الجبل) التي تساوي ربع مساحة مملكة المقرة، جزءاً من أراضي السلطان ينيب فيها من يشاء. ونصت الاتفاقية على ما يجعل من شكندة مديراً للاستخبارات في مملكة المقرة، كما قررت الجزية على أهل المقرة من النصارى، وقد أجج ذلك غضب النوبيين فاستعادوا سيادتهم.

ثانياً: من خلال حكم السلطان المملوكي الناصر محمد، ونتيجة لحملته الثانية على ملك النوبة (المتمرد) كدنبس، وبعد هزيمته تم تنصيب سيف الدين عبد الله برشنبو -أحد أمراء البيت الحاكم في دنقلا- وكان قد أسلم وأقام تحت عين السلطة المملوكية عنصراً مروضاً، وبدأ بذلك عهد جديد في النوبة، اعتلى الكنوز بعده سلطة دنقلا وانتهت النصرانية كدين رسمي للدولة.

● تميزت مرحلة الصراع التي امتدت بين ٦٥٢م ـ ١٣٢٣م بالنسبة لمملكة المقرة بارتباطها باتفاقية البقط والتي شكلت نصوصها ضماناً للتداخل التجاري بين أطرافها، وتم الصراع على تفاوت بين القوة والضعف بين سلطات القاهرة الطولونية والإخشيدية والفاطمية والأيوبية والمملوكية، وواجهت في النوبة ما يقرب من الثلاثين ملك نوبياً ٦٢٥م ـ ١٣٢٣م[٧٦].

● شكلت معاهدة عبد الله بن الجهم مع البجاة ورئيسهم عبد العزيز بن كنون ٢٣٢هـ/٨٤١م محطة أساسية في التأثير الإسلامي العربي، إذ أصبحت بلاد البجة حتى مصوع جزءاً من الدولة الإسلامية، وقد كان لكل من قبيلتي جهينة وبلي دور كبير في عملية التغير الإثنوثقافي على الأخص في منتصف القرن السابع الميلادي، كما كان لقبائل بني ربيعة في تحالفهم مع الحدارب ٢٣٨هـ/٨٣٧م أثر مباشر وقوي، بالإضافة لقبائل هوازن التي عبرت البحر الأحمر لتستقر في أرض البجة في القرن السابع الميلادي ولتكون هي قبيلة الحلانقة في ما بعد[٧٧].

● يشير الدكتور مصطفى محمد مسعد إلى ما أسماه تبادل الجماعات والثقافات كسبب مباشر لاضمحلال ممالك النوبة المسيحية، وذلك بخروج طوائف نوبية التحقت بجيش مصر الإسلامي، كما لفظت مصر بعض عناصر الشعب العربية بها إلى بلاد النوبة، الأمر الذي أدى إلى تفاعل كل من الشعبين باتجاه التأثير الإثنو/ ثقافي وكان للنوبيين (السودانيين) -ليس بالمفهوم المعاصر

سابق، ص٨٢ - ٨٦.
٧٤- د.كرم الصاوي باز، ممالك النوبة في العصر المملوكي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ٢٠٠٦م، ص ص١٢٣- ١٢٥- ١٤٣.
٧٥- بركات موسى الحواتي، التاريخ السياسي لقبيلة الكنوز، (مخطوط قيد النشر).
٧٦- وليام آدامز، النوبة رواق أفريقيا، مرجع سابق، ص٤٦٦.

وإنما بالمعيار اللوني- أثر كبير في الثورة على صلاح الدين الأيوبي ثم إن أم المستنصر وهي (نوبية الأصل)، شجعت الوجود النوبي في جيش ابنها[٧٨].

● يثبت وليام آدامز «أن بلوغ كنز الدولة عرش دولة المقرة اعتبر على وجه اتفاقيٍّ معلماً لنهاية الحكم المسيحي في النوبة الشمالية، لذلك تعرف سنة ١٣٢٣م أحياناً كبداية للحكم الإسلامي، وذلك لم يكن يعني على أرض الواقع الحقيقة الكاملة، فقد بقيت كثير من الجماعات على مسيحيتها لفترة طويلة، بل إن أحد المؤرخين العرب وصف رعايا دولة المقرة بأنهم نصارى يحكمهم مسلمون من بني كنز[٧٩].

● يشير آدامز إلى أن عام ١٣٦٥م، كان نهاية لحكم بني كنز في دنقلا حين بدأت الفتن في داخل البيت الكنزي والمؤامرات ضده من قبائل عربية، فانسحب الملك الكنزي وحاشيته شمالاً ليترك دنقلا نهباً لقبائل بني جعد[٨٠].

● لم يكد ينتصف القرن الرابع عشر حتى كان أغلب النوبيين قد اعتنقوا الإسلام. وإذا كانت الجزية قد انقطعت عن النوبيين بسببِ إسلامهم، كما أورد ابن خلدون، فإنه قد أورد أيضاً ملاحظة مهمة نحسب يقيناً أنها تمت بعد تراجع الكنوز شمالاً عن حكم دنقلا في عام ١٣٦٥م، فقد أورد «أن أحياء العرب من جهينة قد انتشرت في بلادهم فاستوطنوها وملكوها وملأوها عيثاً وفساداً... وذهب ملوك النوبة إلى مدافعتهم فعجزوا، ثم صاروا إلى مصانعتهم بالمصاهرة، فافترق ملكهم وصار لبعض أبناء جهينة من أمهاتهم على عادة الأعاجم في تمليك الأخت وابن الأخت، فتمزق ملكهم واستولى أعراب جهينة على بلادهم وليس في طريقتهم شيء من السياسة الملوكية للآفة التي تمنع انقياد بعضهم إلى بعض، فصاروا شيعاً لهذا العهد ولم يبقَ لبلادهم رسْمٌ للملك، وإنما هم رحالة بادية يتبعون مواقع القطر شأن بوادي الأعراب، ولم يبق لبلادهم رسم للملك لما أحالته صنعة البداوة العربية من صنهم بالخلطة والالتحام»[٨١].

- ٤ -
سقوط علوة: نشأة دولة سنار

سيطرت مملكة علوة (راجع ما سبق) على منطقة واسعة من سودان وادي النيل وعاشت فترة طويلة امتدت من القرن الرابع قبل الميلادي إلى القرن السادس عشر الميلادي. وقد تضافرت أسباب كثيرة لتنتهي سماتها النوبية، من أولها وأهمها الهجرة العربية الكثيفة التي انتشرت بعد أن فتح الكنوز دولة المقرة في عام ١٣٢٣م، على الأخص من قبائل جهينة وقريش ذات الثقافة البدوية والتي استقرت حول علوة في رباط كثيف، وكانت المملكة قد تعرضت للضعف بسبب[٨٢]:

● ضعف علاقتها بالكنيسة، سواء مع الإسكندرية أو المقرة أو إثيوبيا.

● تعرُّضها للهجوم من قبائل الزغاوة في القرن الثاني عشر الميلادي على

د.مصطفى محمد مسعد، الإسلام والنوبة في العصور الوسطى، مرجع سابق، ص٢٨٢.
٧٧- د.مصطفى محمد مسعد، المرجع السابق، ص١١٨.
٧٨- المرجع نفسه، ص١٣٨.
٧٩- وليام آدامز، النوبة رواق أفريقيا، مرجع سابق، ص٤٦٨.
٨٠- المرجع نفسه، ص٣٦٨.
٨١- مصطفى محمد مسعد، الإسلام والنوبة في العصور الوسطى، مرجع السابق، ص١٧٥ (عن ابن خلدون، المقدمة، ج٥، ص٤٢٩).
٨٢- د. كرم الصاوي باز، ممالك النوبة في العصر المملوكي، مرجع سابق، ص١٥١.

طرق القوافل التجارية بين بحيرة تشاد غرباً إلى النيل شرقاً، وتوجيه الهجوم بصورة مباشرة إلى دولة العنج (إحدى ولايات علوة).

● احتمال اقتراب أعراب جذام ممن دخلوا دارفور واعتبروها قاعدة هجوم في أطراف ولايات علوة في كردفان.

● سقوط مملكة المقرة المسيحية في أيدي بني كنز وانتشار الإسلام والقبائل العربية.

● انقسام دولة علوة إلى أقسام شبه مستقلة.

● يورد آدامز عن يوسف فضل حسن (The Arab And The Sudan, Edinburgh, 1967, p.58-60) أن النمط العام لهذا التسرُّب -العربي الإسلامي- ربما كان مسالماً، غير أن الظهور البادي للصدام المحلي والقتال القبلي كان أمراً محتوماً في مساعيهم للسيطرة على أراضي المرعى. وبما أن البدو فيما يجوز تصوره دفعوا العصبة الأصلية خارجاً أو غزواً للأراضي النهرية الغنية... ومع ذلك بالزيادة في أعداد العرب المهاجرة وتكون روابط قبلية كبيرة اختل الميزان جذرياً[٨٣]، ولعل من المؤشرات وجود مسجد كبير سمحت مملكة علوة ببنائه لخدمة التجار والمقيمين من العرب والمسلمين.

● دون دخول في متاهات أكاديمية بالنسبة لمسألة الهجرة العربية لمملكة علوة فإنها ظلت تزداد كثافة، ويورد ابن خلدون ما يفهم منه أنه بعد أن آلت السلطة السياسية إلى الكنوز في دنقلا أضحت المنطقة الممتدة من حلفا الحالية إلى شمال غرب إثيوبيا مسرحاً للصدام والنهب والتخريب لما يزيد عن الثلثمائة عام[٨٤]، وأن مثل تلك المواجهات قد أدت بالضرورة إلى تراجع سكان علوة جنوباً باتجاه جبل الحرازة في شمال كردفان، وما بعدها. ولا ينفي ذلك، فيما أكد هارولد ماكمايكل (١٨٨٢م ـ ١٩٦٩م)، أن ظاهرة الاندماج الثقافي والعرقي هي التي سادت العلاقة بين العرب المهاجرين والنوبة من سكان علوة في أواخر القرن الثالث الميلادي[٨٥].

● اشتملت الجماعات العربية المهاجرة على المجموعتين العدنانية والقحطانية وتمثل الأولى الكواهلة والجعليين وبعض القبائل الأخرى، ويمثل القحطانيون المجموعة الجهينية، وقد أنشأ العرب مدينة أربجي قبل سقوط علوة في عام ٨٨٠هـ/ ١٤٧٤م. ولقد عنت أربجي في لغة النوبة مكان العرب، وتشير الدراسات إلى أن ما يقرب من اثنتين وخمسين عشيرة من قبيلة جهينة قد أحاطت بسوبا، وأن هذه الجماعات العربية قد استقرت في شكل مجموعات متفرقة تحت سلطان ملك علوة، وأنهم ربما كانوا يدفعون شيئاً من الإتاوات له[٨٦].

● يجمع المؤرِّخون على أنه بسبب ظروف موضوعية وبناءً على حلف مكتوب بادرت به الجماعة العربية المسلمة بقيادة عبد الله جماع -شيخ قبيلة القواسمة- وعمارة دونقس -زعيم قبيلة الفونج- ومن جبل موية تحركت القوة المتحالفة

د.مصطفى محمد مسعد، الإسلام والنوبة في العصور الوسطى، مرجع سابق، ص١٨٥ وما بعدها. ويليام آدامز، النوبة رواق أفريقيا، مرجع سابق، ص٤٧٢.

٨٣- المرجع نفسه، ص٤٧٣.

٨٤- د.مصطفى محمد مسعد، الإسلام والنوبة في العصور الوسطى، مرجع سابق، ص ١٩٢. Walkely, C.E.J, the story of Khartoum, SNR, XVIII, part,2, 1935, p. 124.

٨٥- د. مصطفى محمد مسعد، الإسلام والنوبة في العصور الوسطى- المرجع السابق، ص١٩٣. Hamilton, The Anglo- Egyptian. Sudan From within London,

لتسقط دولة علوة المسيحية ٩١٠هـ/١٥٠٤م لتظهر السلطنة الزرقاء على مسرح المكان بين قوتين في اتحاد سياسي يقوم على لامركزية القبيلة وباسم الإسلام، ليستمر ذلك الحزب حتى عام ١٨٢١م كان لها، خلال وجودها وصراعاتها، نفوذ كبير على الملامح العضوية والصفات المعنوية، أو هو بالأحرى تشكيل أوليٌّ لما سماه بعض المفكرين –فيما بعد– بلقاء الغابة والصحراء.

-٥-

معالم الانقلاب الثقافي

وتسميته انقلاباً لأنه بالفعل اللغوي والمصطلحي كذلك، وليس بأية حال انسيابا، وتبدو أهم معالمه في ما يأتي:

● زوال الموروث النوبي القاضي بأن يرث ابن الأخت الحكم، فقد أصبح ميراثاً أبوياً في بيت شيخ القبيلة.

● أضحت الأرض ملكاً للقبيلة أو العشيرة باسم (الدار)، بعد أن كانت ملكاً خاصاً للملك النوبي، وهو تطور ملحوظ باتجاه الثقافة البدوية وظهور الملك الخاص.

● انتشار الثقافة الإسلامية عن طريق المؤسسة الصوفية وظهور الشيخ.

● ظهور مجتمع الرقيق كشريحة في الجيش أو في المجتمع وما تعلَّق بها من تنشئة اجتماعية.

● ظهور قوى سياسية نافذة، إسلامية ذات ثقافتين مختلفتين عربية وغير عربية.

● المكون العرقي الرئيس في الرقعة هو النوبة، البجا، العرب، الزنج، وهو ما تجانس وتصارع لاحقاً على تفاوت في القوة، وشكَّل لكل جماعة ثقافية خصائصها وهويتها، ويلاحظ هنا ظاهرة (الاستعراب).

● اختلاط الإسلام بالعقائد والعادات الوطنية، حيث لم تهتم القبائل العربية وقتها بفقه العبادة وفقه المعاملات وظهور الدعوة والثقافة الإسلاميتين في ما بعد على أيدي الفقهاء والمتصوفة وظهور مؤسسة (الشيخ والخلوة)، والاحتكام إلى الشريعة الإسلامية في ما يتعلق بحقوق المرأة.

● ظهور الممالك القبلية كوحدة سياسية، سواء تلك التي خضعت للعبدلاب، أو تلك التي خضعت للفونج، وهي تكاد تغطي السودان الحالي دون الجنوب، وانتشار اللغة العربية مع ملاحظة استيعاب الثقافة الوطنية للقيم والعادات العربية الوافدة وإخضاعها لخصوصيتها.

● كان الصراع على السلطة والثروة خلال الفترة ١٥٠٤م . ١٨٢١م عنيفاً وشرساً لا يتوقف إلا ليبدأ، سواء في ما بين الفونج في سنار والعبدلاب في قري، أو في ما بين الفونج والفونج، أو في ما بين العبدلاب والعبدلاب. وتشير وثائق تلك المرحلة إلى دموية الصراع وقسوته[٨٧]. (يلاحظ في ما بعد سيطرة الهمج على السلطة السياسية في سنار).

.1935, p.59

٨٦- د. كرم الصاوي الباز، ممالك النوبة في العصر المملوكي، مرجع سابق، ص١٥٨. ويليامز آدامز، النوبة رواق أفريقيا، مرجع سابق، ص٤٧٤.

٨٧- راجع: الشيخ أحمد كاتب الشونة وآخرون، تاريخ ملوك السودان، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ٢٠٠٩م. تاج السر عثمان الحاج،

- ظهور التنظيمات الاجتماعية والصراع بينها؛ الملوك، شيوخ القبائل، التجار، الزراع، القيادات الدينية والصوفية، الرقيق، الرعاة.
- ظاهرة التمرد على سلاطين الفونج (بادي الأحمر ١٦٤٣م ـ ١٧١٥م) أونسه الثالث (١٧١٥م ـ ١٧١٨م)، وهو تمرُّد من داخل البيت الحاكم موجَّه إلى السلوك والتصرُّف.
- ظاهرة الحروب الإقليمية (بادي أبو دقن مع ملك تقلي ١٦٤٣م ـ ١٦٧٨م)، (بادي أبو شلوخ ١٧٢٤م ـ ١٧٦٢م مع المسبعات في كردفان من ناحية، ومع الحبشة من ناحية أخرى).
- ظهور الجيش كمؤسسة دولة منظمة.
- ظهور بعض الثقافات ذات الأصل العربي.
- التغني بالقوة والشجاعة والكرم في مواجهة الآخر[٨٨] إلى درجة الاستئصال.
- استمرت كثير من مقاييس الزينة والجمال المستمدة من عادات النوبة القديمة، الوشم على الشفتين واللثة، أربعين الولادة، زيارة البحر عند مناسبات الولادة الزواج والختان، أربعين الوفاة.... إلخ.
- تزامن ظهور الدولة السنارية (١٥٠٤م ـ ١٨٢١م) مع سلطنتي دارفور (١٦٥٠م ـ ١٨٧٤م) وتقلي (١٥٦١م ـ ١٨٢١م)، ويورد البرفيسور محمد إبراهيم أبو سليم في مقدمة كتابنا الذاتية السودانية: «حين أرسل محمد علي جيوشه جنوباً كانت الرقعة مقسمة إلى كيانات مستقلة على النحو التالي[٨٩]:
- في أقصى الشمال خضعت منطقة السكوت والمحس لحكم الكشاف الغُز.
- في حدود هؤلاء حتى الحدود مع الجنوب وشرقاً إلى حدود الحبشة وإلى الشمال منها إلى البحر الأحمر كانت سلطنة الفونج (بين حكم سنار وقري).
- ما سمِّي بالجنوب (لاحقاً)، كان يخضع لكيانات قبلية قوية كل منها مستقل عن الآخر.
- في أقصى الغرب امتدت مملكة دارفور من حدود بحر الغزال إلى الصحراء وغرباً إلى حدود ودايَّ.
- في شرق جبال النوبة كانت سلطنة تقلي، وإلى الشمال منها مملكة المسبعات التي خضعت للفور أحياناً، وللفونج أحياناً، وإلى قوى مستقلة في أحيان أخرى.
- تمكنت الإدارة المصرية من جمع هذه الكيانات تحت إدارة واحدة في خلال ما يقرب من النصف قرن، وكانت آخر الممالك انضماماً هي دارفور بعد هزيمة الزبير باشا رحمة (١٨٣١م ـ ١٩١٣م) للسلطان إبراهيم قرض (قتل ١٨٧٤م) في مناواشي عام ١٨٧٤م. وعلى الرغم من إيجابيات كثيرة لذلك الحكم إلا أنه تناقض مع طبيعة المجتمع، مما أدى إلى ميلاد نفس جديد في المجتمع جوهره الدين، هو الثورة المهدية التي حاربت الوجود الأجنبي لتولد تجربة السودان الموحد ثانياً.

لمحات من تاريخ سلطنة الفونج الاجتماعي، (١٥٠٤– ١٨٢٣)، مركز محمد عمر بشير للدراسات السودانية، جامعة أم درمان الأهلية، أم درمان، ٢٠٠٤م.
٨٨– نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان، مرجع سابق، ص ٢٤٩– ٢٥٠. الطيب محمد الطيب، دوباي،

ويصف البرفيسور محمد إبراهيم أبو سليم (السيادة) في تلك الحقبة بأنها كانت مبرأة من النفوذ الأجنبي تماماً من ناحية، وتميز السلوك السياسي والاجتماعي والاقتصادي بالضوابط الدينية الصارمة من ناحية أخرى، ولكن الدولة المهدية احتشدت بالصراعات الداخلية والإقليمية وكانت قد هددت مصالح الدول الكبرى (بريطانيا وفرنسا)، مما أدى إلى مواجهتها عسكرياً.

● بعد معركة كرري ووفقاً لاتفاقية ١٨٩٩م ظهر كيان السودان الإنجليزي المصري موحداً سياسياً بخصائص تتفاوت في الانسجام بين منطقة وأخرى، ومنذ تلك اللحظة ظلت خصائص كل إقليم وعرق تشكل بين فينة وأخرى حضوراً له معالم الصراع.

-٦-

التنوع: معالم، إشكالات وحلول

هذا الاتحاد السياسي لم يمنع كل جماعة من خصائصها، التي تراكمت في الرقعة عبر التاريخ -تفاعلاً وانفعالاً- وقد أورد وليام آدامز نقلاً عن Tiriminghamأن التمثيل الثقافي والعرقي الذي أخذ مكاناً بعد هجرات العرب كان عملية ذات طريقتين:

١- شمل في جانب استعراب السوداني الأصيل (وأظنه يقصد النوبي والبجاوي تاريخياً).

٢- وفي الجانب الآخر شمل تأهيل المهاجرين، أي عملية التكيف بكل تداعياتها نتجت من خلال عملية التمثيل بين الأقوام والثقافات، وكان القاسم المشترك الأعظم لذلك هو العقيدة الإسلامية، كما أصبحت اللغة العربية شائعة الانتشار. وبالمقابل كان أناس مثل النوبيين في الشمال والبجا استوعبوا عدداً من المهاجرين الناطقين بالعربية سابقاً في مجموعات لهجاتهم الخاصة، ونضيف بالتالي ثقافتهم وسلوكهم وخصوصيتهم.

يضيف آدامز أنه يمكن التعرف إلى عدد من التقسيمات الإثنو/ثقافية الكبرى الآتية[٩٠]:

● تمثل ثقافي/عربي نسبي بين قبائل البجا على ساحل البحر الأحمر ومرتفعاته، فما زالوا يحتفظون بلغاتهم (الهدندوة، الأمرأر، البشاريين، البني عامر)، وللبشاريين -في ما نرى- نفوذ عربي واضح ارتبط بنزوح كثيرمن الكنوز (ربيعة المستتوبة) إلى مناطقهم بعد تصفية صلاح الدين الأيوبي لهم في عام ١١٧٤م.

● النوبيون، على طول النيل من أسوان إلى الدبة قريباً من دنقلا عند الشلال الرابع ما زالوا -على الرغم من تحولهم للإسلام- يحتفظون بلغتهم القديمة وعاداتهم وتقاليدهم ومزاجهم الزراعي، وبينهم قبائل ذات أصل عربي صريح لكنها (استنوبت)، وكان لها لغتها (الكنوز)، بالإضافة إلى قبائل عربية اكتسبت

مركز محمد عمر بشير للدراسات السودانية، ٢٠٠٠م.

الثقافة النوبية، ونحسب أن الدناقلة صفة جغرافية، وإنما ينتمي هؤلاء في الغالب لقبيلة الكنوز –ولغيرها من القبائل– التي أسقطت دولة المقرة المسيحية ١٣٢٣م، وما زالوا ينطقون ذات اللغة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن مشروع السد العالي قد أغرق منطقة سكن الكنوز والفاديجا فتقاسمتهم دولة مصر بالقرب من كوم أمبو ودولة السودان في خشم القربة بأرض البطانة.

● القبائل العربية على الأخص الجعليين الذين استوطنوا رقعة مروي القديمة وهي ذات أصل عربي صريح، لكنها لا تخلو من نفوذ الثقافة المروية، وهي ليست بدوية، وأكاد أقول الإثيوبية المجاورة تاريخياً واجتماعياً.

● قبائل عربية إلى الشرق والغرب من النيل، من رعاة الإبل والبقر يتجولون في (ديار واسعة) في جماعات كبيرة أو صغيرة، على نفس بدويٍّ واضح.

● إلى الجنوب تبدو قبائل السافنا الغنية والفئات ذات الأعراق المتباينة (النايلوتك والزاندي، وغيرهم) والأديان المسيحية والإسلامية والوثنية.

● تبدو في كردفان جماعات النوبا في شرق وغرب الجبال، كما يبدو عند التخوم الإثيوبية جماعات الأنقسنا والمابان والأنواك وغيرهم.

هذا الواقع الجغرافي/ السياسي، بحراكه التاريخي والاجتماعي جعل البرفيسور محمد عمر بشير يمضي من خلال مدخل ثقافي إلى اقتراح الخصائص الثقافية أو الذاتية الفرعية التالية لكيان السودان الحالي بمفهوم ثقافي يدخل العرق في مكوناته:

● وسط السودان وشماله (المجموعة ذات الأصل العربي أو النوبي المستعربة).

● إقليم السافنا.

● البجة (البشاريين . الأمرأر . الهدندوة . البني عامر).

● الفور.

● جبال النوبة.

● الزاندي.

● المابان . مناطق جنوب النيل الأزرق.

ويمكن أن نؤكد، من خلال هذه الدراسة، أن السودان بمساحته (مليون ميل مربع) ومكونه العرقي (٥٧٢ قبيلة) بامتداد خطي عرض ٢٢ْ شمالاً و٤ جنوباً وخطي طول ٢٢ْ . ٣٨ شرقاً، وإطلاله على ثماني دول، وعدد سكانه البالغ حسب التعداد الأخير ٣٩،١٥٤،٤٩٠ ويمكن توزيعهم بحسب المعيار الثقافي كما هو موضح في الجدول رقم (١)

جدول رقم (١)

١. فضاء وسط السودان وشماله
- الخرطوم ٥،٢٧٤،٣٢١
- الجزيرة ٣،٥٧٥،٢٨٠
- النيل الابيض ١،٧٣٠،٥٨٨
- سنار ١،٢٨٥،٠٥٨
- نهر النيل ١،١٢٠،٤٤١
- الشمالية ٦٩٩،٠٦٥
- ١٣،٦٨٤،٧٥٣

٢. فضاء الغرب (دارفور كردفان)
- شمال كردفان ٢،٩٢٠،٩٩٢
- ج دارفور ٤،٠٩٣،٥٩٤
- ش دارفور ٢،١١٣،٠٢٦
- غ دارفور ١،٣٠٨،٢٢٥
- ١٠،٤٣٥،٨٣٧

٣. فضاء السافنا الغنية والغابات

(الزاندي . النايلوتك . أخرى)
٨،٢٦٠،٤٩٠
- البحر الأحمر ١،٣٩٦،١١٠
- كسلا ١،٧٨٩،٨٠٦
- القضارف ١،٣٤٨،٣٧٨
- ٤،٥٣٨،٢٩٤

٤. فضاء البجة
- البحر الأحمر ١،٣٩٦،١١٠
- كسلا ١،٧٨٩،٨٠٦
- القضارف ١،٣٤٨،٣٧٨
- ٤،٥٣٨،٢٩٤

٥. فضاء النيل الأزرق (المابان والأنقسنا.. إلخ)

٨٣٢،١١٢

٦. فضاء جبال النوبة

١،٤٠٦،٢٠٤
////////////////////

-٧-

صراعات الهوية بين الاستقرار والتنافر

تحولت الصراعات الإثنو/ثقافية إلى صراعات الهوية والذات في شكل مواجهات واحتقانات ثقافية اعترفت بها الدساتير والاتفاقيات، وكان قد سبق ذلك ميلاد العديد من الجهات والتنظيمات السياسية والعسكرية ذات الأهداف والمطالب التنموية، ويمكن في سياق تحولات العقدين السابقين الإشارة إلى:

● نص دستور ١٩٩٨م في المادة ٢٧ على أن «يكفل لأي طائفة أو مجموعة من

المواطنين حقها في المحافظة على ثقافتها الخاصة أو لغتها أو دينها، وتنشئة أبنائها طوعاً في تلك الخصوصية ولا يجوز طمسها إكراهاً».

● وتورد المادة ١٣٩ (ز) من الدستور نفسه "لجنوب السودان نظام انتقالي لأجل أن يكون فيه اتحادياً وتنسيقياً للولايات الجنوبية وتنتهي بممارسة حق تقرير المصير".

● تورد المادة الأولى من الدستور: "دولة السودان وطن جامع تأتلف فيه الأعراق والثقافات وتتسامح الديانات، والإسلام دين غالب السكان، وللمسيحية والمعتقدات العرقية أتباع معتبرون".

● وتنص المادة ٣ من الدستور ذاته على "أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية وتسمح الدولة بتطوير اللغات المحلية الأخرى".

● بناء على اتفاقية نيفاشا والدستور الانتقالي لـ٢٠٠٥م جاء في المقدمة "إدراكاً منا للتنوع الديني والعرقي والإثني والثقافي في السودان".

● جاء في المادة ١/١: "جمهورية السودان دولة لا مركزية تتعدد فيها الثقافات واللغات وتتعايش الأعراق والأديان".

● "الأديان والمعتقدات والتقاليد والأعراف هي مصدر القوة المعنوية والإلهام للشعب السوداني" (مادة ٤/ب).

● التنوع الثقافي والاجتماعي للشعب السوداني هو أساس التماسك القومي (مادة ٤/ج).

● جميع اللغات الأصلية السودانية لغات قومية يجب احترامها وتطويرها وترقيتها (مادة ١/٨).

● يجوز لأي هيئة تشريعية دون مستوى الحكم القومي أن تجعل من أي لغة قومية أخرى لغة رسمية في نطاقها، إلى جانب اللغتين العربية والإنجليزية (مادة ٤/٨).

● الاعتراف بذاتية حكومة جنوب السودان والولايات (مادة ٢٥/أ).

● حق ولايتي جنوب النيل الأزرق وجنوب كردفان في المشورة الشعبية وفقاً لاتفاقية حل النزاع المبرمة بشأنها (مادة ١/١٨٢ و٢/١٨٢).

● حق أبيي في الاستفتاء المنفصل بين أن تحتفظ بوضعها الإداري الخاص في الشمال، أو أن تكون ضمن منطقة بحر الغزال مادة (٤/١٨٣).

● يكون لمواطني جنوب السودان الحق في تقرير المصير من خلال الاستفتاء لتحديد وضعهم المستقبلي (مادة ٢/٩ والمادة (٢٢٢ من ذات الدستور).

ويلاحظ في هذا الصدد أن الاتفاقية والدستور الانتقالي قد أكدا، في كثير من النصوص، على مصطلح أهل جنوب السودان، ذاتية حكومة جنوب السودان والولايات، مواطني جنوب السودان... إلخ.

كما أن من تداعيات اتفاقيات نيفاشا الاعتراف بخصائص كل من دارفور وشرق السودان، وهم فضاءان من الفضاءات الثقافية المعترف بها تاريخياً وإثنياً، فيما تم النص عليه في اتفاقيتي أبوجا ٢٠٠٦م وأسمرا ٢٠٠٦م.

خاتمة

● المقصود بالخصوصية أو الذاتية أو الهوية أو السمة أو الصفة هو تلك السمات أو الصفات التي ترتبط بالفرد نتيجة لانتمائه لمجتمعه، وهي مظهر من مظاهر ذلك المجتمع فهي ترتبط بشخصية هذا المجتمع أو ما اصطلح على تسميته بشخصية الجماعة، وهي صفة تتسم بالنسبية وليست مطلقة أو جامدة، وهي في السياق ذاته ذات نفوذ مباشر على السلوك السياسي لذلك المجتمع.

● أن هذه الخصوصية أو الذات أو الهوية أو السمة أو الصفة قابلة لأن تكون جزءاً من كلٍّ مما يترتب عليه الاختلاف أو التباين الفرعي (اختلاف النوبيين عن الجعليين مثلاً)، وعلى ذلك فإنه من الممكن التدرج في التحليل من الوحدات الصغيرة إلى الأكثر اتساعاً، وتكون النتيجة ذات طابع تكاملي وليس طابع التناقض أو التضاد.

● إن المعول عليه في إطار الخصوصية ما توصل إليه العالم كاردينر باسم الشخصية القاعدية[٩١] أن أي مواطن في مجتمعه المنسجم يملك الحد الأدنى من الاندماج في عناصر ومقومات شخصية ذلك الوطن الجماعية من خلال:

١. أساليب وطريقة التفكير، بما يعني المكونات العقلية والوجدانية وطريقة وأسلوب استجابته للمواقف.

٢. التبريرات التي يملكها هذا المواطن تجاه ما يحس به ذنباً في مواجهة الآخرين.

٣. مدى القدرة على قبول الآخر أو رفضه.

٤. التصورات والاتجاهات عند ذلك المواطن تجاه مظاهر الكون، وبالتالي نظرته وفكرته عن الحق والخير والجمال والعدل.

هذه المقومات هي التي التفت إليها العالم أخيراً كمدخل للنفوذ السياسي من خلال قراءة شخصية الآخر المحلي والإقليمي والدولي.

● درجة الاستعداد الذهني والوجداني إزاء تصرفات الآخر (التنبؤ بردود الفعل).

● التخطيط السياسي الداخلي في حالة الصراعات على الأخص في ما يتعلق بحالات التغير السياسي POLITICAL CHANGE.

● تطرح الدراسة سؤالاً خطيراً: هل يعبر اسم (السودان) عن النفس الحضاري الذي شكل ذاتية الرقعة بعنفوان وقوة الدور الذي قامت به؟ فهناك دول غيرت اسمها لهذا السبب (غانا مثلاً).

● تعرف الدراسة شخصية الجماعة أو الهوية أو الذاتية بأنها «مجموعة الخصائص التي تشكل مدى الاستجابات السلوكية (الطباع) والتقديرات المنطقية (التفكير) لجماعة ما في مكان ما، في زمان ما، وهي خصائص تنشأ عن تراكم تاريخي وحضاري يكون له نفوذه على صناعة الأحداث والمواقف (الابتدار والقوة . التراخي والضعف)، وهو مما يؤطر عقلاً جمعياً يفسر بما يملك من استدعاء

٨٩- د. بركات موسى الحواتي، الذاتية السودانية، مرجع سابق، ص١٠، وما

للذاكرة التاريخية، موقفه وصورته لدى الآخر وصورة الآخر عنده.

● ما زالت أسماء الأماكن والأشخاص في الرقعة ترمي بظلالها على مراحل التاريخ التي صبغت الجماعة بصبغتها الثقافية العامة.. وهذه الخصائص لا تنفي كما لا تتناقض مع أي خصائص فرعية في ذات الجماعة.

● أن السودان الحالي تقوم صراعاته الظاهرة وغير الظاهرة باسم الهوية أو الذات، وهي أزمة صاغها الشعر في مرحلة الستينيات شعراً في مدارسه المختلفة، كان من أهمها ما جاءت به شرائح أهل مدرسة الغابة والصحراء وأبادماك، وما حمله الجيل العروبي بعد ثورة ١٩٢٤م وفيما بعد، ولعلنا نثبت أهم ملامح ذلك الوعي في قصيدة العودة لسنار للشاعر الفذ محمد عبدالحي (١٩٤٤م ـ ١٩٨٩م) رحمه الله:

«الليلة يستقبلني أهلي،
أهدوني مسبحة من أسنان الموتى
إبريقاً، جمجمة
مصلاة من جلد الجاموس
رمزاً يلمع بين النخلة والأبنوس
...
...
افتحوا حراس سنار،
افتحوا للعائد الليلة أبواب المدينة
ـ بدوي أنت؟!
ـ لا...
ـ من بلاد الزنج؟!
ـ لا...
أنا منكم تائه عاد يغني بلسان
ويصلي بلسان
من بحار نائيات لم تنر في صمتها الأخضر أحلام الموانئ»
(راجع كل نص القصيدة في ديوان الشاعر)

● أن دراسات ميدانية جادة في كل مقومات الذات جديرة بالاعتبار.

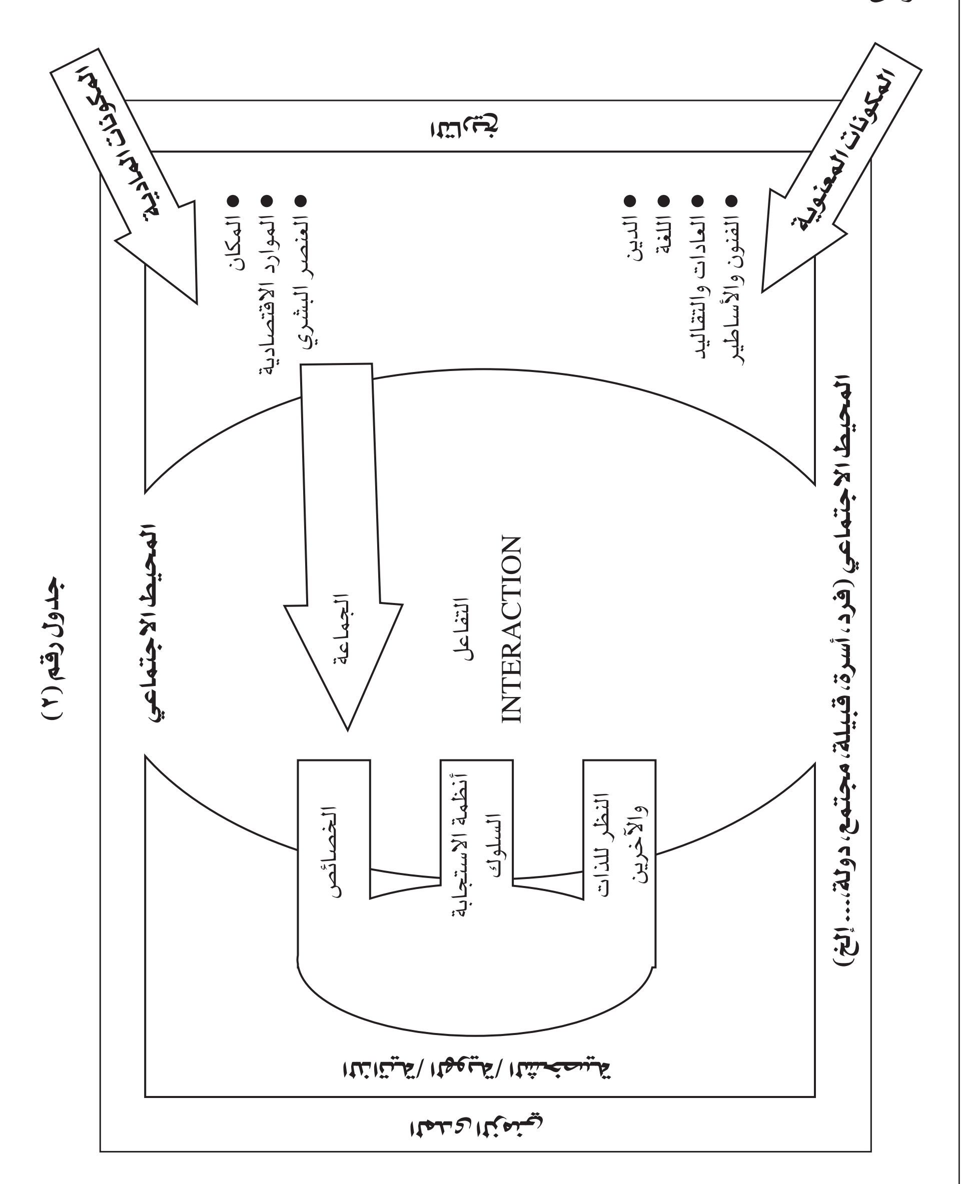
● أن تاريخ الشعوب والأمم هو الذي يؤطر لتلك الذاتية أو الهوية أو السمة أو الخصائص مسارها ودروبها، فالتاريخ هو ماعون الذات أو الهوية.

● يظل الحكم الاتحادي هو النظام الأمثل في كل الأحوال لتحويل طاقات التنوع والخصائص باتجاه الوحدة القومية وتمكين السودان من تجاوز صراعاته التي قد تؤدي إلى تفكيكه.

● تظل الهوية نقطة من نقاط التحول المحوري في تاريخ الشعوب، وكان القرآن الكريم قد قدم حلها تماماً «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ

شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»[٩٢].

● تستوجب دراسة الذاتية مشروعاً علمياً كبيراً تتولاه مراكز البحث، بتفاصيل أوفى.

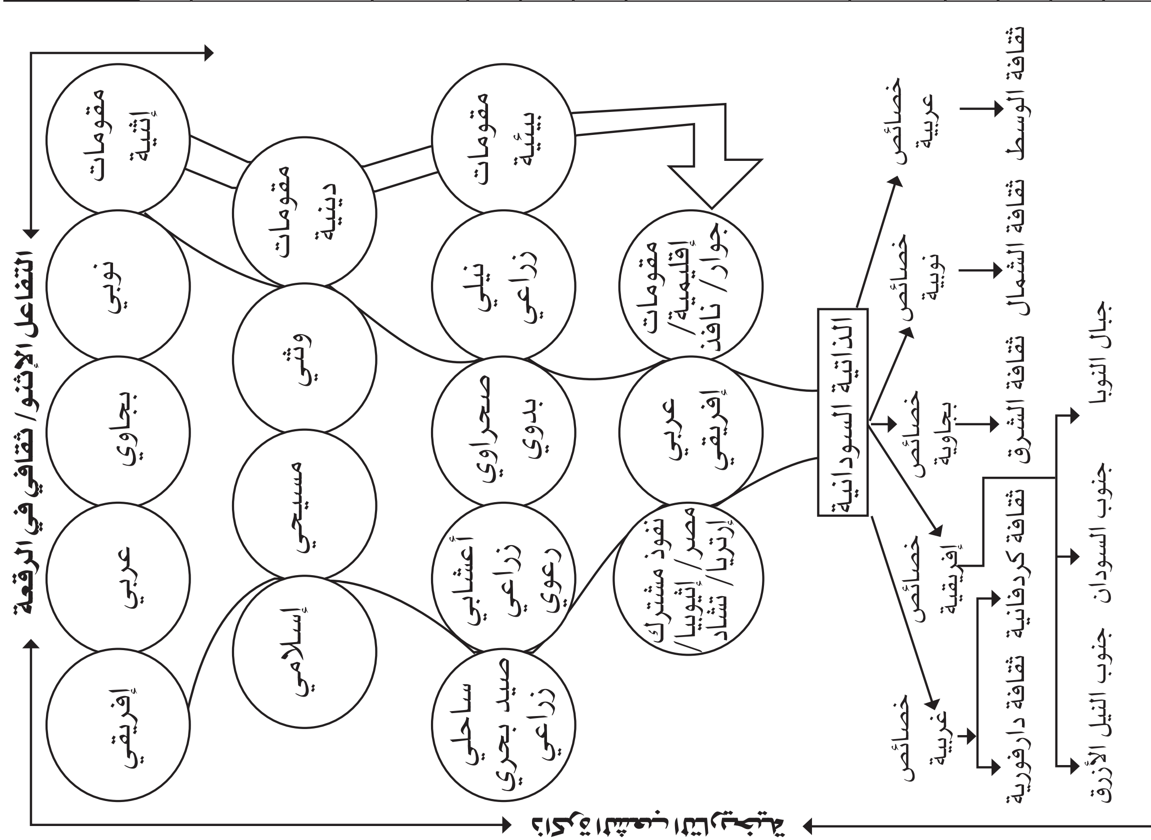


رؤية الباحث لمقومات ومفهوم الذاتية أو الهوية أو الشخصية، ويمكن تطبيق هذا التصور على كل جماعة في مرحلة من مراحل تاريخ الرقعة، لها مقوماتها وخصائصها (كوش في نبتة ومروي، النفوذ المسيحي في نوباديا والمقرة وعلوة، الدولة السنارية، الحكم التركي، المهدية، الحكم الثنائي، مرحلة الحكم الوطني الحديث والمعاصر.. إلخ).

بعدها.
٩٠- ويليامز آدامز،

جدول رقم (٣)

المرحلة	المدى الزماني
كرمة (نفوذ فرعوني)	٣٠٠٠ق.م
كوش (ثقافة ذات نفوذ فرعوني) (ثقافة وطنية)	٧٥٠ ق.م نبتة مروي
تدمير عيزانا الإثيوبي لمروي	٣٥٠م
نوباديا + المقرة	٥٥٠م
النوبة (دنقلا مسيحية)	٥٨٠م
دولة علوة	٥٠٠م
نهاية دولة النوبة المسيحية واستلام الكنوز من العرب المستتوبة السلطة السياسية وفتح باب الإسلام والعروبة	١٣٢٣م
سلطنة سنار وسقوط دولة علوة	١٥٠٤م
الحكم التركي	١٨٢١م
الثورة المهدية	١٨٨١م
الحكم الثنائي	١٨٩٨م
الحكم الوطني	١٩٥٦م



محاولة أخرى لاستخلاص التفاعل الإثنو/ ثقافي على الرقعة على مدى المراحل التاريخية بتأثيراتها المختلفة، والتي تتفاوت قوة وضعفاً بالنظر لعامل التفاعل. وهو تصور بُني على المستطيل السابق: انعكست كل المؤثرات على البناء العقلي والتركيب النفسي لإنسان السودان، ومنحته خصائصه في إطار

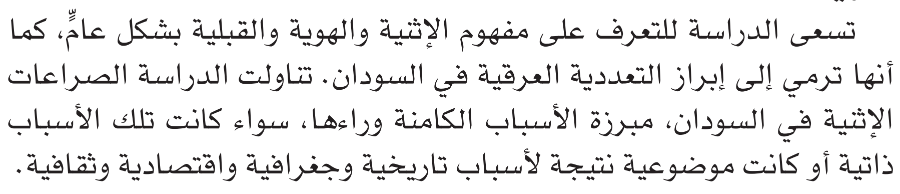
الذات الأكبر والأشمل، ولعلنا نثبت أهم السمات محل التأثر والتأثير: مدى الثقة بالذات/ مدى التديُّن/ الاعتقاد في الخرافات والأساطير/ الوصول للأهداف/ إبداء الرأي/ الانبساط والكدر/ الشهامة والنجدة/ الكرم/ الانضباط في الوقت/ المؤسسية والفوضى/ التسامح والحقد/ الجماعية والفردية/ التفاؤل والتشاؤم/ الشجاعة والخوف/ الإطار العام لطبيعة الشخصية الثقة، القلق، الهدوء، الانفعال، الأناة، والاندفاع.... وهو ما يحتاج للدراسة الميدانية التحليلية.



أ. نــازك عبد الحميد هلال

بـــاحـــثـــة

التنوع الإثني في السودان .. أبيي نموذجاً



تمهيد

تسعى الدراسة للتعرف على مفهوم الإثنية والهوية والقبلية بشكل عامٍّ، كما أنها ترمي إلى إبراز التعددية العرقية في السودان. تناولت الدراسة الصراعات الإثنية في السودان، مبرزة الأسباب الكامنة وراءها، سواء كانت تلك الأسباب ذاتية أو كانت موضوعية نتيجة لأسباب تاريخية وجغرافية واقتصادية وثقافية.

تأتي أهمية الموضوع من خلال معرفة التنوع الإثنى في منطقة أبيى، إذ تتساكن فيها قوميات مختلفة، مسيرية ودينكا وقبائل أخرى عربية وغير عربية، وعلاقة المسيرية الحمر مع دينكا أنقوك. تقوم الدراسة على فرضية أساس هي إمكان تعايش قوميات ذات هويات مختلفة من خلال الاندماج الاجتماعي والثقافي في انسجام تلقائي وذلك من خلال اندماج خلية واحدة. تنهض الدراسة على عدد من المناهج العلمية مثل المنهج التاريخي الوصفي التحليلي، وتنقسم الدراسة إلى محاور أربعة.

المحور الأول: مفهوم الإثنية:

إن لفظ إثنية Ethnicity كاسم حالة، من الألفاظ المحدثة نسبياً، إذ لم يستخدم هذا المصطلح إلا بعد مطلع الخمسينيات من القرن الماضي على يد الأنثروبولوجيين. هذا اللفظ الذي ليس له مقابل في العربية، مشتق من الكلمة الإغريقية إثنوس Ethnos أي شعب(١). أما عبارة الجماعة الإثنية Ethnic group فيرجع استخدامها الى قرن من الزمان، ومحتوى المفهوم كتركيب اجتماعي قديم، وقد حلّ هذا المفهوم حديثاً محل مفهوم العنصر لضعف مقولة إن الخصائص البيولوجية تحدِّد إلى قدر كبير الخصائص الاجتماعية والحضارية عموماً (٢).

يحاول مفهوم الإثنية شرح ظواهر وعمليات اجتماعية معاصرة برزت على السطح في كثير من المجتمعات الإنسانية وتخطت حدود الدولة لتصبح مسائل عالمية كالمجموعة الأرمنية والمجموعة الكردية مثلاً، ولا تكاد تخلو دولة في العالم المتقدم أو العالم النامي من المشكلات الإثنية وما يتعلق بها من ذيول وآثار. فالولايات المتحدة تعتبر أكبر تجمع للجماعات الإثنية والتي ينشب الخلاف بينها من حين لآخر (البيض ضد السود، مثلاً).

والإثنية لها جوانبها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والحضارية والتاريخية المتعددة، وكلها تتداخل وتتشابك لتصبح قضايا أساسية في التعايش بين المجموعات وبناء الوطن وتأكيد هويته(٣).

وهناك من يرى أن الإثنية هي مجموعة من الناس، أو فئة اجتماعية تشترك في خصائص عرقية وثقافية وتحتل رقعة جغرافية واحدة ويجمع بينها شعور بالتضامن والتناصر. كل ذلك يجعلها في عرف أعضائها، وعرف الآخرين،

١- إدريس سالم الحسن، رؤى سودانية: مقالات في المعرفة والثقافة والمجتمع، مركز الدراسات الإستراتيجية، شركة مطابع العملة المحدودة، الخرطوم،٢٠٠١م، ص١٦٧.
٢- عبده مختار، صراع الهويات ومحددات الوحدة في السودان، مركز السودان للبحوث الإستراتيجية، أبريل ٢٠٠٧م، ص٩.
٣- إدريس سالم الحسن، رؤى سودانية، مرجع سابق، ص١٦٨.

مجموعة متميزة فتتصرَّف هي ويتصرَّف الآخرون حيالها تبعاً لذلك(٤).

تشير الإثنية إلى المجموعة الثقافية أو القبلية التي ينتمي إليها المرء، وغالباً ما تسيطر مجموعة عرقية ما على المال والموارد وتحرم المجموعات الأخرى من الحصول على حصة متساوية، وقد تجبر مجموعات إثنية على مغادرة بيوتها أو تمنع من الحصول على أعمال محدّدة أو يتعرّضون لاعتداءات عنيفة(٥). وهي تعتبر ظاهرة تاريخية تعبِّر عن هوية اجتماعية تستند إلى ممارسات ثقافية معينة ومعتقدات متفردة والاعتقاد بأصل وتاريخ مشترك وشعور بالانتماء إلى جماعة تؤكِّد هوية أفرادها في تفاعلهم مع بعضهم بعضاً، ومع الآخرين.

تختلف العرقية عن الإثنية في أنها قائمة على الأصل السلالى أو العرقي المشترك، فهي تعبِّر عن شعب أو قبيلة بغضِّ النظر عن الثقافة والمعتقدات وتصنِّف الجماعات الإثنية من عدة زوايا كالسلالة أو العنصر أو اللغة أو الدين والطائفة، وفقاً لغايتها: الاندماجية والانفصالية والاستعلائية(٦).

من الملاحظ أن الجماعة الإثنية تتراوح بين السعي إلى تحقيق ذاتها وإيجاد مكان لها في المجتمع العريض إلى إثبات حق مهضوم -في نظرها- في المجال الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو الثقافى، وقد تكون أهدافها تحقيق مصالح معينة في وقت ما.

تتميز الرابطة الإثنية عما عداها من روابط اجتماعية في كونها وراثية وليست مكتسبة، وتعتمد الروابط الإثنية على عوامل بيولوجية لتكريس استمرارها وبقائها. ويمكنها أن تتلاءم مع المواقف والصياغات المتنوعة والمعقَّدة بحكم ما تنطوي عليه من ولاءات فرعية متعددة، وهو ما تعبِّر عنه حالة الإثنية في أفريقيا. وتؤكِّد الرابطة الإثنية وجود تمايزات واضحة داخل الجماعات الإثنية، إذ توجد متغيرات نابعة من خارج إطار الجماعة، وأخرى نابعة من أعضائها تؤدى إلى وجود تباينات داخل الجماعة الإثنية(٧).

تقدم الجماعة الإثنية عادة مبررات تاريخية أو إدارية لمطالبها كأن تكون أكثر تعليماً وكفاءة وخبرة، وتستند المطالبة التاريخية الى حيازة الأرض أو الإقليم قبل التحولات السياسية التي خلقت الواقع الجديد كالاستعمار الذي غيّر كثيراً من أوضاع الإثنيات، وتعود فاعلية المطالب الإثنية الى الجماعة نفسها وإلى النظام السياسي، فمن العوامل المتعلقة بالجماعة الإثنية: طبيعة هيكل المجتمعات الإثنية وحجم الجماعة ومدى تماسكها والتركيز الإقليمي وطبيعة الإقليم ودور النخبة السياسية للجماعة الإثنية في تعبئة مطالبها وطرحها والدفاع عنها(٨).

اختلفت الوسائل والأساليب التي اتبعها قادة أفريقيا لحل المشاكل الإثنية اختلافاً كبيراً، ويرجع ذلك في المقام الأول إلى اختلاف أنظارهم للمشكلة، مما انعكس على طرق معالجتهم لها. على أنه يمكن القول بصورة عامة أن القادة السياسيين لجأوا إلى خيارين لمعالجة المشاكل الإثنية هما: الاستيعاب والاندماج الوظيفي.

٤- عبده مختار، صراع الهويات، مرجع سابق، ص١٠.

٥- www.mawared.org

٦- محمد عاشور مهدي، التعددية الإثنية: إدارة الصراعات وإستراتيجيات التسوية، المركز العالمي للدراسات السياسية، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، ص٧٤.

٧- عبدالوهاب الطيب البشير، الأقليات العرقية والدينية ودورها في التعايش القومي في إثيوبيا ١٩٣٠-٢٠٠٧م (رسالة دكتوراه)، جامعة أفريقيا العالمية، مركز البحوث الأفريقية، قسم العلوم السياسية، ٢٠٠٨م، ص٤٦.

٨- محمد عاشور مهدي، التعددية الإثنية، مرجع سابق، ص٦٨.

يعتبر الاستيعاب خياراً متطرِّفاً لأنه لا يعترف بخصوصية الآخر، ويعمل على إلغائه، وبالتالي فإنه يغضّ الطرف عن حقوقه ومطالبه، ويعتبرها غير مشروعة، لأنه يسعى لدمجه واستيعابه في إطار ثقافة الأغلبية الحاكمة بالوسائل المتاحة كافة وتشمل استخدام القوة القهرية[٩]. أما الاندماج الوظيفي فيقصد به وجود رابطة بين أعضاء جماعة لا تستند بالضرورة إلى وجود ثقافة أو هوية مشتركتين، ولكنها تستند إلى وجود مصلحة مشتركة بالأساس، ويكون أعضاء الجماعة مستعدين لقبول المؤسسات القائمة ما دامت تؤدي وظائفها بفاعلية، كما أن نظرتهم إلى القادة السياسيين باعتبارهم صالحين أو فاسدين، تستند إلى قدرتهم على أداء هذه الوظائف[١٠].

مفهوم الهوية

تعبِّر الهوية عن الكيفية التي يعرف الناس بها أنفسهم أو الكيفية التي يوصفون بها تأسيساً على العرق، الإثنية، الثقافة، اللغة، الدين. ويمكن لهذا الانتماء أن يحدِّد ويؤثِّر على مساهمتهم في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لبلادهم[١١].

يمكن النظر للهوية من خلال أركانها أو مقوماتها ومركزاتها، مثل الدين واللغة والقيم والأخلاق. والملاحظ أن هذه العناصر تتقاطع مع عناصر الثقافة، وهناك من يعرِّف الهوية تعريفاً لغوياً فيقول إن الهوية –بكسر الواو المشددة– هي من كلمة هو –بضم الهاء–، والهوية بمعنى (ما هو؟ وما هي؟)، أي حقيقة الشخص أو الشيء المتمثلة في صفاته الجوهرية التي تميزه عن غيره[١٢].

أصبحت مشكلة الهوية من أكثر المعضلات إثارة للجدل والحوار بين المفكرين السودانيين، فهناك من يقول بـ(عروبة) السودان، وهناك من ينادي بـ(أفريقيته)، ويثور الخلاف حول هذه النقطة في إطار الحديث عن الهوية السودانية، بينما يقول دعاة العروبة بضرورة تمتين علاقات السودان مع جيرانه الأفارقة[١٣].

الهوية الإثنية هي هوية كلية وواعية بنفسها، ولها صوت، وتعطي أهمية لبعض العناصر التالية، بل تجعلها تبدو وكأنها جزء من الطبيعة، والعناصر هي لون البشرة واللغة والدين ومكان الإقامة، والإثنية تلصق هذه العناصر بمجموعات كلية كأنها خصائص كامنة فيها ذات تقليد تاريخي تراثي. المكونات المركزية في وصف الهوية هي فكرة الوراثة والنسب ومنطقة الميلاد والأصول والاشتراك والقربى، وأيٌّ من هذه الخصائص والمكونات يمكن استدعاؤها منفردة أو مجتمعة كدعوى مزاعم في مواقف معينة لتحقيق مكاسب محسوبة[١٤].

إن مسألة الانتماء والهوية في السودان، في القيم التقليدية، هي مفهوم عميق بقدر ما هو حساس، يعبّر عنه بفخر واعتزاز ولا يتنازل عنها إلا بالإكراه، مع أنها قابلة للتغيُّر والتبدُّل ببطء شديد، فهي مع ذلك، مفهوم ديناميكي قادر على التكيُّف وحتى التحوُّل من جانب إلى آخر، فإن صياغة وتوزيع السلطة السياسية تطرح قضايا المنافسة والصراع. وفي الانتماء يمنح الفرد، في العادة

٩– بهاء الدين مكاوي، الصراعات الإثنية في أفريقيا: الأسباب تداعيات وإستراتيجيات الحل، المركز العالمي للدراسات الأفريقية، سلسلة قضايا أفريقية (٢)، شركة مطابع السودان للعملة المحدودة، الخرطوم، أكتوبر ٢٠٠٧م، ص٦٠.

١٠– المرجع السابق، ص٦٦.

١١– فرانسيس دينق، صراع الرؤى: نزاع الهويات في السودان، ترجمة: عوض حسن، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص٩.

١٢– عبده مختار، صراع الهويات، مرجع سابق، ص٤.

١٣– بهاء الدين مكاوي، الصراعات الإثنية في أفريقيا، مرجع سابق، ص٥٦.

١٤– إدريس سالم الحسن، رؤى سودانية، مرجع سابق، ص٢١٨.

شعوراً بالعزة والكرامة، فقط، عندما تطرح انتماءات وهويات مختلفة في إطار تنافسي واحد بشكل يستلزم ترتيبها، يضطر الناس في بعض الأحيان لإبراز شعور بالتأرجح تجاه انتماءاتهم وهوياتهم[١٥].

القبيلة والقبلية Tribe and Tribalism

حظي مصطلح ومفهوم القبيلة Tribe والمصطلحات المشتقة منه مثل القبلية Tribalism باهتمام بالغ خاصة لدى علماء وباحثي الأنثروبولوجيا والاجتماع والسياسة، وكغيرها من المصطلحات جاءت التعريفات حولها مختلفة ومتنوعة.

يمكن تعريف القبيلة بأنها مجموعة من الناس يتكلمون لهجة واحدة، ويسكنون إقليماً واحداً مشتركاً يعتبرونه ملكاً خاصاً بهم، وحتى القبائل الرحالة تفترق بحدود جغرافية تتجول داخلها ولا تسمح لغيرها من القبائل أن تغير عليها، أو أن تستغل أراضيها إلا بإذن منها. تتألف القبيلة من وحدة شكلية متمايزة، بل إنها كثيراً ما تكون أكبر وحدة سياسية في المجتمع، وقد تتحالف بعض القبائل، ولكنه تحالف مؤقّت في الغالب يهدف إلى تحقيق أغراض محددة: كالدفاع ضد عدوٍّ مشتركٍ، وليس من الضروري أن يكون جميع أفراد القبيلة من أصل واحد[١٦].

القبيلة تمثّل جماعة من الناس تنتمي في الغالب إلى نسب واحد يرجع إلى جدٍّ أعلى، وتتكون من بطون وعشائر عدة. غالباً ما يسكن أفراد القبيلة إقليماً مشتركاً يعدّونه وطناً لهم، ويتحدثون لهجة مميزة، ولهم ثقافة متجانسة، أو تضامن مشترك ضد العناصر الخارجية على الدول[١٧].

تعبِّر القبيلة عن الهوية السياسية والثقافية كهدف ودافع أساس في حالة الجماعات التي حافظت على وحدة قبلية بأيِّ شكل من الأشكال، رغم التفكُّك والتحوُّل اللذين أصابا تنظيمها الاجتماعي القبلي جراء الغزو الاستعماري. وتشكِّل الدولة الحديثة في المناطق المستعمرة أو الحروب الأهلية الناتجة من ثورة وخروج وتمرُّد بعض القبائل على نظمها السياسية لتحقيق مطالبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها[١٨].

القبيلة في حد ذاتها تعبير مبهم ودون إعطاء تفسير علمي لواقع الحال، فإن مصطلحات القبيلة، وما هو قبلي والقبلية هي كلها تعبيرات آيديولوجية تقصد، سواء بصورة متعمدة أو غير متعمدة، التقليل من شأن الشعوب والأمم الأفريقية في نظر الأجانب، بل وحتى في نظر مجموعة بعينها. لقد عمد البريطانيون في السودان منذ البداية –وعلى الأخص في أعقاب الحرب العالمية الأولى– إلى بعث المجتمعات القبلية المنقرضة في شكل سياسة الحكم المحلى، وكان الهدف الذي يرمون إليه هو هدم ما حاولت الثورة المهدية أن تخلقه، وهو العمل على بناء أمة واحدة قوامها الجماعات المتعددة في السودان. وقد رسمت السياسة البريطانية بحيث تؤدِّي إلى خلق تكوينات صغيرة ومنقسمة على نفسها، وتعمل على معارضة بعضها بعضاً والوقوف في وجه مد الوطنية المتزايد[١٩].

١٥– فرانسيس دينق، مشكلة الهويات في السودان: أسس التكامل القومي، ترجمة: محمد علي جادين– مركز الدراسات السودانية، القاهرة (من دون تاريخ)، ص٨.

١٦– عبد الوهاب الطيب البشير، الأقليات العرقية والدينية، مرجع سابق، ص٢٢.

١٧– www. wikipeda. org

١٨– بهاء الدين مكاوي، تسوية النزاعات في السودان: نيفاشا نموذجاً، مركز الراصد للدراسات، شركة مطابع السودان للعملة، الخرطوم، نوفمبر ٢٠٠٦م، ص٢٧.

١٩– محمد عمر بشير، التنوع والإقليمية والوحدة القومية، ترجمة: سلوى مكاوي، المركز الطباعي، (من دون تاريخ)، ص١٣.

تقوم الرابطة القبلية على أساس القرابة Kinship ومن ثم فهي رابطة تعتمد على الدم والأصل المشترك، وقد تكون رابطة الدم أفراد القبيلة حقيقية أو مكتسبة بفعل المصاهرة، وتقترب القبلية من مفهوم العصبية. والعصبية من العصب، ويتضمن معناها بالضرورة معنى العرق أو وحدة الجنس، وتجتمع القبلية على قلب رجل واحد للوقوف في وجه الخطر تدفعها الى ذلك غريزة البقاء أو السعي للمحافظة على وضعها في مواجهة الجماعات والقبائل الأخرى، ومن سلبيات القبلية أنها تقود الى الانقسام السياسي داخل المجتمع، وبالتالي تؤدي إلى أزمة الاندماج الوطني وتهدد الوحدة الوطنية بإعلائها للولاءات الأدنى المتمثلة في الولاء القبلي على حساب الولاء الوطني مما يضعف الدولة، كما أنها تؤدي إلى الفساد السياسي والإداري المتمثل في ترسيخ مفاهيم المحاباة والمحسوبية[٢٠].

المحور الثاني: التنوع الإثني في السودان: أبيي نموذجا:

التنوع العرقي هو إشارة لأحد المكونات الضرورية والأساس للمجموعات البشرية على أساس بايولوجي يخلق خصائص مميزة مثل الشكل والتركيب العضوي واللون، ولا يقف الأمر عند الافتراض بوجود جينات موروثة مشتركة، وإنما تجاوز ذلك للاعتداد بالجانب البايولوجي، الأمر الذي يقود إلى الإيمان بتميُّز عنصر على الآخر، وعرق على عرق[٢١].

إن التنوع اللغوي والعرقي والقومي والاختلاف الديني، لا يمثِّل في حد ذاته خطراً على الاستقرار السياسي للدولة، ولا مهدِّداً لأمن الشعوب بقدر ما أصبحت السياسة تستغل وتستخدم التنوع العرقي لبلوغ غاياتها وتحقيق أهدافها، حيث عمدت الأنظمة السياسية والحكومات الاعتماد على العصبية في تعزيز حكمها، بكسب المزيد من التأييد والقوة، وبالمقابل سوف تزيد مطالب فئات ومجموعات التأييد مما يرهق الأنظمة بزيادة الإنفاق لتلبية طلبات المؤيدين. وفى حالة عدم التجاوب سوف يؤدي إلى التذمُّر، بل قد يؤدي إلى التفكير في انتزاع حقوقها بالقوة التي ربما تحدث احتكاكاً ومشاكل قد تصل حد الصدام بالحكومة والنظام[٢٢].

المجتمع التعددي هو الذي يتضمن عنصرين أو نظامين اجتماعيين مختلفين أو أكثر، يعيشان جنباً إلى جنب، دون الاندماج في وحدة سياسية واحدة، إذ يتعذَّر على الأعضاء أن يعيشوا حياة اجتماعية متجانسة[٢٣].

تضافرت عوامل الموقع والجغرافيا والتاريخ في تشكيل شخصية السودان وهويته المتفرِّدة بتنوِّعها الإثني والعرقي والثقافي وانتماءاتها العربية والإسلامية. فالسودان يضم ما بين ٥٧٠ و٥٩٥ مجموعة قبلية، تنقسم إلى ٥٦ مجموعة عرقية، لكل منها عاداتها وتقاليدها وإرثها الحضاري المميز، كما أن لغالبيتها أماكن وجودها المعروفة[٢٤]. فسكان السودان خليط من الأجناس والألوان، وقد كان القطر -بحدوده الحالية- منطقة جذب لكثير من العناصر البشرية، فقد

٢٠- بهاء الدين مكاوي، تسوية النزاعات في السودان، مرجع سابق، ص٢٨.
٢١- يوسف فضل حسن، ورقة بعنوان (التنوع الثقافي وتطور مفهوم الهوية في السودان) - مؤتمر (نحو إشكالية التنوع الثقافي في السودان)- قاعة الشارقة، ٢٠٠٦م.
٢٢- منى محمد أيوب، مجلة الدراسات الإستراتيجية، العدد١١، مارس ١٩٩٨م، ص١١٩.
٢٣- عبد الغفار محمد أحمد، السودان والوحدة في التنوع، المكتبة العربية الغربية، ١٩٨٧م، ص١١.
٢٤- www.esudany.com- موقع سفارة جمهورية السودان بصنعاء، تاريخ وجغرافية السودان.

استوعب عبر مراحله التكوينية أعداداً كبيرة هاجرت إليه من مختلف الاتجاهات. فالتنوع في المجموعات العرقية يتبعه تنوع مماثل من ناحية اللغة[٢٥]، ولدراسة التعددية في السودان يجب اتخاذ موقف منهجي يضع في الاعتبار الطبيعة الخاصة لدول الأطراف، حيث لا يجب المبالغة في دور كل العوامل الإثنية أو الطبقية والعلاقات بين الجماعات، ويجب عدم إعطاء الغلبة لعامل الإثنية أو الطبقة على العوامل الأخرى مثل الثقافة أو الدين مثلاً، لأن كل هذه العوامل مجتمعة تشكل الصورة المعقدة لدراسة التعددية[٢٦].

فالسودان يتميَّز بتعدد أعراقه وأديانه ولغاته إلى درجة أصبح يعرف بأنه أفريقيا المصغرة لما فيه من تعدد عرقي ودينى ولغوي. والمشاكل السياسية الناجمة عن التعدد العرقي تعتبر هي الأوضح في السودان، حيث يصنف الإنسان في السودان أولاً على الأساس العرقي، ثم تأتي بقية التصنيفات، كما يلعب الدين أيضاً دوراً رئيساً في التصنيف[٢٧]. ففي الشمال توجد قبائل النوبيين التي تتحدث لغة خاصة وتنحدر من أصل واحد، وفى الوسط توجد القبائل العربية التي امتزجت وانصهرت مع القبائل المحلية وكونت بذلك ثقافة خاصة، وبغرب السودان في دار فور توجد قبائل الفور التي تنحدر من عرق واحد ولها لغاتها الخاصة وثقاتها المتفردة، وفى كردفان توجد قبائل النوبة وهم أيضا يتميزون بعرق ولغة خاصة، أما في جنوب السودان فهنالك مئات من القبائل منها قبائل كبيرة كالدينكا والنوير[٢٨].

التنوع الإثني في منطقة أبيي

تحتل منطقة أبيى الجزء الشمالي الجنوبي من ولاية جنوب كردفان بعد أن أعيد التقسيم الإداري لولاية غرب كردفان، حيث أصبحت المحافظات الشمالية تابعة لولاية شمال كردفان. وتم دمج محافظة أبيي، كيلك، الدبب، السلام، لقاوة في ولاية جنوب كردفان. تتبع المنطقة جيولوجياً للسلسلة المعروفة جغرافياً بأم روابة ذات الأهمية المتمثلة في توفير المياه الجوفية، إضافة للجريان السطحي الموسمي متمثلاً في الرقبة الزرقا وأم بيورو وبحر العرب الذي يمثل أطولها وأكثرها جرياناً مما يجعله مصدراً رئيساً للمياه السطحية التي تعول الإنسان والحيوان في المنطقة خاصة خلال الفصل الجاف[٢٩].

ازدادت أهمية المنطقة بوجود حقول البترول ما أدى إلى التنافس الأمريكي على المنطقة والمنظمات الكنسية الغربية التي تسعى لتصعيد الصراع بين المسيرية والدينكا على أساس عرقي وديني، بغض النظر عن ما هو المالك الحقيقي للمنطقة، إذ يعتبر البترول أحد أهم أسس الصراع الحديث بين أطراف حكومة السودان (حكومة الشمال) وحكومة الجنوب من جهة، ومصدر آخر للتنافس الدولي خاصة الولايات المتحدة الأمريكية التي ترى أيلولة السبق في اكتشاف البترول في السودان، حينما بدأت شركة شفرون الأمريكية التنقيب عن اكتشاف النفط في هذه المنطقة في منتصف السبعينيات من القرن الماضي.

٢٥- عبد الوهاب الطيب البشير، الأقليات العرقية والدينية، مرجع سابق، ص١٢.

٢٦- عطا البطحاني، ورقة بعنوان (التعددية والوحدة والديمقراطية في السودان: تناول مفاهيمي) -ضمن مؤتمر (نحو إشكالية التنوع الثقافي في السودان)- قاعة الشارقة، ٢٠٠٦م.

٢٧- بهاء الدين مكاوي، الصراعات الإثنية في أفريقيا، مرجع سابق، ص٥٦.

٢٨- طه إبراهيم، ورقة بعنوان (التنوع الثقافي وبناء الدولة الحديثة)- في ندوة (التنوع الثقافي وبناء الدولة الوطنية في السودان)، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠١م، ص١٠١.

٢٩- عوض الله عبد الغفار علي، أبيي نموذج للوحدة أم مقدمة للانفصال، مركز البحوث والدراسات السودانية، جامعة الزعيم الأزهري، يناير ٢٠٠٧م، ص١.

وتحدّ هذه المنطقة من الناحية الشرقية بولاية الوحدة وجنوباً بولاية شمال بحر الغزال وغرباً بولاية جنوب دارفور، فتبدو المنطقة أشبه بمثلث يلمس ثلاث ولايات تحف حقول النفط في هذا الجزء من السودان. ويتبع هذا التدرج تدرج طبوغرافي وسكاني، حيث يسكن في الجزء الشمالي عدد كبير من القبائل مثل عرب المسيرية الحمر العجايرة الذين يتوغلون إلى الجنوب، وقبائل المعاليا وهى مجموعة ريفية تعيش عند الأطراف الشمالية وبعض القبائل الأخرى مثل البرقو والبديرية والداجو والفلاتا ويمثل عرب المسيرية الحمر والدينكا الغالبية العظمى لسكان المنطقة.[٣٠]

يوجد في منطقة أبيى خليط من السكان، حيث يقطن في الجزء الشمالي في منطقة المجلد والميرم والدبب قبيلة المسيرية الحمر، إذ تتكون جغرافياً من أراضي السافنا الغنية نسبياً والمستنقعات في الجنوب، وكان لهذا الموقع تأثير اجتماعي وثقافي واقتصادي على تعامل المسيرية الحمر مع معطيات موقعهم البيئي، ومن هذه التأثيرات اتخاذهم أساليب بقاء مختلفة فيها الحياة الرعوية والزراعية وموقعهم المحصور بين المزارعين المستقرين في السهل إلى الشمال منهم الحمر والرعاة الصِّرف في الجنوب الدينكا جعل مسألة حفاظهم على هويتهم تحدياً ثقافياً واجتماعياً. وتميزت المسيرية الحمر بأن لديهم معرفة متقدمة بالحكمة والواقعية السياسية والاجتماعية والثقافية في التعايش مع جيرانهم من الجنوب وهم الدينكا، حيث نظمت قبيلة المسيرية بكل مرونة المعاهدات القبلية وحقوق الرعي والزراعة وفض النزاعات مع كل الكيانات القبلية التي تداخلت معها[٣١].

وتتكون قبيلة المسيرية الحمر بفرعيها الكبيرين الفلايتة والعجايرة ويتوزعون في عدد من الإمارات والعموديات، فالعجايرة تشمل إمارة أولاد كامل والمزاغنة وإمارة الفيارين وإمارة أولاد عمران والفضيلة، أما الفلايتة فتشمل إمارة السلامات وإمارة الزيود وإمارة الجبارات وإمارة المنانين وإمارة سرور. وبالنسبة للحمر فإن موطن حلهم وترحالهم ينقسم إلى أربعة أقسام رئيسة استلهمت أسماؤها المحلية من طبيعة التربة والنبات مثل البابنوسة التي تستمد اسمها من كلمة بابنوس التي تشير إلى نوع معين من أشجار الأبنوس وتمثل المنطقة الشمالية للمسيرية الحمر، ومنطقة المجلد الواقعة بين إقليم البابنوسة في الشمال ومنطقة الجريان النهري في الجنوب، إلا أن الحشائش والأعشاب تندر مما يجعل الإقليم منطقة عبور بالنسبة للحمر، منطقة البحر تضم منطقة بحر العرب إضافة إلى المناطق المجاورة لها شمالاً وجنوباً، وتمتاز المنطقة بأنها منطقة تداخل واختلاط بين الحمر والدينكا نقوك ودينكا بحر الغزال وأعالى النيل[٣٢].

اتسمت الزعامة القبلية للحمر خلال فترة المهدية بالانشقاق وعدم وحدة الرأي والإجماع تجاه الدعوة المهدية ومتطلباتها، فنجد علي الجلة، أحد كبار

٣٠- أبو القاسم قور، الدراما من أجل ثقافة السلام: دراسة في الأصول الفلسفية للمسرح التنموي – نماذج مقترحة من قبيلتي الدينكا نقوك والمسيرية الحمر (بحث دكتوراة)، جامعة الخرطوم، كلية الآداب، قسم الفلسفة، يوليو ٢٠٠٠م، ص ١٣١.

٣١- حامد البشير إبراهيم، ورقة بعنوان (رؤى جديدة ومقترحات للتعايش بين المسيرية والدينكا) – ضمن ندوة (أبيي مفتاح الحل والسلام)، قاعة الشارقة، أبريل ٢٠٠٨م.

٣٢- عوض الله عبد الغفار علي، أبيي نموذج للوحدة أم مقدمة للانفصال، مرجع سابق، ص٣.

رجال المسيرية الحمر، قد انضم للمهدية وأصبح ملازماً للخليفة عبد الله، بينما نجد زعامات تقليدية أخرى امتنعت عن مساندة الخليفة، ووجدت دعماً من زعيم النقوك آنذاك أروب الذي شجعهم على الاحتماء بمستنقعات بار الليل جنوب بحر العرب.

أما قبيلة الدينكا نقوك فينتمون إلى مجموعة القبائل النيلية، التي يعتقد أن موطنها الأصلي يقع إلى الشرق من منطقة البحيرات العظمى في شرق أفريقيا. من الناحية الجغرافية يحتل النيليون الإقليم الممتد على طول شاطئ النيل الأبيض حتى خط عرض ١٢ درجة شمالاً، وكذلك الجزء الأكبر من حوض بحر الغزال غرباً، وهم معظمهم رعاة أبقار[٣٣]، وتتوزع في ثلاث إمارات وتسع عموديات كبيرة، منها عمودية بنقو وعمودية أشاك وعمودية مريتق وعمودية أيبور وعمودية أشوينق وعمودية ديل وعموديةماينورا وعمودية أنيل[٣٤]. وكل فرع ينقسم بدوره إلى قسمين أو أكثر، ولكل (خشم بيت) اسمه ومرعاه ومكان إقامته، وكذلك توجهه الدفاعي والهجومي. وواقع الأمر أن المؤسسة الحيوية بين الدينكا هي المجموعة العمرية التي تضم كل فرد يصل عمره إلى سن المراهقة، والنظام العمري كما يذكر د.فرانسيس دينق هو أساساً نظام عسكري يهدف إلى تنمية الشجاعة والقدرات القتالية للمحاربين الشباب، وهذا ما يجعل المجموعات العمرية للقبائل الفرعية بمثابة وحدات حربية[٣٥].

يعيش الأنقوك في ولايات كردفان، بينما يعيش الدينكا بشكل رئيسي في الولايات الجنوبية، وجيرانهم المباشرون في الشمال هم عرب المسيرية البقارة الحمر الذين عاشوا وتفاعلوا معهم لمئات السنيين، قبل الحكم الاستعماري البريطاني. والعلاقة بين الأنقوك والحمر يمكن تقيسمها إلى ثلاث مراحل مقارنة بمراحل العلاقات الشمالية الجنوبية.

ففي المرحلة الأولى وهي فترة ما قبل الاستعمار البريطاني تميزت العلاقة باستقلال الطرفين والعلاقات الدبلوماسية الودية، بالرغم من استمرار تجارة الرقيق. في المرحلة الثانية وهي فترة الحكم البريطاني توقفت تجارة الرقيق واتسمت بالعلاقات السلمية وخضع الطرفان لسلطة مجلس واحد، الذين خففوا من تخوف الأنقوك من هيمنة الأغلبية العربية. أما المرحلة الثالثة، وهي فترة مرحلة ما بعد الاستقلال فقد تميزت بحلول السودانيين الشماليين محل الموظفين البريطانيين وضعف دور الحكومة في التوسط والتسويات، وتزايدت التوجهات المركزية واتسعت دائرة الصراع حول السلطة[٣٦].

يذكر هندرسون أن التقاء الحمر بالأنقوك يرجع إلى منتصف القرن الثامن عشر، والسكان الأصليون هم الداجو والشات وتعايشوا في هذه المنطقة دون نزاعات مؤثرة، والعلاقات الدبلوماسية والاحترام المتبادل بين القبيلتين نجحا في إبعاد المنطقة عن حملات الاسترقاق التي وقعت في فترة الحكم التركي والمهدي، ورافق الزعيم أروب وفد الدينكا نقوك بعض المتحمسين للمهدية من

٣٣- المرجع نفسه، ص٥.
٣٤- عبد الرحمن أرباب، مشكلة أبيي الجذور والحلول في ظل النظام العالمي الجديد، مجلة الدفاع العربي الأفريقي إدارة البحوث العسكرية المشتركة، العدد ٧٠، يناير ٢٠٠٧م، ص١٨٩.
٣٥- فرانسيس دينق، دينق مجوك: سيرة زعيم ومجدد، ترجمة: بكري جابر، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص٣٢.
٣٦- فرانسيس دينق، مشكلة الهويات في السودان، مرجع سابق، ص ٦٠.

بين قيادات الحمر ليقابل المهدي ويعلن تأييده لحركته[٣٧].

معظم التعايش بين الأنقوك والحمر كان في واقع الأمر مرتبطاً بالعلاقات الشخصية بين زعماء القبيلتين، وهي العلاقات التي تعكس صوراً متضاربة للنجاح والفشل في تخطي انقسام الهوية التي تفرِّق بين الزعماء ورعاياهم، بالرغم من أن العديد من أجيال الزعماء قد أدوا أدوارهم في تلك العملية، إلا أن شخصيتي دينق ماجوك وبابو نمر تمثلان الأساس في قصة علاقات الأنقوك بالحمر[٣٨]. شهدت مناطق الدينكا، قبل إعلان البريطانيين لسياسة فصل الجنوب، درجة من الأسلمة والتعريب، نتيجة لتوفر التمازج السلمي مع الشماليين وعدم وجود خوف من الهيمنة الثقافية والسياسية، مما أدى لتمازج اجتماعي واسع بين السكان الجنوبيين وجيرانهم الشماليين وإحداث درجة من التأثير الثقافي المتبادل بين الطرفين[٣٩].

كانت العلاقات ودية بين القبيلتين، فدينكا نقوك كمجموعة إثنية قليلة العدد وقد امتزجوا وتعايشوا مع قبيلة المسيرية. فمن المعروف أن الدينكا ينظرون إلى الأبقار نظرة مقدسة، فبعض أفراد قبيلة الدينكا يعملون عند المسيرية في حرفة الرعي، والتعامل سابقاً لم يكن بالنقد وإنما عبارة عن أبقار تدفع للراعي متفق عليها سلفاً.

هنالك كثير من التحالفات بين القبيلتين، فالمسيرية -فرع العجايرة- لديهم خمس عموديات، وكل عمودية لديها طرف مقابل في دينكا نقوك، فالمسيرية يمتازون بثقافة عالية وذلك لوجود اللغة العربية التي تعتبر الوسيط اللغوي المشترك بين قبائل الجنوب مع وجود خصوصية في اللغة بالنسبة لدينكا نقوك، مما أدى لوجود لغة مشتركة بين الطرفين. والتأثير بين القبيلتين واضح، فمثلاً سلطان دينكا نقوك كان يرتدي الجبة الأنصارية والعمامة. عندما أنشئ مجلس ريفي المسيرية عام ١٩٥٤م، أصبح دينكا نقوك جزءاً لا يتجزأ من المسيرية، واستفاد دينكا نقوك من وجودهم مع المسيرية لدرجة أن الزعيم بابو نمر تنازل عن رئاسة المجلس الريفي لدينكا نقوك، كما أخذوا قسطاً من التعليم ووجدوا مناصب قيادية أفضل من نظرائهم بالجنوب، ودليلا على ذلك فقد تلقى أحمد دينق مجوك تعليمه في مدرسة حنتوب الثانوية وتولى منصب نائب مأمور في محافظة ريفي المسيرية[٤٠].

من الملاحظ أن منطقة أبيى تتميز بالتعايش والتمازج بين القبائل المختلفة، فالمسيرية والدينكا وقبائل أخرى عربية يمثلون خليطاً من السكان متجانسين من حيث الثقافات والعادات. فنجد دينكا أنقوك أخذت من المسيرية اللغة العربية المحكية، مما جعلنا نتوقف عند كلمة أبيى والتي هي تصغير لكلمة أبي باللهجة المحلية للمسيرية، فأخذوا في التلاقح الثقافى والتعايش السلمي. أما التنوع العرقي بين عموم هذه المجموعات فلم يتوقف في الإطار الثقافي والاجتماعي فحسب، بل امتد حتى شمل الجوانب الاقتصادية، فقد منحت

٣٧- عوض الله عبد الغفار علي، أبيي نموذج للوحدة أم مقدمة للانفصال، مرجع سابق، ص١٠.
٣٨- فرانسيس دينق، صراع الرؤى، مرجع سابق، ص٢٣٥.
٣٩- فرانسيس دينق، مشكلة الهويات في السودان، مرجع سابق، ص٩.
٤٠- الصادق بابو نمر، (مقابلة)، دار حزب الأمة بتاريخ ٢٠٠٨/٨/٢٨م.

الدينكا أراضي زراعية للمسيرية الذين استقروا في ما بعد نهر كير، أما أبناء الدينكا فاستطاعوا أن يفتحوا لهم مشاريع تجارية شمالاً في منطقة المسيرية وانتشرت التجارة بين الطرفين.

المحور الثالث: الصراعات الإثنية في السودان: (أبيي)

يستخدم مصطلح الصراع عادة للإشارة إلى وضع تكون فيه مجموعة معينة من الأفراد سواء قبيلة أو مجموعة معينة عرقية أو لغوية أو ثقافية أو دينية أو اجتماعية أو اقتصادية وسياسية أو أي شيء آخر، منخرطة في تعارض واع مع مجموعة أو مجموعات تسعى لتحقيق أهداف متناقضة فعلاً، أو تبدو كذلك[٤١].

الصراع في تصميمه هو تنازع إرادات ناتج عن الاختلاف في الدوافع وتصوراتها وأهدافها وتطلعاتها وفى مواردها وإمكانياتها... إلخ[٤٢]، وهو يمثل نزاعاً مباشراً ومقصوداً بين أفراد أو جماعات من أجل المكانة والقوة والموارد النادرة، ويعتبر أحد الأشكال الرئيسة للتفاعل، لأنه يستهدف تحقيق الوحدة بين الجماعات، حتى وإن تم ذلك عن طريق القضاء على أحد أطراف الصراع، وهنالك تمييز بين المنافسة والصراع، فالأخير يتميز بأنه شعوري ومباشر، لكنهما يمثلان شكلين من أشكال الكفاح.

حاول بعض الدارسين التمييز بين الصراع والمنافسة في ضوء الوسائل التي تلجأ إليها الجماعات العدائية في تحقيق أهدافها، فقد عرف ماكيفر الصراع بأنه نشاط كلي يتنازع فيه الأفراد مع بعضهم البعض من أجل هدف معين[٤٣].

فالبعد السياسي للصراعات القبلية والعرقية في السودان يكاد يمثل الترمومتر في قياس ما هو قبلي وما هو عرقي وجهوي وإثني من الصراعات الأخرى التي تقع بفعل التنازع على الأرض والموارد الطبيعية وغيرها، حيث يندر خلوُّ الصراعات القبلية من العامل السياسي ويتناسب طردياً في تسجيل أعلى درجات النزاع عنفاً وشدة في المجتمعات المختلفة والمجتمعات الانتقالية وفي تناسب عكسي بالمجتمعات الحديثة بانخفاض درجات العنف في تسوية النزاعات[٤٤].

الصراعات المسلحة هي عمليات متغيِّرة ومتجدِّدة المسببات والآثار وليست أحداثاً سكونية، فقد أثرت خلال العقود الثلاثة الماضية تطورات الأحداث في السودان في طبيعة النزاع تدريجياً. فالنزاع العرقي- الديني قد يتحول إلى نزاع يتمحور بصورة رئيسة حول الموارد الطبيعية. صاحب ذلك بروز الأزمات الاقتصادية والسعي لكل أطراف النزاع للسيطرة على الموارد الطبيعية بوصفها في نهاية المطاف عناصر مؤثرة في حسم نتائج الحرب الأهلية في السودان[٤٥].

فالسودان يعاني -ككثير من دول العالم الثالث عامة، والأفريقية خاصة- من مشكلات اقتصادية -في المقام الأول- وسياسية واجتماعية وبنيات أساسية

٤١- إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية، دار السلاسل، الكويت، ١٩٨٧م، ص٢٢٣.

٤٢- جيمس دورتي. روبرت بالستغراف، النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، ترجمة: وليد عبد الحي، كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ١٩٨٥م، ص١٤٠.

٤٣- عبد الوهاب الطيب البشير، الأقليات العرقية والدينية، مرجع سابق، ص١٣.

٤٤- علي أحمد حقار، البعد السياسي للصراع القبلي في دار فور، شركة مطابع السودان للعملة المحدودة، الخرطوم، ٢٠٠٣م، ص ١٠٢.

٤٥- محمد سليمان محمد، السودان: حروب الموارد والهوية، دار عزة للنشر والتوزيع، الخرطوم، ٢٠٠٦م، ص١٦٤.

تنعكس في شكل معاناة يومية يعانيها المواطنون في سبيل لقمة العيش، وفى شكل انفجارات إقليمية وقبلية وإثنية وعدم استقرار سياسي يزيده تفاقماً سوء الإدارة واشتداد حالات الفقر وازدياد الشقة بين الأغنياء والفقراء، وازدياد مشكلات التعليم، فهذه مشكلات جذور بعضها يعود إلى العهد الاستعماري[٤٦].

جذور الصراع في منطقة أبيي

ترجع طبيعة الصراع بين المسيرية والدينكا نقوك إلى أسباب كسب العيش (الرعي) وعلى الموارد والمصادر الطبيعية الشحيحة في تلك المنطقة. وقد أدت التحولات السياسية السودانية دوراً كبيراً في منطقة أبيى وبحر العرب، وأصبحت هذه المنطقة نموذجاً فعلياً وحيوياً لدراسة أثر الحرب على حياة الناس وثقافتهم وانعكاس ذلك على طبيعة حياتهم وتفكيرهم وقيمهم[٤٧]. رغم إشارة لجنة خبراء مفوضية حدود أبيي إلى أن الموظفين الإنجليز قد اعتقدوا خاطئين منذ احتلالهم السودان وإلى عام ١٩٠٥م بأن الرقبة الزرقا هي بحر العرب، إلا أن ذلك لا ينفي حقيقة أن المسؤولين في فترة الحكم التركي والدولة المهدية إلى جانب أعضاء المسيرية والدينكا، قد كانوا على دراية تامة بأن بحر العرب –وليس الرقبة الزرقا– هي الحدود الطبيعية الفاصلة بين مديرية كردفان ومديرية بحر الغزال. وكان هندرسون يعني بحر العرب عندما أشار إلى أهميته كحاجز بين دينكا بحر الغزال والعرب وتحسينه للعلاقات بينهما، مما يثبت أن المنطقة الممتدة من الرقبة الزرقا إلى بحر العرب تقع في إطار الحدود الجغرافية لمديرية كردفان، وكانت المجال الحيوي ومنطقة نفوذ المسيرية[٤٨].

من الملاحظ أن الصراع في منطقة أبيي يعود إلى فقدان المنطقة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية وضعف الهيكل الإداري والسكاني استيطاناً من حيث التاريخ، مع عدم تخطيط الحدود لمنطقة أبيى توثيقاً بالخرائط.

كما ذكر سابقاً، فأسباب الصراع بين المسيرية والدينكا صراع تقليدي سرعان ما تطور إلى نزاع في عام ١٩٦٤م لسببين: الأول هجوم الأنيانيا في سبتمبر ١٩٦٤م على مدينة قوقريال بمديرية بحر الغزال، حيث كان يقيم بعض المسيرية التجار. الثانية في ديسمبر ١٩٦٤م عندما اشتبك الشماليون والجنوبيون في الخرطوم بسبب إشاعات صاحبت تأخر وصول وزير الداخلية الجنوبي كلمنت أمبورو في زيارته للجنوب. فكل الصراعات التي سبقت لا تعدو كونها مناوشات وحروباً تقليدية أصلها الصراع والتنافس على المصادر الطبيعية من عشب وماء[٤٩].

وفي عام ١٩٧٢م وقعت معركة بين المسيرية ودينكا نقوك في بحر العرب، وفي العام نفسه تم التوقيع على اتفاقية أديس أبابا بين الحكومة وحركة الأنيانيا. قانون الحكم الذاتي للإقليم الجنوبي، الذي كان نتاجاً للاتفاقية، نص على أن القبائل الزنجية يمكنها أن تقرر مصيرها بالاستفتاء إما الانضمام للإقليم الجنوبي أو الشمالي. قرر مجلس الشعب القومي الرابع عام ١٩٨٠م أن منطقة أبيى تعتبر

٤٦– إدريس سالم الحسن، رؤى سودانية، مرجع سابق، ص٢٢١.

٤٧– أبو القاسم قور، الأبعاد التاريخية لمشكلة أبيي، مرجع سابق، ص١٠٢.

٤٨– مشكلة أبيي ومبدأ قداسية الحدود الموروثة من الاستعمار، نقلاً عن موقع الجالية السودانية بواشنطون www.sacdo.com.

٤٩– معاوية محمد أبو قرون،مستقبل التعايش السلمي بمنطقة أبيي: دراسة حالة لبروتوكولات اتفاقية السلام ٢٠٠٥م (بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير، جامعة جوبا– مركز دراسات السلام والتنمية)، الخرطوم، ديسمبر ٢٠٠٥م، ص٢٤.

منطقة تمازج زنجي ـ عربي، بها ثقافة مختلفة، وبالتالي رفض الاستفتاء، أما اللجنة التي كونت فيما بعد، فقررت تبعية المنطقة لكردفان وأوصت بتنمية المنطقة(٥٠).

وبعد عام ١٩٨٠م دخلت النزاعات والصراعات بين قبيلتي الدينكا نقوك والحمر (العجايرة) مرحلة جديدة من حيث الكم والكيف، الوسيلة والأسباب، بعد قيام الحركة الشعبية لتحرير السودان حيث تخلت قبيلة الدينكا نقوك عن حركة الأنيانيا وانضمت إلى الحركة ذات القاعدة العريضة. التحمت قوات الدينكا تحت قيادة مايكل في معركة مع مقاتلي أنيانيا مع النوير، لدى عبورهم أرض النوير، وتكبد الدينكا خسائر فادحة تقدر بألف رجل مما أثر بشكل واضح على أعداد القوة المقاتلة في منطقة الأنقوك. توفي مايكل نفسه في ظروف غامضة، وزعم البعض أنه انتحر نتيجة للفقد العظيم وسط رجاله، ومن ضمنهم أحد إخوانه الذي تخرج مهندساً قبل التحاقه سابقاً بالجيش السوداني، وأيد البعض الاعتقاد بأنه اغتيل بيد منافس من بين رجاله(٥١).

خلال الأعوام (٨٣ ـ ١٩٨٥م) حدثت بعض المناوشات بين القبيلتين مما أدى إلى عقد مؤتمر للصلح في الفترة من ٢٥ يناير إلى فبراير ١٩٨٦م في مدينة الأبيض، وكانت شروط المسيرية للصلح أن يبتعد الدينكا نقوك عن حركة التمرد وإرجاع أبقارهم من التوج إلى أبيي. وفى سبتمبر ١٩٨٦م جاء المتمردون وضربوا مدينة أبيي، ولم يفرقوا بين عرب ودينكا، وأخذت حركة التمرد ٤٢ أسيراً من المسيرية و١٠٠٠ رأس من البقر. بعد ١٩٨٦م بدأت مليشيات العرب تتحرك بصورة منظمة مع أبقارهم حماية لأنفسهم من هجمات حركة التمرد. وخلال الأعوام (٧٨ ـ ١٩٨٩م) حدثت مؤتمرات الصلح الداخلية في أبيي، ويلاحظ أن أسراً كثيرة من قبائل أنقوك هجروا أبيي خلال سني هذه الحوادث وسكنوا في مدن عديدة، أهمها القضارف، سنار، الخرطوم، شندي، كريمة، والنهود(٥٢).

هذا التصعيد والدعم الكبير الذي وجده الأنقوك من قبل قوات د.جون قرنق أبرز لأول مرة في نهاية السبعينيات قيادات عسكرية من أبناء العرب المسيرية الحمر (البقارة الرحل) لمواجهة عدوهم في شكله الجديد، فظهر مصطلح قوات المراحيل لأول مرة، وهي القوات التي تحمي مراحيل وأماكن الرعي من هجمات قوات الحركة الشعبية لتحرير السودان تحت غطاء الأنقوك ذات التدريب والمزودة بالأسلحة الفتاكة، بعد أن تخلى عدد كبير من أبناء عرب المسيرية الحمر عن مناصبهم العسكرية ليعودوا إلى وطنهم لمباشرة التدريب وقيادة أبناء قبيلتهم في مواجهة قوة جديدة مدربة تنتمي إلى حركة التمرد في جنوب السودان.

وهكذا دخلت منطقة أبيي وبحر العرب مرحلة جديدة من النزاع المسلح وثقافة الحرب؛ مرحلة فقدت فيها الوسائل التقليدية لفض النزاعات والتعايش السلمي فاعليتها تماماً وانتشر السلاح الحديث، إذ بلغ انتشاره بين قبيلة

٥٠- عبد الرحمن أرباب، ما بعد اتفاقية نيفاشا: رصد وتحليل لمسار مشكلة أبيي، مركز دراسات الراصد، شركة مطبع السودان للعملة، يونيو ٢٠٠٨م، ص٢٣.

٥١- فرانسيس دينق، صراع الرؤى، مرجع سابق، ص٣٠٢.

٥٢- أبو القاسم قور، الأبعاد التاريخية لمشكلة أبيي، مرجع سابق، ص١٢٧.

المسيرية الحمر وحدها ٣٠٠٠ قطعة سلاح، وهذا بالطبع عدد ليس قليلاً وسط مجتمع مدني، فهو كفيل بخلق نوع من الفوضى والخسائر بين قبائل المسيرية الحمر أنفسهم(٥٣).

اتخذ الصراع بين قبائل الدينكا والمسيرية ثلاثة تحولات جوهرية مما أدى لتطورات وتحولات مهمة في قضية أبيي وهي:

صراع تقليدي

يتمثل في المشاحنات القبلية القاعدية والسبب فيها -في الغالب- التنافس على المصادر الطبيعية.

صراع سياسي

يظهر في شكل الحوار بين الفئات المختلفة، ثم وضع الحلول السياسية والخلاف حول تبعية أبيي: هل تتبع للشمال، أم لجنوب السودان.

صراع دولي أيديولوجي

يمثل هذا الصراع آخر تطورات قضية أبيي التي بدأت دولياً، فأصبح الحديث عن أبيي مقروناً باسترقاق العرب الدينكا، أو اختطاف العرب لأبناء ونساء الدينكا. وهكذا تطورت قضية الصراع بين قبيلة المسيرية الحمر والدينكا نقوك إلى قضية دولية تهتم بها الدوائر العالمية ومراكز الدراسات العالمية، كما يلعب ظهور النفط في المنطقة دوراً كبيراً في هذا الصراع(٥٤).

لعب الإعلام دوراً فاعلاً في قضيه أبيي، رغم أن القضية لم تكن لسنوات طويلة موضوعاً إعلامياً، وذلك لبعد المسافة جغرافياً عن وسائل الإعلام لتبلغها، ولعدم انتشار الإعلام السوداني، خاصة التوزيع والوجود الفعلي على الأرض، ولكن سعة انتشار القبائل الموزعة في المنطقة كالدينكا والمسيرية والرزيقات وغيرها، ساهم في نشر قضية أبيي، أو ما يحدث بين الحين والآخر من المناوشات. ولم تبعث وسائل الإعلام الإعلاميين القادرين على تقصيّ الحقائق، وبذلك وجدت مادة جاهزة نتيجة للندوات وتصريحات الأطراف المختلفة للنزاع، وتعصب الأطراف المختلفة، وبالتالي لعب الإعلام مؤخراً دوره الفاعل الذي يعبئ مزيداً من العواطف، مما ساهم في زيادة المشكلة في بعض الأحيان، وجعل منها مادة إعلامية كبرى في تاريخ السودان الحديث. ومما زاد من التعقيدات، على الأقل في مستوى فهم الناس لطبيعة منطقة أبيي وجعلها لأول مرة موضوعاً إعلامياً عالمياً، ولكن بعد توقيع اتفاقية السلام الشامل (نيفاشا، يناير ٢٠٠٥م) وغموض النصوص والخيارات، التي وضعت لحل مشكلة أبيي جعلها منطقة تنازع سياسي بين الشمال والجنوب(٥٥).

عقدت العديد من المؤتمرات لمعالجة الأحداث التي وقعت بين المسيرية الحمر والدينكا نقوك مثل مؤتمر أبيي الأول والثاني وأبيم وكادقلى والأبيض، لكن من الملاحظ أن كل تلك المؤتمرات لم تركز على آليات مستمرة لفض النزاع، بل

٥٣- المرجع نفسه، ص١٣٠.
٥٤- المرجع نفسه، ص١٣٧.
٥٥- الصادق الفقيه، (مقابلة بمكتبه بالمركز العالمي للدراسات الأفريقية)، الخرطوم ٢٠٠٨/٨/٢٧م.

ركزت غالبيتها على التعويضات والصلح، (حصر الأنفس)، والمال وتحديد الديات والاهتمام بالمراحيل ومسارات الرعاة على أراضي المزارعين المقيمين وأماكن استقرار قبائل الرحل في المشاتي والمصائف، بالإضافة إلى توزيع الأراضي بين المراعي والمزارع، وتحديد مواقيت دخول الرحل لمناطق البحر، وقيام مؤتمرات سنوية للوقوف على التدابير المتخذة لمنع وقوع الأحداث، والوقاية منها ومتابعة تنفيذ مقررات المؤتمرات السابقة[٥٦].

المحور الرابع: رؤية مستقبلية لإمكانية التعايش السلمي:

إن الدراسات المستقبلية بصورة عامة تُعنى بمعرفة ما كان من قبل وما هو الآن، وتحليله تحليلاً سليماً للوصول إلى ما ينبغي أن يكون من الإمكانات المختلفة والأهداف والوسائل. الإمكانات تتضمن القرارات السياسية والدبلوماسية والعسكرية والمالية والموارد الاقتصادية، أما الوسائل فهي أساس الإنسان ثم الأدوات والأجهزة والمعدات، في حين تتلخص الأهداف في العوامل المحركة لهذا الإنسان مستغلاً الإمكانات والوسائل[٥٧].

نتج من التعايش السلمي والتنوع الثقافي بين المسيرية والدينكا سياسياً واجتماعياً وإستراتيجياً في بروز آليات فض النزاعات والمحاكم الأهلية التقليدية القبلية، وذهب بعض مثقفي المسيرية بتسمية بعض هذه الآليات بمجالس البرامكة، وبخصوص المحاكم تعتبر قراراتها حاسمة وعادلة للطرفين المتنازعين، بغض النظر عن موضوع النزاع، ولكن إذا ارتأى السلطان المحلى للأنقوك أو الناظر المحلي للمسيرية أو بعض المتضررين حق استئناف قرار المحكمة الأهلية، فيحق لهم الاستئناف لعموم سلطان دينكا أنقوك أو عموم سلطان المسيرية. ومن أبرز نتائج آليات فض النزاع القبلي هذه أنها قامت بإطلاق سراح سجناء أحداث ١٩٦٤م- ١٩٦٥م بإصدار عفو عام عمن تسبب في القتل وخلافه من كلا الطرفين[٥٨].

تعتبر منطقة أبيى بوتقة للتمازج وتفاعلاً ثقافياً، وقد ظل الدينكا والمسيرية يتمازجون عنصرياً وثقافياً لقرون بالرغم من مرارات التاريخ التي شهدها السودان. وينبغي أن ينظر إلى المنطقة كمنطقة تمازج مستقبلي رمزاً للوحدة الوطنية وبالتالي تتطلب قدراً كافياً من الاهتمام من الحكومة المركزية، وأرى أن مواطني أبيي من الدينكا يطلبون أن يدبروا أمورهم بأنفسهم وأن يشعروا بأن وجودهم في كردفان ليس وسيلة للضغط عليهم، وهذا يعني أن يكون بعض الإداريين ورجال البوليس والمعلمين من أبناء المنطقة وذلك حتى لا يفهم المواطنون أن صلتهم الوحيدة بالحكم كانت عن طريق زعماء القبيلة، كما أقترح أن يتم ترفيع أبيى إلى المنطقة تابعة لولاية جنوب كردفان برعاية خاصة من المركز لضمان استمرارية برامج التنمية وتوفير الثقة[٥٩].

نتيجة للتداخل والتجانس المتبادل بين القبيلتين لم يقف عامل اللون أو العرق

٥٦- أبو القاسم قور، الأبعاد التاريخية لمشكلة أبيي، مرجع سابق، ص١٤٢.

٥٧- محمود حسن أحمد، مستقبل التكامل الليبي السوداني، الملف الدوري رقم١٢، الخرطوم، مركز دراسات الشرق الأوسط وأفريقيا، فبراير ٢٠٠٢م، ص٩.

٥٨- محمود الدقم، التنوع الثقافي بين المسيرية ودينكا نقوك: الآمال والألم، http://www.timesofsudan.com/cgibin/٢bb./sdb cgi؟seq=msgللهb =msgللهoard=٣٤٨ .١١٩٠٥٩٣٢٤٥

٥٩- أبو القاسم قور، الأبعاد التاريخية لمشكلة أبيي، مرجع سابق، ص١٤٢.

في قضية التزاوج بينهم، بل امتد هذا التآخي في أنماط العيش، فالقبيلتان لا اهتمام لهما بوجود البترول في المنطقة، بل هنالك تطلعات لتنمية المنطقة من المتعلمين من أبنائها، وذلك نسبة لارتفاع الأمية فيها، وبالتالي يسعون لتنمية المنطقة في المجالين الاقتصادي والسياسي. ولكن وجود الاتفاقيات الأخيرة وتبني الحركة للبرتوكول خلق مشكلة بسبب التسابق على الموارد الطبيعية، مما أدى دافع الحركة إلى التحرك نحو الشمال للسيطرة على أراضٍ ليست تابعة أصلاً لمنطقة أبيي، وبالتالي فإن فرص التعايش بين القبيلتين موجودة إذا لم تصعِّد حركة تحرير السودان الوجود العسكري في المنطقة[٦٠].

من الملاحظ أن مظاهر التعايش السلمي والتنوع الثقافي بين القبيلتين امتد إلى ثقافة الأزياء، فقد تأثر الأنقوك بلبس الجلابية والطاقية وحذاء المركوب، إلى ما بعد نهر كير إلى أعالي النيل وغرب الاستوائية، إلى أدغال الجنوب، فلم يتوقف عند حدود ثقافات الأنقوك، بل امتد إلى القبائل الأخرى الموجودة في المنطقة مثل دينكا بور والشلك وغيرهم، بينما تأثر المسيرية في ثقافة الأزياء بارتداء طواقي النخبة التي يلبسها سلاطين الأنقوك كنمط اجتماعي للتلاقح الثقافي والتعايش السلمي والتنوع العرقي بين عموم هذه المجموعات.

وإذا نظرنا للآلات الموسيقية الشعبية التراثية كعنوان للتعايش السلمي والتنوع الثقافي بينهما، نجد بعض الآلات أخذها الأنقوك من المسيرية. ومن المعلوم بأن المسيرية لم يتدخلوا دينياً في معتقدات الأنقوك إلا بمقدار التداخل الثقافي والتجاري والتأثير الذي جعل العديد من أبناء الأنقوك يختارون الإسلام ديانة لهم عن طواعية وليس عن إكراه. وإذا كان الأنقوك يعتبرون بأن البقر كائن مقدس، فإن المسيرية أخذوا المذهب الوسطي وهو الافتخار بالماشية، البقر خصوصاً، فعندما كانت الأنقوك تطلق بعض أسمائهم على أبقارهم مثل شول ونيال... إلخ كانت المسيرية تطلق أسماء على أبقارهم مثل الحمرا وضواية والتور أب حجل، وهي صفة للإنسان الشجاع، وكانت هذه المباهاة البينية بينهما تدل على مدى تقدير القبيلتين للماشية عامة والأبقار خاصة كمورد اقتصادي وعنوان هوية اجتماعي.

ولقد أدى التزاوج بين المسيرية والدينكا إلى توطيد روح التآخي والتعاطف بينهما حتى تجاوزت العلاقة بينهما مصطلح التعايش السلمي والتنوع الثقافي إلى مصطلح إخوة المسار والمصير. فهنالك الكثير من أبناء المسيرية يتحدثون لهجة دينكا نقوك بطلاقة، وهؤلاء هم الذين استقروا تماماً في بلاد الدينكا وتزاوجوا من نساء الدينكا[٦١].

من الملاحظ أن التعايش السلمي لم يتوقف في الإطار الثقافي والاجتماعي فحسب، وإنما امتد إلى الجوانب الاقتصادية، فالمسيرية الذين استقروا في ما بعد نهر كير وفي عمق بحر الغزال منحهم الأنقوك أراضي زراعية بحكم النسب، وأبناء الأنقوك الذين رحلوا شمالاً وعملوا رعاة في ضواحي بابنوسة أو

٦٠- عبدالجليل ريفا، (مقابلة، مكتبه)- جامعة أفريقيا العالمية، مركز البحوث الأفريقية، ٢٠٠٨/٨/٢٨م.
٦١- محمود الدقم، التنوع الثقافي بين المسيرية ودينكا نقوك، مرجع سابق.

المجلد والميرم كانت تأتيهم نسبهم من المواشي حسب العرف بين القبيلتين، واستطاع بعض أبناء الدينكا نقوك أن يفتحوا لهم مشاريع تجارية شمالاً في بلاد المسيرية، مما أدى إلى انتشار التجارة بين الطرفين.

يرى الباحث أن الفكرة الأساس وراء مقترح التعايش السلمي هو أن يخلق في أوساط المسيرية الحمر ودينكا نقوك منطقة سلام مشتركة تكون نموذجاً لإعادة الإرث التاريخي والاجتماعي بين القبيلتين، ومن ثم، يمكن تطبيقه على مناطق نزاع أخرى في السودان. ويتضح مما ذكر سابقاً، أن هنالك إمكاناً للتعايش السلمي بين المسيرية ودينكا نقوك، وأن على القبيلتين التجاوز عن مرارات الماضي وذلك بوضع رؤية مستقبلية.

الخاتمة

تميزت العلاقة بين المسيرية الحمر ودينكا نقوك بخصوصية نتيجة للتشابه بين القبيلتين، إلا أن النزاع بينهما عمل على تغيير العلاقة سلبياً. إن التعايش السلمي هو وسيلة يمكن من خلالها إيجاد حل للنزاع والحروب بين القبيلتين، وبالتالي لا بد من تفعيل برنامج التعايش السلمي بين المسيرية الحمر والدينكا نقوك، وذلك من خلال إحياء ودراسة الأبعاد الاجتماعية والثقافية بين القبيلتين وإظهار الإرث التاريخي بينهما والقوميات الأخرى الموجودة في المنطقة.

نتيجة للموقع الإستراتيجي لمنطقة أبيي تنبع الأهمية السياسية التي يسندها وجود النفط، مما يساعد على تطوير الصناعة والزراعة والثروة الحيوانية التي تعتبر مصدر تفاخر بين القبيلتين. ويجب تفادي الدور السالب للطرح الإعلامي تجاه قضية أبيي وخاصة الصحف اليومية، فضلاً عن دور الإعلام المرئي والمسموع.

النتائج

- إحياء الإرث التاريخي الذي يعد أحد آليات تنفيذ برنامج التعايش السلمي بين القبيلتين، وقد أثبت نجاحه خلال النشاطات الثقافية والاجتماعية التي تقوم بها المسيرية الحمر ودينكا نقوك، وأن ينظر للمنطقة كمنطقة تمازج مستقبلي ورمز للوحدة الوطنية، وبالتالي تتطلب قدراً من الاهتمام من حكومة المركز.
- الأوضاع الاقتصادية والسياسية التي مرت بها القبيلتان كان لها الأثر في النزاع الذي شهدته المنطقة.
- من الناحية الاقتصادية يجب أن تتم خطوات وإجراءات للاستفادة من خيرات المنطقة.
- إجراء دراسات جدوى للمشاريع المقترحة، وذلك لمساهمتها في تحقيق الاكتفاء الذاتي لسد الاحتياجات المحلية للقبيلتين.

التوصيات:

- ضرورة توصل القبيلتين المسيرية الحمر ودينكا نقوك إلى إيجاد صيغة مصالحة لتقوية الروابط الاجتماعية والثقافية بينهما.
- عقد مزيد من الندوات والمؤتمرات والمنتديات لكي تتوصل القبيلتان لآلية للحد من النزاع، وذلك لإحياء وإبراز روح التعايش السلمي والإخاء بين القبيلتين.
- تكوين لجنة أمنية مشتركة للحفاظ على الأمن ومعالجة الإفرازات السابقة.
- مساعدة الإدارة الأهلية من الطرفين للمساهمة في وضع الحلول التي تتناسب مع الطرفين.
- تتدخل الدولة لإحداث تنمية حقيقية لصالح مواطن المنطقة والانتفاع بثرواتها من أجل بناء الدولة الحديثة وإخراج المنطقة من الفقر والتخلف الاقتصادي، وذلك عن طريق الاستفادة من عائدات النفط للمساهمة في تنمية المنطقة.
- تفعيل الاتفاقيات والمعاملات القديمة حول مسار الرحل والتعايش أثناء فترة الصيف من أجل المساهمة في حل مشكلة المراحيل.





سلسلة حوارات التنوير رقم (٨)

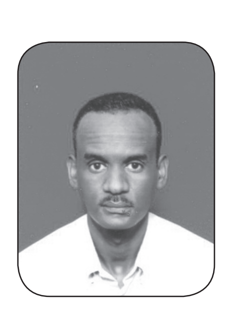
إعتقاد علماء المسلمين

مناهج المتكلمين المسلمين في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية وطرق الدفاع عنها

د. عبد الله ابراهيم الشكري

أحد إصدارات مركز التنوير المعرفي

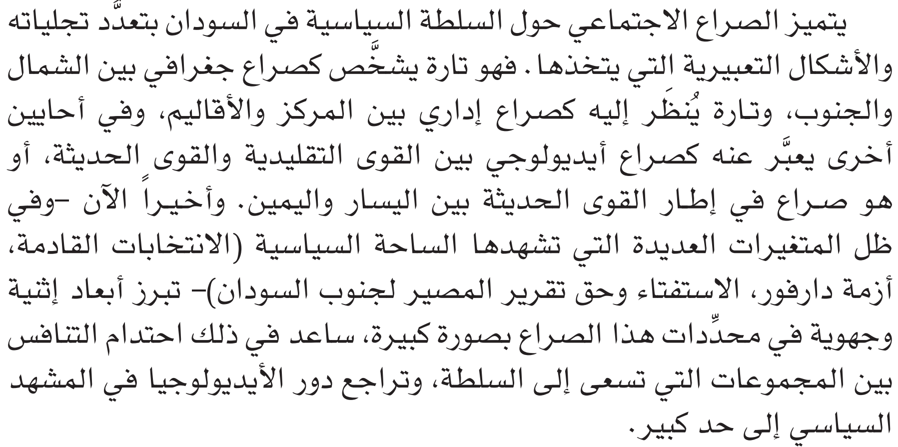
دور النخب السياسية الإثنية في ظل منطق السلطة السياسية السائد (محاولة للفهم)



د.عــــوض أحمد سليمان

أستاذ مساعد - قسم العلوم السياسية - كلية التجارة والدراسات الاقتصادية والاجتماعية - جامعة النيلين

تمهيد



يتميز الصراع الاجتماعي حول السلطة السياسية في السودان بتعدُّد تجلياته والأشكال التعبيرية التي يتخذها. فهو تارة يشخَّص كصراع جغرافي بين الشمال والجنوب، وتارة يُنظَر إليه كصراع إداري بين المركز والأقاليم، وفي أحايين أخرى يعبَّر عنه كصراع أيديولوجي بين القوى التقليدية والقوى الحديثة، أو هو صراع في إطار القوى الحديثة بين اليسار واليمين. وأخيراً الآن -وفي ظل المتغيرات العديدة التي تشهدها الساحة السياسية (الانتخابات القادمة، أزمة دارفور، الاستفتاء وحق تقرير المصير لجنوب السودان)- تبرز أبعاد إثنية وجهوية في محدِّدات هذا الصراع بصورة كبيرة، ساعد في ذلك احتدام التنافس بين المجموعات التي تسعى إلى السلطة، وتراجع دور الأيديولوجيا في المشهد السياسي إلى حد كبير.

وفي ظل المنطق السياسي السائد فإن فئات مثل النخب السياسية الإثنية يتعاظم دورها لأنها تملك قدرات كبيرة لتشكيل الراهن والمستقبل السياسي، ولكن كيف يفهم دورها في إطار من التعقيد والتشابك وتعدد المداخل؟

تتكون هذه الورقة من ثلاثة أجزاء تناقش قضايا ذات اهتمام مشترك:

فهي تبدأ بتحديد ما المقصود بمفهوم النخب السياسية الإثنية أولاً.

ثم تطرح منظوراً أكاديمياً مغايراً يساعد في تحليل أزمة الدولة السودانية، ويشخِّص طبيعة الصراع السياسي داخلها بطريقة تستبطن البعد الإثني في هذا الصراع، وذلك حتى يتسنّى لنا فهم الدور السياسي لهذه النخب.

ثم تختتم الورقة باستشراف الدور المستقبلي لهذه النخب في التغيير الديمقراطي وتحقيق الاستقرار.

مفهوم النخبة: معنى المصطلح وحدوده

النخبة مفهوم وصفي تقريبي يشير إلى الفئات التي تُحظى بنوع من التميُّز داخل حقل اجتماعي ما، أي أنها تمارس نوعاً من الريادة داخل هذا الحقل، حيث يكتسب أفراد هذه الفئة هذه السمة، إما عبر آلية التوارث، أو عبر آلية الاكتساب. وفي كلتا الحالتين تكون عملية الحصول على هذه الصفة، ناتجة عن مجهود وخاضعة لسياق تنافسي وصراعي. وبالتالي فإن النخبة خاضعة موضوعياً لدينامية الصراع الاجتماعي ببعديه الأفقي والرأسي. ومن ثمة قانون التنافر وعدم التجانس، سواء داخل النخبة الواحدة، أو بين النخب، هذا من الناحية النظرية الوصفية[1].

لكن من الناحية الأكاديمية الاصطلاحية، لم يسلم مفهوم النخبة من الشد

١- باقر جاسم محمد، النخبة السياسية والنخبة الثقافية (مقال)، شبكة النبأ المعلوماتية، الأحد ١٤-٣-٢٠١٠م.

والجذب، إذ إن هناك من السوسيولوجيين من يعتبر النخب واقعاً عينياً لا يمكن إنكاره، وأن النخب هي التي تحرِّك التاريخ، كما يقول بذلك باريتو، والمدرسة الإيطالية وأيضاً المدرسة الألمانية (ويتفوغل، ومانهايم). وفي الجانب الآخر هناك من ينكر دور النخب، ويعتبرها إما جماعات تعبِّر عن مصالح فردية، أو فئات تعبِّر فقط عن مصالح مجموعات، وجماهير أوسع، وأن ما يسمى الفاعلية التاريخية للنخب يخفي فاعلية الجماهير ودورها في تحريك وصناعة التاريخ(٢).

لقد شهدت الساحة الفكرية في العقود الأخيرة من القرن العشرين، تحت تأثير روح التوجس التي ولّدها تقدم العلوم الإنسانية وبخاصة التحليل النفسي والأنثروبولوجيا البنيوية، تشكيكاً في نية الفاعل، وفي دوره، وفي خطابه انطلاقاً من أن الفئات الاجتماعية تميل إلى إضفاء طابع مثالي ويوتوبي على خطابها وسلوكها، في إطار ميل طبيعي إلى التمويه وإلى التمجيد الذاتي. وفي هذا السياق وجِّهت العديد من الانتقادات إلى دور النخبة، وإلى ادعاءاتها، وإلى سعيها إلى إبراز دورها على حساب إقصاء وتهميش الفعاليات الأخرى، تحت ذريعة التحدُّث باسمها أو (بالنيابة) عنها.

كذلك من الالتباسات الكبرى التي طالت مفهوم النخبة مسألة التصنيف، ذلك أن هناك تضارباً في تصنيف النخب، إما على أساس بسيط قطاعي (نخبة عسكرية- نخبة سياسية- نخبة تقنية-نخبة مالية)، أو مكاني (نخبة محلية- نخبة وطنية..) أو موضوعاتي (نخب الثروة- نخب القوة- نخب المعرفة- نخب الاستحقاق- نخب الوراثة- نخب السلطة). لكن التصنيف المتواتر هو التصنيف القطاعي المتداول لبساطته ووضوحه النسبي، وهو التصنيف الذي سنعتمده هنا خاصة أن موضوعنا هنا محدَّد في العلاقة بين النخبة السياسية الإثنية والسلطة في سودان ما بعد الاستقلال.

من خلال الإطار السابق يبدو، من الزاوية النظرية، أن النخبة السياسية هي (نخبة النخب)، بمعنى تكويني لا بمعنى معياري. فالنخبة السياسية هي النتيجة أو الخلاصة النهائية لتفاعل النخب، بمعنى أن كل النخب تصبُّ في النهاية في النخبة السياسية، وتتجه بشرائحها العليا إلى الانخراط فيها. وهو ما يفسر عدم تجانس النخبة السياسية، لأن أصولها وتدرُّجاتها تعود إلى القطاعات الاجتماعية كافة، حتى وإن بدا أن هناك نخباً ذات تواتر أكبر في دائرة النخبة السياسية كأصحاب المهن الليبرالية (محامون- أطباء- تقنيون...) بيروقراطية الدولة، أو الاحتراف السياسي الخالص.

بهذا المعنى تكون النخبة السياسية قطاعاً واسعاً باتساع مفهوم السياسة، ولا يقتصر فقط على بيروقراطية الدولة ومباشري السلطة المركزيين والإقليميين (كما ذكر وارتربوري في كتابه (أمير المؤمنين))، خاصة مع مأسسة الديمقراطية في مجالس بلدية وقروية ومجلس النواب والمستشارين، وكذا البيروقراطيات

٢- ت.بوتومور، النخبة والمجتمع، ترجمة جورج جحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بدون تاريخ نشر، ص ١-٥.

الحزبية، وأفراد المجتمع المدني الفاعل والمنشغل بقضايا الشأن العام[٣].

هـذه النخبـة، وبالمعنى الـذي اصطفيناه، هـي نخبة تراتبيـة، متدرِّجة وهرمية، فهي تعكس إلى حد كبير هرمية جهاز الدولة، كما تخضع بدورها لقانون المنافسة الشرسة والناعمة التي تحكم الحقل السياسي عامة والفضاء الاجتماعي برمته، وبالتالي فهي ليست متجانسة في مشاربها السياسية ولا في موقعها الاجتماعي.

لكنّ للنخبة السياسية ميلاً عضوياً قوياً إلى أن تصبح هي (نخبة النخب) بالمعنى المعياري، أي (سيدة النخب)، فهي النخبة التي تهفو إليها كل النخب الفرعية، النخبة التي تعتبر نفسها فوق كل النخب، وربما (قائدة) المجتمع ورائدة النخب. ولعلَّ هذه المكانة المتميِّزة التي تحتلها النخبة السياسية تعود إلى أن مسار السياسة يوصل الى السلطة، وأن تمحْوُر الصراع حول حيازة السلطة يؤشِّر إلى درجة سلطوية المجتمع، أي إلى ضخامة كمية السلطة المتوزعة في ثنايا الجسم الاجتماعي، وإلى كون السلطة –تقليدياً– في مجتمعنا هي البوابة الكبرى إلى الوجاهة الاجتماعية والتميُّز والأمن والثروة والنفوذ.

في هذا الإطار يمكن تطارُح العلاقة بين النخبة السياسية وسلطة الدولة في السودان، وهي العلاقة التي يحكمها قانون الصراع والتنافس. ولكن قبل ذلك لا بأس من إضافة تقسيم مكاني وفقاً للدور، بين نخب سياسية محلية، تمارس دورها في إطار مجتمعاتها المحلية، ولا تتطلع للعب أدوار قومية، وبين أخرى تتصف بتطلُّعها للعب هذا الدور على المستوى القومي، إذ إن هذه خصيصة سودانية، يمكن تلمسها في الواقع السياسي المعاش في السودان.

تحديد مفهوم الإثنية

وفي إطار التحديد السابق لمفهوم النخبة السياسية، تبرز بشدة إشكالية مفاهيمية جديدة عندما نضيف كلمة (إثنية) عند تعريف ذات المفهوم، النخبة السياسية الإثنية، وذلك بسبب أن الفهم الاصطلاحي لكلمة إثنية يضيق ويتسع في معانيه، شأن العديد من مفاهيم علم الاجتماع، لذا يجب تحديد معنى الكلمة قبل إلصاقها وإلحاقها بتوصيف النخبة السياسية المراد تناولها في هذه الورقة.

فالإثنية هي ظاهرة تاريخية تعبِّر عن هوية اجتماعية تستند إلى ممارسات ثقافية معينة ومعتقدات متفرِّدة والاعتقاد بأصل وتاريخ مشترك وشعور بالانتماء إلى جماعة تؤكد هوية أفرادها في تفاعلهم مع بعضهم ومع الآخرين، والإثنية بهذا المعنى –وهو المقصود هنا– تختلف عن مفاهيم أخرى عديدة تبدو متشابهة معها للوهلة الأولى[٤].

فالعرقية، مثلاً تختلف عن الإثنية في أنها قائمة على الأصل السلالي أو العرقي المشترك، فهي تعبِّر عن شعب أو قبيلة بغضِّ النظر عن الثقافة والمعتقدات. أما مفهوم الأمة –وبالرغم من أنه الأقرب لمفهوم الإثنية– إلا أنه

٣- المرجع نفسه، ص ٩.

٤- محمد مهدي عاشور، التعددية الإثنية: إدارة الصراعات وإستراتيجيات التسوية، المركز العلمي للدراسات السياسية، الأردن، ٢٠٠٢، ص٣٢.

كمفهوم تعرَّف بأنها ظاهرة اجتماعية تعبِّر عن جماعة تشترك في سمات جامعة كالدين والعرق واللغة والتاريخ والثقافة، سواء كانت في إقليم واحد أو أقاليم عدة، ومن هنا يأتي اختلافها كمفهوم مع الإثنية، إذ إن تلك الأخيرة عادة ما تكون في إطار إقليم واحد.

كذلك من المصطلحات قريبة المعنى مصطلح القومية، وهي تعبِّر عن جماعة قائمة على المكان، ومن معانيها أنها حركة سياسية تستهدف قيام كيان سياسي (دولة)، فالقومية حركة سياسية، والأمة كيان اجتماعي، بينما الإثنية رابطة في إطار جغرافي يمثل جزءاً من إطار أشمل[٥].

من كل ما سبق يمكن تعريف النخب السياسية الإثنية بأنها تعني تلك الفئات التي تعبر عن مطالب جماعات إثنية، أو تدَّعي التعبير عن مطالب هذه الجماعات بفضل ريادتها وقدرتها على التأثير في محيط إقليمها السياسي المحلي، وأيضاً مركز اتخاذ القرار داخل الدولة ككل.

ويتضح من التعريف الذي تتبناه الدراسة بأن المطالب الإثنية عادة ما تكون هي المحدِّد الرئيس والعنصر الحاسم في ظهور نخبة سياسية، يمكن أن توصف بأنها نخبة سياسية إثنية. فالجماعات الإثنية تطرح عادة مطالب خاصة بأبنائها تتعلَّق بالنظام السياسي الذي تعيش في ظله والمجتمع الذي تنتمي إليه، ومن هذه المطالب تأكيد هويتها واحترامها، بتمثيلها في النظام السياسي، أو منحها وضعاً خاصاً في البلاد. وكلما تباينت قيم الجماعة الإثنية وهويتها وتمثيلها في المجتمع، تزداد نزعتها إلى التمرُّد والانفصال.

وعادة ما تكون اللغة والدين والعادات والتقاليد أكثر الموضوعات حضوراً في المطالب الإثنية، وقد تمتد إلى النشيد الوطني للدولة وأسماء المدن والرموز المختلفة في الدولة. وفي الطرح السابق فإن الفئات التي تتحدَّث باسم هذه الجماعات مستخدمة مكانتها الاجتماعية الريادية، سواء في الإطار العام أو في محيطها الإقليمي، هي ما نسميها نخباً سياسية إثنية.

دور النخب السياسية الإثنية وأزمة الدولة في السودان: محاولة للفهم

يمكن تعريف أزمة الدولة السودانية تعريفاً أولياً بأنها تعني «فشل الأنظمة السياسية والحكومات المتعاقبة، منذ الاستقلال وحتى الآن، في خلق كيان مادي اقتصادي مستقل تتوافر فيه الشروط الضرورية لبناء مؤسسات دستورية - سياسية تستوعب متطلبات المجموعات الاجتماعية والعرقية كافة لتؤمِّن حقها في المشاركة الكاملة في السلطة السياسية، وتحافظ على تراثها وتنمي شخصيتها الحضارية لإثراء وحدة الوطن المتعدد المشارب والثقافات والأعراق»[٦].

وبشيء من التبسيط فهذه الأزمة يمكن تقسيمها في إطار يضم ثلاث قضايا رئيسية هي:

أولاً: قضية الحكم والنظام السياسي: وقد تمثَّلت أبعاد الأزمة حول هذا المحور في الصراع حول الدستور وماهيته، وطبيعة الدولة ووجهتها، وكذلك

٥- المرجع نفسه، ص ٤٣.

٦-عطا البطحاني، البناء الوطني بين الديمقراطية والدكتاتورية؛ مقدمات نظرية لدراسة تطبيقية لاحقة لأداء الحكومات ما بين ١٩٥٦- ١٩٨٧م، ورقة قدمت لمؤتمر أركويت الحادي عشر حول البناء الوطني في السودان نوفمبر، ١٩٨٨م، قاعة الشارقة، جامعة الخرطوم ص ١٣.

حول أسس اقتسام السلطة وعلاقات السودان الخارجية وأولوياتها... إلخ.

ثانياً: قضية المنهج الاقتصادي والتنمية: في هذا المحور كان البحث عن أسس تنمية متوازنة للمناطق الطرفية وتحديث هياكل الاقتصاد الموروثة يمثِّل تحدياً اقتصادياً للأنظمة السياسية الحاكمة والمتعاقبة منذ ١٩٥٦م. إذ إن الاستعمار ركّز التنمية الاقتصادية في الوسط في دولة مترامية الأطراف، مما خلق تفاوتاً واضحاً في النمو والتحديث بين أجزاء الوطن.

ثالثاً: قضية الهوية الحضارية: أبعاد أزمة هوية الدولة السودانية تتجلّى في الصراع حول قضايا مثل علاقة الدين بالدولة واللغة الرسمية للدولة، وقد مثّلت قضية الجنوب وتمرُّد ١٩٥٥م التعبير المادي لقضية الهوية الحضارية في السودان، إذ إن التمرُّد –وفي أحد وجوهه– كان تعبيراً عن رفض هيمنة وثقافة التيار الرئيس العربي المسيطر.

لقد لعبت النخب السياسية الإثنية دوراً مقدَّراً في هذه الأزمة، هذا الدور ومن وجهة نظر الدراسة هو إيجابي وسلبي في آنٍ واحد، كما سيتضح في السطور اللاحقة، كما أن هذا الدور لا يُفهم ما لم يوضع في سياق قراءة عامة تتقصَّى ديناميات الصراع السياسي في السودان، هذا الصراع الذي يتصف بالتعقيد والتشابك في ظل مكونات المجتمع السوداني، الذي تتقاطع فيه مكونات عدم التوازن الإثني ـ الإقليمي مع عدم التوازن الاجتماعي الطبقي. إن المنظور المقترح هنا هو محاولة لفهم المنطق الذي يحكم تكوُّن السلطة السياسية، وهو أي هذا المنظور يستبطن الأبعاد الاقتصادية والعرقية في تحليله لهذا التكوين، وبالتالي فهم دور النخب الإثنية.

يقوم هذا المنظور على جملة من الحقائق التي تتّصف بها تركيبة السلطة وهي أن مجموعة عرقية واحدة هي التي ظلَّت تحتفظ بالسلطة بالرغم من فشلها في بناء دولة قومية حديثة، وأيضاً بالرغم من تعدُّد أشكال ومسميات الأنظمة السياسية التي تعاقبت على السلطة في فترة ما بعد الاستقلال، سواء كانت ديمقراطية أم ديكتاتورية[٧].

إن الظاهرة السياسية هنا لا تتمثَّل في سيطرة هذه المجموعة فقط، ولكن تتمثّل في استمرار هذه السيطرة بالرغم من الفشل الذي مني به أداء دولة ما بعد الاستقلال في السودان. وقد لعبت النخب السياسية الإثنية دوراً مقدَّراً في هذا، وهو الأمر الذي يمكن توضيحه باستعراض المنطق الذي حكم تشكُّل الحكومات في السودان، إذ لا يمكن تحليل الصراع حول السلطة حتى يتضح ذلك الدور.

مداخل تحليل الصراع حول السلطة: إعادة طرح

من الملاحظات الجديرة بالاهتمام أن أغلب المداخل التي تحلِّل صراع السلطة والثروة في السودان أنها تستبطن إيماءات لتصنيف إثني، أو تشير إليه صراحة، وباستثناء تلك التحليلات التي تتبنّى منطقاً ماركسياً فإن كل المداخل تضم قدراً من التصوُّر لوجود صراع إثني في إطار صراع السلطة والثروة في

٧– المرجع نفسه، ص ١٥.

السودان. ولأهمية ذلك نتطرَّق هنا أولاً للتصنيف الإثني للتكوين الاجتماعي في السودان، ومن ثم نكمل موضوعنا، وذلك لأن التقسيمات الإثنية هي إحدى مفاتيح فهم منظور الدراسة المقترح لتحليل الصراع حول السلطة في السودان.

التصنيف الإثني:

يقول د.عبده مختار: «في الوقت الراهن أصبحت الإثنية وبتعدُّد دلالاتها تشكِّل تهديداً للاستقرار السياسي لأنها تهدِّد بخلق كيانات سياسية جديدة، وتؤدي إلى انقسامات أو تحالفات جديدة، وبعض هذه الوحدات الصغرى (الإثنية) التي تقوم على روابط العرق، الدين، والانتماء القبلي، بدأت بتقوية علاقتها الداخلية، مؤكِّدة وجودها ومؤثِّرة في سياسات الحكومات»[٨].

هذا التوصيف يقترب كثيراً من وصف الحالة السودانية (انضمام ممثلي بعض الإثنيات للحركة الشعبية في ١٩٨٦م)، وكذلك قيام التنظيمات السياسية الإثنية، حيث تتعدَّد الأمثلة مثل النوبة في جبال النوبة في وسط السودان، والأفارقة مقابل العرب في دارفور، والأقليات العرقية في شرق السودان (مثل البجا).

هناك نفر من الباحثين استخدم مفهوم الإثنية بمعنى القومية (Ethnic Nationalism)، والتي على أساسها ظهرت دول في أوروبا مثل بلغاريا، ألبانيا، فنلندا، يوغوسلافيا[٩]. وفي السياق السابق فالدراسة هنا تهتم بتحديد الهوية الإثنية والثقافية، أو الإثنية المستندة إلى قاعدة السياسة والتسييس. والإثنية المسيسة ظاهرة منتشرة في العالم اليوم، وقد أطلق على الإثنية بهذا المستوى الكثير من الأسماء، مثل الوعي الإثني، والتسيس الإثني، والإدراك الإثني، والوطنية الإثنية.

بمعنى آخر فإن فهم الإثنية وما يتوافق مع طرح هذه الدراسة، هو تصنيف الجماعات ذات الرابطة الثقافية الاجتماعية. فالجماعة الإثنية تتحدد هنا كفئة متميزة في المجتمع، واعية لذاتها، موحّدة حول ثقافات واعتقادات وتقاليد وتاريخ وقيم مشتركة، لأن في جوهرها تنظيماً اجتماعياً ذو أساس ثقافي.

وطبقاً لهذا فإن الإثنية المسيَّسة والتي سوف يطلق عيها من الآن وصاعداً في هذه الدراسة (دائرة إثنية) عبارة عن جماعة يتوافر لها إحساس خاص بالتضامن، ولديها أيضاً إدراك لوجودها وخصوصيتها، كما تمتلك شعوراً بالاعتزاز بالذات، ومجموعة من القيم والرموز المشتركة، وهدفها كمجموعة إثنية لها طابع سياسي يدور حول الدولة. وتتراوح أهداف الدائرة الإثنية ما بين الانفصال، أو الحكم الذاتي (الجنوب)، أو المطالبة بتحسين أوضاعها العامة ضمن إطار الدولة وشرعيتها (النوبة والبجا في وسط وشرق السودان) كمثال[١٠].

في السياق السابق، ووفقاً لتقسيمات الإثنوغرافيا باعتباره العلم الخاص بوصف الثقافة وحياة الناس كجماعات متمايزة، قسمت الدراسات العلمية[١١] سكان السودان إلى مجموعات إثنية كلٌ منها تشكِّل نسبة محددة كما يلي:

٨- عبده مختار موسى، صراع الهويات ومهددات الوحدة في السودان: علاقة الجنوب والشمال نموذجاً، مركز السودان للبحوث والدراسات الإستراتيجية، سلسلة كتيبات السودان رقم (١)، الخرطوم، أبريل ٢٠٠٧م، ص ١١.

٩- المرجع نفسه، ص ١٢.

١٠- المرجع نفسه، ص ١٤.

١١- على سبيل المثال لا الحصر انظر: محمد عمر بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان، ترجمة الجنيد علي عمر وآخرين، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧م، ص ١٣.

جدول (١) يوضح المجموعات العرقية ونسبها

المجموعة العرقية	نسبتها إلى إجمالي السكان
العرب	٪٣٩
الجنوبيون	٪٣٠
(مجموعة الغرب) الأفارقة	٪١٣
(النوبة) جنوب كردفان	٪٦
(البجا) شرق السودان	٪٦
(النوبيون) أقصى شمال السودان	٪٣
مجموعات متنوعة أخرى وأجانب	٪٣

المصدر: د.عبده مختار موسى، صراع الهويات ومهددات الوحدة في السودان، ص ١٦.

وقد جرت العادة، عند تناول الأبعاد الإثنية في الصراع السياسي في السودان، باختزال هذه المجموعات في أربع مجموعات. فشريف حرير مثلاً يقسِّم التكوين السكاني السوداني إلى:

١/ أولاد العرب أو المجموعة المهيمنة: وتشمل كل السودانيين النهريين، بما فيهم النوبيون.

٢/ الغرابة: وتشمل الفلاتة أو التكارنة، وتضم هذه المجموعة كل المجموعات المنحدرة من غرب السودان والذي تبدأ حدوده مما وراء النيل الأبيض.

٣/ الهدندوة: والتي هي اختصار لكل المجموعات التي تنتمي إلى خليط البجا.

٤/ الجنوبيون: وتشمل كل المجموعات الجنوبية بغض النظر ما إذا كانت نيلية أو نيلو حامية أو سودانية[١٢].

إن المقاربة بين هذا التصنيف الإثني ومفهوم الدائرة الإثنية السابق تؤكِّد أن هناك قواسم عديدة، مشتركة، غير أن من المهم ملاحظة أن من الصعوبة بمكان وضع حدود جغرافية جامدة لوجود هذه المجموعات.

ففي ظل عقود من الحراك الاجتماعي، بسبب النزوح والهجرة والجفاف والبحث عن العمل والدراسة ومؤثرات أخرى، يصعب الآن الإحاطة بالتوزيع الجغرافي لهذه الإثنيات، أو وضع حدود لمناطق وجودها، ولكن يظل لكل مجموعة على حدة نطاق جغرافي محدد لما يمكن تسميته بمركز الروح والقوة الإثنية؛ نطاق يمثّل المنشأ ويشدُّ الأفراد برابطة الدم والثقافة والتقاليد المتشابهة.

١٢- شريف حرير، السودان الانهيار أو النهضة، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ٢٣.

هذا المركز، من وجهة نظر الدراسة، قد يتطابق مع نطاق جغرافي إقليمي، وقد يتسع أو يضيق. لكن المحدد الرئيس له دائماً الثقافة السائدة والإرث الاجتماعي للسكان، ومن ثم تتداخل محدِّدات أخرى تحدّد هوية كل دائرة إثنية عن الأخرى. إن مسمّى الدائرة في هذه الدراسة يجد منطقيته لأن الأفراد يدورون حول قيم ومناطق بغض النظر عن توزيعهم الجغرافي الحالي.

ففي عشية استقلال البلاد ووفقاً للإحصاء السكاني الأول وهو أول وآخر إحصاء تضمن أسئلة عن الأصل العرقي قدر عدد سكان البلاد بـ١٠,٣ مليون نسمة، جاء التوزيع الإقليمي لهم كما يلي:

المنطقة الشمالية والمركزية وتضم ٥٠,٨٪ من العدد الكلي للسكان، والمنطقة الجنوبية تضم حوالي ٢٧,١٪، والمنطقة الغربية وبشكل رئيس دارفور تضم ١٢,٩٪ من السكان، أما المنطقة الشرقية فقد قدر عدد سكانها بـ٩,٢٪ من مجموع السكان[١٣].

وعند تقسيم هذا الخليط بين المناطق الحضرية والريفية قدِّر أن ٩١,٧٪ كانوا يعيشون في المناطق الريفية البعيدة، أما سكان المدن العشر الأكبر غير الخرطوم، فلم يزد في أي مدينة عن عشرة آلاف نسمة، وكان سكان الخرطوم يمثلون ٢,٥٪ من العدد الكلي لسكان البلاد، و٤٨٪ من جملة السكان الحضريين في السودان[١٤].

أوردنا المعلومات السابقة لتوضيح أن مفهوم الدائرة الإثنية، التي هي تعبير عن الثقافة السائدة، قد لا يتوافق مع الحدود الجغرافية أو الأصل العرقي تماماً للقاطنين فيها، ولكن هذه الإحصاءات تعطي فكرة عن الخارطة السكانية في العام الأول من الاستقلال. وبالاقتراب من الفكرة يمكن القول بوجود أربع دوائر إثنية في السودان هي:

١. الدائرة العربية الإثنية.
٢. دائرة الغرابة الإثنية.
٣. دائرة البجا الإثنية.
٤. دائرة الجنوبيين الإثنية.

حيث يلاحظ أن الدائرة الإثنية العربية تتسع لتضم القبائل العربية في غرب السودان بالرغم من انتمائهم الجغرافي لدائرة الغرب الإثنية، كما أن دائرة الغرب الإثنية نفسها تتسع لتضم أعداداً مقدرة من سكان الدائرة الإثنية العربية، غير أن المحدد الرئيس لعناصر كل دائرة يرجع أساساً إلى رابطة الدم واللغة والتحلق حول ما يمكن تسميته بعصبية الروح الإثنية، وبصورة أقل الدين.

هناك محدِّد آخر من الأهمية بمكان وهو أسلوب ونمط الإنتاج السائد والظروف الاقتصادية، فالإثنيات المسيَّسة في السودان دائماً ما تنطلق في سياق بحثها عن سبل أفضل للمشاركة والترقي من ظروف اقتصادية متشابهة، وهي في إطار مطالبتها هذا تستند على وعيها الإثني.

١٣- علي عبد القادر علي وعطا البطحاني، العجز الديمقراطي والتنمية في بلاد فقيرة: دراسة حالة السودان (ورقة)، ترجمة خاصة بالباحث، معهد التخطيط العربي، الكويت، مايو ٢٠٠٨م، ص ٢.

١٤- المرجع نفسه، ص٦.

ففي ظل ضعف الوعي الطبقي، وهو المحرِّك للصراع الاجتماعي، يكون الوعي القبلي هو البديل. فالتجانس الثقافي في حدود الدائرة الإثنية والتاريخ المشترك، الذي يتقاطع مع أوضاع اقتصادية متشابهة لجماعة ما، سواء في الشرق أو الغرب أو الجنوب، وفي ظل تمايزها العرقي، شكلت وما تزال تشكِّل دوافع حاسمة ومصادر للتمرد والثورة والمطالبة بالتغيير.

عند هذه النقطة من الحوار تحاول الدراسة استعراض مداخل دراسة وتحليل صراع السلطة والثروة في السودان، لتوضيح جوانب القصور، ومن ثم استكمال بناء إطارها التحليلي لفهم منطق السلطة في السودان، ومن ثم فهم دور النخب السياسية الإثنية بداخله.

صراع الشمال المسلم والجنوب المسيحي:

تتعدد الكتابات التي تحلِّل أزمة الدولة في السودان على أنها صراع حول الهوية والموارد والسلطة بين الشمال المسلم والجنوب المسيحي. وتنطلق هذه الكتابات في تحليلاتها من التباين والاختلاف بين المنطقتين. والشمال المعني هنا هو شمال اصطلاحي، لا يتطابق مع الشمال الجغرافي، بل يميل ويتمدَّد ليشمل الوسط والغرب والشرق. أما الجنوب فيغطي الحيز الجغرافي بداية من خط ١٠ شمالاً.

هذا الوصف يبدو هلامياً وينبني على فرضيات خاطئة، أولها أن الشمال المحدد هنا لا يعبِّر عن كلٍّ متماسك لا سياسياً ولا اقتصادياً ولا اجتماعياً، وهو مفعم بالتباينات، إذ تصطرع داخل هذا الحيز مجموعات سياسية ذات أيديولوجيات متباينة.

أما تصنيف القوى الاجتماعية بين عرب وزرقة، فالثابت من قبل الأكاديميين السودانيين أن مسألة النقاء العرقي لا وجود لها في السودان، وأن المجموعة الوحيدة التي يمكن أن تقول بنقائها العرقي في السودان هم الرشايدة في شرق السودان، وهؤلاء يمثلون ١٪ من جملة السكان[١٥].

وبالتالي فهذا التقسيم ليس مبرَّراً لصعوبة القول بوجود المؤامرة العرقية في ظل غياب تماسك قسم في مواجهة الآخر. ومن ناحية أخرى فالانقسام الديني -وإن كان موجوداً- إلا أنه أسيئ استخدامه وتم تسييسه في صراع الشمال والجنوب، وقد لاقى هذا المدخل رواجاً في الفترة الأخيرة بسبب وصول الحكومة الإسلامية للسلطة في ١٩٨٩م وتبنيها لأيديولوجيا إسلامية كبرنامج عمل.

كذلك تكشف الفترة من ٢٠٠١ - ٢٠١٠م من أزمة الدولة في دارفور، أن الصراع ليس بين مسلمين ومسيحيين، فسكان دارفور كلهم مسلمون.

خلاصة القول إن نهج تشخيص صراع السلطة والثروة في السودان على أنه صراع بين الشمال والجنوب، بالرغم من أنه ينبني على حقائق تاريخية هي الاختلاف الثقافي والتباين العرقي، إلا أنه يتغافل عن إبراز التباينات الجزئية في كل قسم، ويعجز عن الإحاطة بمنطق الصراع الأساس قبل تجليه في صراع

١٥- عبد الغفار محمد أحمد، السودان: جذور وأبعاد الأزمة، دار مدارك، القاهرة، ٢٠٠٦، ص١٣٥.

الشمال والجنوب.

وحول موضوع الدراسة فإن هذا المدخل غير قادر على توضيح لماذا تظل الدائرة العربية الإثنية هي المهيمنة على مقاليد السلطة والنفوذ، بالرغم من التغيُّر في أشكال الحكومات، لأنه يأخذ الشمال ككلٍّ مجرَّد ومتماسك. كما أنه لا يلقي بالاً للدور الذي تلعبه النخب السياسية الإثنية في هذا الصراع.

المركز ـ الإقليم:

من المقاربات المقبولة إلى حدٍّ ما في تفسير أزمة الدولة السودانية الحديث عنها كأزمة علاقة بين المركز المهيمن والأقاليم. هذه العلاقة عند اتخاذها رؤية لتحليل أزمة الدولة، علاقة معقَّدة ومركَّبة نشأت في سياق تاريخي، كما تتداخل فيها مستويات عدة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية.

يأخذ التعبير عن المركز، أو الإقليم، أشكالاً عديدة. فهناك المركز بالمعنى السياسي، أو الاقتصادي أو الثقافي، وهو -أي هذا المركز- يأخذ أشكالاً متنوعة في الحكم، فهو قد يحكم باسم العلمانية أو الإسلامية، أو تحت ظل نظام مدني أو عسكري شمولي أو تعددي، لكنه يظل يوصف بأنه مركز مهيمن قابض.

من جهة أخرى فالإقليم أيضاً تتعدَّد أشكال استجابته وردود فعله لقبضة المركز، والتي قد تكون سياسية أو عسكرية أو ثقافية.

يقوم المفهوم الأساس للمركز على أن وجود السودان نفسه كوطن جاء بعد دخول العرب والإسلام للبلاد. وفي هذا السياق فإن الإسلام واللغة العربية لم يثبتا فقط تقدمهما على الديانات والثقافات واللغات الأخرى فحسب، وإنما وضعا الأسس السياسية والثقافية لتكوين الأمة السودانية.

سبب الصراع في هذا النوع من الطرح هو أن الدور الذي يقوم به المركز، وإن كان نتاجاً لظروف تاريخية، إلا أن هذا المركز لم يفعل شيئاً لتصحيح هذه العلاقة غير المتكافئة، بل إن الذي حدث هو استمرارية تاريخية للهياكل الاستعمارية بوجه جديد (استعمار داخلي)، أنتج وضعاً وظَّفت فيه النخبة الحاكمة سلطة الدولة وقوانينها كآلية للإدماج والإقصاء لصالحها ولصالح مناطقها على ضوء معايير ذاتية ضيقة، ثبت بالتجربة فشلها.

في الجانب الآخر أيضاً، تتعدَّد نُسَخ وأطروحات مفهوم الإقليم، فمن جهة نجد أن طرح الإقليم أبرز ما يكون وضوحاً في جانب الهوية، أما في مجال التغيُّرات السياسية والاقتصادية، فتتراوح ما بين صياغات متعددة، وإن كانت تتَّفق على إعادة تركيب هيكل السلطة والثروة بالقدر الذي يتيح الفرصة للإثنيات غير العربية الحصول على نصيبها من الثروة القومية والمشاركة في السلطة، بصرف النظر عن التوجه الأيديولوجي لسلطة المركز[١٦].

إن ما يقدِّمه هذا المدخل لموضوع الدراسة هو الاعترافات الضمنية بالعامل الإثني في تحديده لأقطاب الصراع ودور العوامل الثقافية في ذلك. فالمجموعة القومية أو العرقية أو الإثنية المتهمة بالهيمنة على السلطة هي مجموعة الدائرة

١٦- عطا البطحاني، الديمقراطية والإثنية: البعد الاقتصادي (ورقة)، ندوة مركز الدراسات السودانية، قاعة الشارقة، الخرطوم، ١٩٩٩م، ص ٤٤.

الإثنية العربية، التي جنت ثمار الاستقلال بسيطرتها على الخدمة المدنية ومشاريع التنمية والخدمات، كما أنها أبقت على العلاقة بينها وبين الأقاليم (الدوائر الإثنية الثلاث (الغرابة- الجنوبيون- البجا))، كما صاغها (قانون مارشال ١٩٥١م)، مع وعود بالنظر في مطالب الجنوب تحديداً في تفويض السلطات.

وتتميز هذه المجموعة -كما يذهب لذلك د .فرنسيس دينق- بالتجانس وقيام المجتمع على نظام طبقي عرقي[١٧]، مما يدعم تماسكها في وجه المجموعات الأخرى.

الإقليم المزعوم أيضاً، وفي أحد وجوهه، هو تعبير عن المناطق الجغرافية للمجموعات الإثنية مثال جبال النوبة والأنقسنا ودارفور وجنوب كردفان وشرق السودان، وهي ووفقاً لتقسيمات الدراسة أجزاء من الدوائر الثلاث؛ دائرة الغرب الإثنية ودائرة البجا الإثنية، بالإضافة إلى الدائرة الإثنية الجنوبية.

خلاصة القول إن صراع السلطة والثروة في السودان هو صراع إثني بين دوائر إثنية تمثل كلٌّ منها دائرة مركزية لوعي قبلي يظهر ويختفي أحياناً، ولكنه لا يفهم ما لم يوضع في سياقه العام. فطرح المركز والإقليم، وإن كان يحيط بالعديد من ديناميات الصراع، لا يقول شيئاً عن دور صراع المركز نفسه في الصراع العام بين الإثنيات على مستوى قومي.

كما أنه يتجاهل مجموعات اجتماعية في داخل حدود المركز، والأقاليم تلعب أدواراً مؤثرة في من يتولى السلطة كالطرق الصوفية والزعامات المحلية، كما لا يلقي بالاً لتغيرات تراتبية القوى الاجتماعية المؤثرة والمسيطرة في الإقليم، ولا يقدم أيضاً تصوُّراً لدور وحركة رأس المال الخاص في هيمنة وسيطرة المركز.

منطق السلطة في السودان: مدخل مركب

يمكن اختزال الحديث السابق في كون الصراع السياسي والاجتماعي في السودان مرتبطاً، في أحد صوره، بالباعث أو بالروح المحرِّكة للصراع؛ هذه الروح هي الوعي الإثني، ولكن هل هو الوحيد الذي يحرك الصراع؟.

إن الاشتراكيين -في سياق بحثهم عن روح الصراع- جعلوا الوعي بالمكانة الاقتصادية للجماعة الاجتماعية هو القوة الدافعة للتغيير، ويذهب كارل ماركس إلى اشتراط أن الثورات الاجتماعية لا يمكن لها أن تحدث ما لم تحط الجماعة الاقتصادية بمكانتها الاجتماعية وتلتمس سبل الخلاص[١٨].

أثرت الكتابات اللاحقة الحوار ورفضت ربط الصراع الاجتماعي بالدوافع الاقتصادية فقط، لا سيما في مجتمعات تعاني من تشوهات بنيوية، ولم تنتقل بعد لمرحلة المجتمع الرأسمالي، وتتعايش فيها أنماط إنتاج رأسمالية مع أخرى غير رأسمالية.

لكل ما سبق فإن البداية لفهم منطق السلطة وتركيبتها في السودان يأتي من فهم الوعي، أو الروح المركزية المحركة للمجموعات الاجتماعية، سواء كانت إثنية أو طبقية. وفي هذا السياق فإن محدِّدات مثل النفط، الإثنية، الدين،

١٧- فرنسيس دينق، صراع الرؤى: نزاعات الهويات في السودان، ترجمة عوض حسن، مركز الدراسات السودانية، الخرطوم، ٢٠٠٣م، ص ٧.

١٨- ماركس وإنجلز، النظرية الماركسية- اللينينية للاقتصاد السياسي للرأسمالية، ترجمة ماهر عسل، دار التقدم، موسكو، ١٩٧٦م، ص ٤٠.

الأرض، الجفاف والأطماع الإمبريالية الغربية المستخدمة في تفسير النزاعات السودانية وتحليلها لا تساعد كثيراً في تفهم تفاعل مركب، كل هذه العوامل دون وضعها في سياقها التاريخي لدولة ما بعد الاستقلال[١٩].

إن النظر إلى صراع السلطة في السودان على أنه صراع بين كيانات إثنية تحرِّكه دوافع اقتصادية قد لا يتطابق تماماً مع الواقع، لكنه يسلِّط الضوء على الصراع حول السلطة في طورها الجنيني على الأقل، لا سيما في الفترة التي برز فيها الوعي المناهض للاستعمار ومرحلة الحكم الذاتي (١٩٥٣-١٩٥٦م) وقيام الحكومة الوطنية الأولى، حيث إن درجة التعقيد السياسي كانت بدرجة أقل مما هو سائد الآن.

ففي ظل غياب الولاء للسودان الوطن، الأمة، اتخذ الولاء أشكالاً قبلية وجهوية، كما أن الحركات السياسية والعسكرية التي خرجت إلى الوجود في تلك الفترة وخلال العقد الأول للاستقلال مثل حركة (الأنانيا) في الجنوب، و(سوني) في الغرب، ومؤتمر البجا في الشرق واتحاد جبال النوبة، كانت تعبِّر عن رفض ولد بسبب التفاوت الاقتصادي والفوارق التي تتزايد بين المناطق بعد الاستقلال. وهي في مقاومتها هذه كانت تستند على الوعي الإثني المرتبط بالبعد الجغرافي في استنهاض مؤيديها للمطالبة بالثورة والتغيير، ولم تكن تتحدث عن صراع طبقات.

من جهة أخرى فالفوارق التاريخية الناجمة من تراكم رأس المال في السودان، منذ بداية المرحلة الاستعمارية على وجه الخصوص، أنتجت تباينات مختلفة تطوَّرت في تناسق أحياناً وفي تناقض في أحيان أخرى مع التطور التاريخي لعملية الإنتاج داخل الحدود الجغرافية الإثنية للمجموعات الأربع، بل إنه حتى النشاطات الاقتصادية وطبيعتها، وإن كان ليس بدقة تامة، تتطابق مع الواقع الإثني في الحدود الجغرافية لهذه المجموعات، كما توضح المصفوفة التالية:

١٩- قدم د.عبد الغفار محمد أحمد رؤية قريبة من ذلك، حيث اهتم بما أسماه مركز القوة الإثني. انظر: عبدالغفار محمد أحمد، في تاريخ الأنثروبولوجيا والتنمية في السودان (مجموعة دراسات)، ترجمة مصطفى مجدي الجمال، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ١٣٠ -١٣٢.

المجموعات الإثنية	نمط الإنتاج السائد
الدائرة الإثنية العربية	في حدودها الجغرافية يسود نمط الإنتاج الرأسمالي، وتضم معظم القوى الاجتماعية التي تسيطر على رأسمال الدولة، كما أن رأس مالها الخاص والذي تراكم في سنوات الاستعمار وتعاظمت أرباحه بفضل سياسات أنظمة ما بعد الاستقلال له قدرة على امتصاص الفائض بواسطة المراكز الحضرية الموجودة في النطاق الجغرافي للمجموعات الإثنية الأخرى، كما أنه يلعب دور الوسيط في تسويق واستغلال فائض إنتاج المجموعات الإثنية الأخرى عند ربطها بالرأسمالية العالمية؛ الماشية، الصمغ، البترول، والمعادن.
دائرة البجا الإثنية	في حدودها الجغرافية يسود نمط إنتاج ما قبل رأسمالي، بالإضافة إلى إنتاج رأسمال الدولة. أغلب رأس المال الخاص الموجود فيها هو في الأصل قادم من الدائرة الإثنية العربية، وله ارتباطات مصالح قوية بالدائرة العربية. التراكم الرأسمالي أساساً يتم في حقول التجارة والخدمات، يوظف الفائض بصورة أكبر في النطاق الجغرافي للدائرة العربية والمراكز الرأسمالية الحضرية الموجودة في نطاقها.
دائرة الإثنية الغرابية	في حدودها الجغرافية أغلب الإنتاج مرتبط بنمط إنتاج غير رأسمالي (الملكية العامة للأرض (الحواكير) وغياب العمل المأجور)، ولكن المنتجات في صورتها النهائية مرتبطة برأس المال الخاص ورأسمال الدولة (البترول) عبر سلاسل من صغار المنتجين والسماسرة الرأسماليين من أبناء الدائرة الإثنية والذين حققوا التراكم من تجارة الصمغ والماشية. هم مرتبطون أكثر بالدائرة الإثنية العربية، وذلك لوجود البنية التحتية (اتصالات، موانئ، مطارات) المرتبطة برأس المال العالمي. الملاحظة الهامة: أن معظم الفائض المتراكم من التجارة يعاد توظيفه في المراكز الحضرية خارج دائرة الغرابة الإثنية

دائرة إثنية الجنوبيين	في حدودها الجغرافية يسود نمط إنتاج قبل الرأسمالي بصورة كبيرة (الإنتاج الأساسي يتم في حقول الزراعة- تربية الحيوان- استخراج الذهب بصورة بدائية)، مع وجود رأسمال عربي تجاري، بالإضافة لرأسمال الدولة والذي يعمل أساساً في استخراج النفط، مع ارتباط سلعي بدول الجوار خصوصاً بعد توقيع اتفاقية السلام.

المصدر: المصفوفة خاصة بالباحث أعدت لهذه الدراسة

إذا أمَّنَّا على الطرح السابق، فإنه يمكن القول إن الصراع السياسي في السودان هو صراع ناتج عن عملية تراكم رأس المال منذ بداية المرحلة الاستعمارية، هذا الصراع ينتج تباينات مختلفة بسبب التطور التاريخي لعملية الإنتاج.

ففي إطار مناطق المجموعة العربية تتركز البنيات الأساس للاقتصاد الرأسمالي والمشروعات المرتبطة به، وبالتالي وجود اقتصاد رأسمالي متَّسع القاعدة الإنتاجية، متعدِّد الأنشطة، مرتبط بالخارج مقارنة باقتصاديات المجموعات الأخرى والتي هي أكثر ارتباطاً بالرأسمال المنطلق من الدائرة العربية. هذا الوضع أوجد نمطين من أنماط الإنتاج في السودان يتعايشان جنباً الى جنب؛ نمط رأسمالي مرتبط برأسمال الدولة ورأس المال الخاص والذي هو في أغلبه إما ينتمي للدائرة العربية الإثنية أو يعاد توظيف تراكمه في هذه الدائرة، ونمط ما قبل رأسمالي موجود بصورة أساس في الدوائر الإثنية الأخرى، حيث إن الدائرة الرأسمالية تتوسع محطِّمة اقتصادات ما قبل الرأسمالي[٢٠].

إن النتيجة المهمة لكل ذلك انعكست في طبيعة الصراع السياسي الموجود، إذ أصبح له مستويان؛ الأول في داخل الدوائر الإثنية كل على حدة، والثاني على مستوى الجهاز السياسي ككل في إطار الدائرة العربية؛ مركز نمط الإنتاج الرأسمالي في السودان، والدائرة التي تلقَّت مؤشرات الحداثة وسيطرت على مؤسسات الدولة القومية الحديثة.

ففي الدائرة العربية الإثنية يوجد صراع اجتماعي طبقي بالدرجة الأولى، وإن كان أيضاً يحتوي على أبعاد ليست طبقية تجنح إلى محدِّدات عرقية وجهوية، ولكن بصورة أقل مما في الدوائر الأخرى. أما في الدوائر الإثنية الأخرى فالمؤسسة التقليدية؛ مؤسسة القبيلة والقوى الاجتماعية التي تهيمن، ما زال لها دورها في الصراع، وبالتالي يمكن وصف هذا الصراع بأنه قبلي عرقي في الأساس، يتدعم ويتمظهر أحياناً بنزعة طبقية حديثة.

يؤكد ذلك مقارنة يسيرة بالنظر في التكوين الاجتماعي للأحزاب، خصوصاً العقدية في الدائرة العربية، وتلك التي تنشأ في إطار الدوائر الإثنية الأخرى مثل الحركة الشعبية وحركات دارفور أو الشرق. فالبعد الإثني يبدو أكثر وضوحاً،

٢٠- فاطمة بابكر، الرأسمالية السودانية طليعة للتنمية، دار عزة للنشر، الخرطوم، ٢٠٠٦، ص٧٢.

واعتماد هذه الحركات على الروح الإثنية، فالناس تقابل على سبيل المثال لا الحصر بين الدينكا كقبيلة والسيطرة على الحركة الشعبية، كما تقابل أيضاً بين الزغاوة وحركة العدل والمساواة.. إلخ.

إن كل ما سبق يؤكِّد أن الإثنية المسيَّسة وروح العصبية والـولاء الجهوي والقبلي هو واحد من مفاتيح فهم الصراع السياسي، وبالتالي فهم منطق تشكُّل السلطة والثبات النسبي في تركيبتها. ولكنه ليس الوحيد، فالصراع السياسي في السودان لا يمكن اختزاله –كما أسلفت الدراسة– في صراع بين مجموعات عرقية تحرِّكه دوافع اقتصادية فقط، ففي ذلك تبسيط وتغافل عن حقائق موضوعية كثيرة، لا سيما أنه في إطار الدائرة الإثنية العربية المسيطرة نفسها يدور صراع سياسي كبير.

خلاصة القول إن كلا الاقترابين اللذين يشخِّصان الصراع على أنه صراع طبقي اجتماعي، والآخر الذي ينظر له على أنه صراع قومي - عرقي يملك ما يفيد الآخر.

فالدراسة، في تحليلها للصراع السلطوي في السودان، تهتم بهذين البعدين معاً، حيث تأتي البداية الصحيحة لتحليل أزمة الدولة وصراع السلطة فيها من النظر إلى الصراع السياسي في داخل الدائرة الإثنية العربية من منظور طبقي اجتماعي، وتتبع تكتيكات القوى الاجتماعية التي تسيطر وأدواتها للهيمنة وإخضاع الدوائر الإثنية الأخرى. وهنا نقرر أن ذلك هو السبيل الأمثل لفهم عوامل ديمومة السلطة في أوساط المجموعات العربية المسيطرة.

إن الميل إلى وصف الصراع على السلطة داخل الدائرة الإثنية العربية بأنه صراع طبقي يجد تبريره في أن عقوداً من السيطرة السياسية من قبل حكومات مركزية قوية في الشمال والوسط الجغرافيين في فترة ما قبل الرأسمالي (الفونج– التركية– المهدية– الحكم الثنائي) قادت إلى إضعاف الروح الإثنية.

يضاف إلى ذلك أن العوامل الثقافية، والتي مثلت مشتركاً عاماً، مثل الدين الإسلامي، واللغة العربية، كل هذه العوامل وبالإضافة إلى أنها خلقت تجانساً ثقافياً في أوساط الدائرة الإثنية العربية، إلا أن النتيجة الأهم كانت هي الانتقال بالصراع الاجتماعي بداخلها من صراع اجتماعي –يستند إلى محددات مثل العرق والعصبية– إلى صراع طبقي يتم بين قوى اجتماعية لا تستند بالضرورة إلى عصبتها العرقية في مواجهة القوى الأخرى. وقد عززت فترة الحكم الثنائي من هذه الخاصية بإنشائها اقتصاداً رأسمالياً مركزياً في الحدود الجغرافية لمناطق هذه المجموعات.

وفي خارج الدائرة العربية، في دائرة نمط إنتاج ما قبل الرأسمالي، ظلت الأبنية السياسية التي تنظِّم الصراع حول السلطة السياسية أبنية تقليدية تتحكم فيها مؤسسة القبيلة ورابطة الدم وعلاقات القربى.

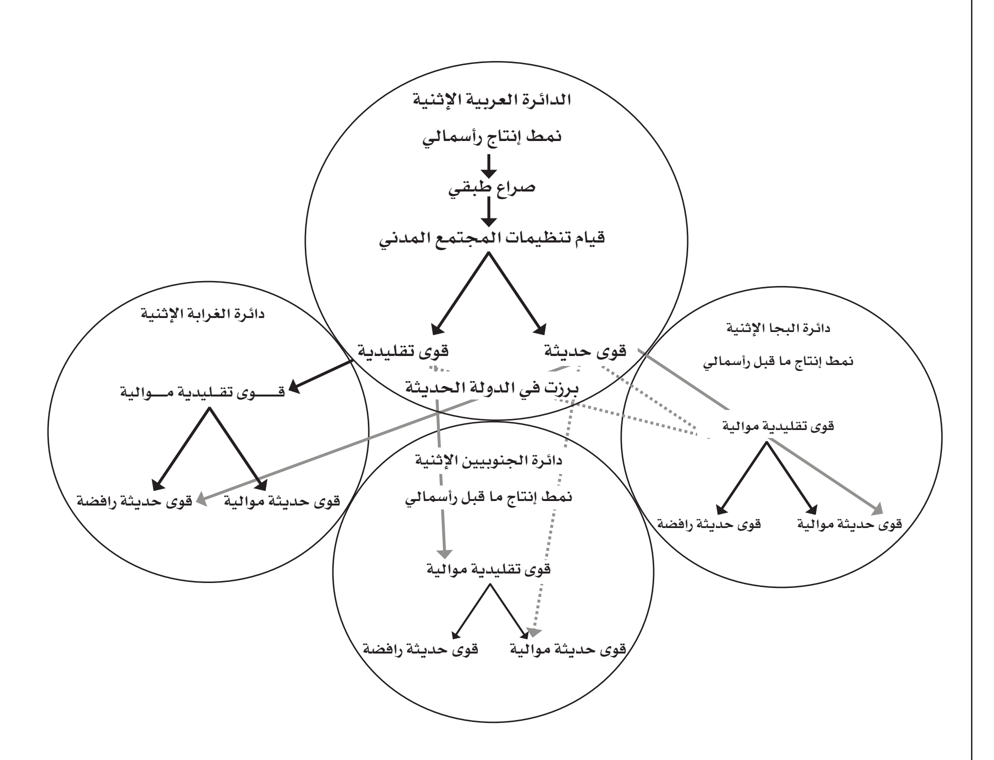
وبالعودة إلى نقطة البداية إلى مرحلة إعلان الاستقلال وقيام الدولة الإدماجية الجديدة، فالمجتمع كان مقسماً إلى أربعة كيانات إثنية رئيسة يستبطن كلٌّ منها

كيانات أصغر، غير أن المشترك العام في حدود كل دائرة على حدة كان هو تشابه ظروف المعيشة والتاريخ المشترك والإحساس بوحدة المصير، وبحثها عن نصيب في السلطة والثروة في الدولة الجديدة. وقد بنت القوى المؤثرة في كل دائرة علاقات مصلحة تربطها بطريقة، أو بأخرى مع الجماعة المهيمنة في قلب ومركز الدائرة العربية.

يقول د.عبد الغفار محمد أحمد: «لجأت مراكز القوة الأصغر إلى استخدام أعيانها لتمثيل الجماهير في التعاملات مع السلطة المركزية، وتمكنت هذه النخبة من استخلاص مزايا معينة لنفسها مثل تحويل جزء من إيراد الضريبة إلى استخدامها الخاص، أو منح أخصب الأراضي لأقاربهم الوثيقين، وأولئك الذين كان ضرورياً ضمان تأييدهم في لحظة بعينها».[٢١].

وبالرغم من أن ذلك ليس دقيقاً تماماً، ولكن كتشخيص أولي يمكن القول إن أغلب الأنشطة التي تتَّصف بعلاقات نمط الإنتاج غير الرأسمالي يسود وبصورة كبيرة في حدود الدوائر الإثنية غير العربية، من دون أن ينفي ذلك وجود ارتباطات رأسمالية لاقتصاديات هذه الدوائر الإثنية بالاقتصاد الرأسمالي المسيطر.

النموذج التالي هو محاولة لتوضيح ديناميكية الصراع السياسي في السودان:



٢١- عبد الغفار محمد أحمد، في تاريخ الأنثروبولوجيا والتنمية في السودان (مجموعة دراسات)، مرجع سابق، ص ١٣٣. نمط إنتاج رأسمالي مرتبط بمؤسسات الدولة وحركة رأس المال المنطلق من مناطق نفوذ الدائرة العربية الإثنية، والتي تتركز فيها أغلب مظاهر نمط الإنتاج الرأسمالي والذي يحكم أغلب علاقات الإنتاج في حدودها الجغرافية. وهناك نمط إنتاج ما قبل رأسمالي يتعايش جنباً إلى جنب مع نمط الإنتاج الرأسمالي داخل وخارج دائرته الإثنية، على أن العلاقة التي تربط أنماط الإنتاج في صورتها النهائية هو أن فائض العملية الإنتاجية في حدود نمط الإنتاج غير الرأسمالي يعاد توظيفه في إطار نمط الإنتاج الرأسمالي كما لاحظت ذلك د.فاطمة بابكر.

خلاصة القول إن فهم منطق السلطة السياسية في السودان يتأتى من تتبُّع العلاقات القائمة بين القوى المسيطِرة في المركز وكيفية بنائها لتحالفاتها مع القوى المهيمنة في إطار الدوائر الإثنية الأخرى. هذا الدور تلعب فيه النخب الإثنية دوراً مقدراً، لكن قبل ذلك ينبغي فهم الدور الذي تلعبه العلاقات الاقتصادية حتى يمكن فهم المنطق الذي تقوم عليه تلك التحالفات، وهو أمر يحتاج لبحث منفصل.

النتائج

اتضح الآن، ومن استقراء النموذج، أن الصراع السياسي الرئيس حول السلطة يدور في إطار الدائرة العربية الإثنية بين أقطاب القوى التقليدية الطائفية والقوى الحديثة التي برزت إلى الوجود من مؤسسات الدولة الحديثة. وفي هذا الصراع يستند كلٌّ من القطبين، في تعزيز سلطته، على ارتباطاته بالقوى الاجتماعية المهيمنة خارج دائرته الإثنية، وشبكة العلاقات التي يستطيع بناءها لتدعيم سيطرته.

فطبيعة النسق السياسي تسمح بانضمام أعداد مقدَّرة من أبناء الدوائر الإثنية الأخرى، وهم عادة ما يلعبون أدواراً في حشد الولاء واستدامة السلطة للجماعة المسيطرة. وهذا بالضبط الدور التاريخي والحاضر الذي ظلت تلعبه هذه النخب السياسية الإثنية، وهو دور بناء وتهديم في آنٍ واحد، فهو في جانبه الإيجابي يساعد على تماسك الدولة وإيجاد قنوات للاتّصال والحوار في ظل دولة لم تنضج فيها المؤسسات السياسية بصورة تساعد على الاستقرار والتداول السلمي للسلطة.

أما الجانب التهديمي في هذه الديناميكية فيتمثل في الطابع الانتهازي الذي يسود داخل تحالف الجماعة المسيطرة، فبعض هذه النخب تنفصل عن واقع مجتمعاتها، وتتحول إلى أداة سيطرة لصالح قوى المركز المهيمن دون كبير اهتمام بحل قضايا مجتمعاتها والتي كانت سبباً في صعودها السياسي، وكذلك دون خوف من مساءلة القواعد لها، لأنها مسنودة بعلاقاتها المركزية.

في هذا السياق، ومن خلال استقراء الواقع السوداني، دائماً ما نجد أن القضايا العادلة للمجموعات الإثنية في السودان تتصف بقدرتها على إنتاجٍ وإعادةِ إنتاج نخب سياسية جديدة، وذلك بسبب أن هذه القضايا لم تلقَ اهتماماً كافياً من قبل الحكومات المسيطرة لحلها.

على الجانب الآخر، وفي داخل الدوائر الإثنية الأخرى، تتميز النخب المسيطرة، خصوصاً القوى التقليدية- رجال دين- زعماء قبليون- تجار، بالمرونة في تحالفاتها وهي لا تلقي بالاً أو تهتم كثيراً بالأيديولوجيا المسيطرة، طالما أن مصالحها الاقتصادية ومكانتها الاجتماعية بمأمن من التغيُّرات التي تطرأ في المركز المسيطر. وفوق كل ذلك تأتي العلاقات الاقتصادية وطبيعة علاقات الإنتاج السائدة كمثبِّت لعلاقات القوى الاجتماعية وتركيبة السلطة السياسية في

السودان، فالمصلحة الاقتصادية المتبادلة تربط هذه القوى.

يلاحظ أيضاً، من النموذج، أن القوى الاجتماعية المهيمنة في إطار الدوائر الإثنية خارج الدائرة العربية تربطها علاقة اعتماد متبادل بالمركز، فهي بحاجة للتحالف مع السلطة المركزية المسيطرة للحفاظ على مكانتها الإقليمية في مقابل حشد الولاء وتحقيق الاستقرار في مناطقها.

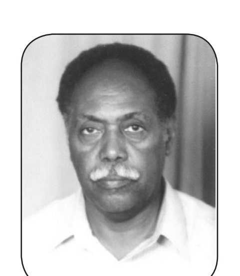
أما القوى الحديثة في المركز فهي التي تتصف بالتمايز الحاد بين الموالين والمعارضين للنظام القائم في الدائرة العربية.

الدور المستقبلي للنخب السياسية الإثنية في التغيير:

ترتيباً على ما سبق ترى الورقة أن إجراء تحوُّلات إيجابية في البناء السياسي باتجاه تغيير تركيبة السلطة، ينبغي بالضرورة أن يتوازى مع تغيُّرات في الهياكل الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، بحيث إن علاقات النخب السياسية الإثنية يجب أن توظَّف في إجراء هذا التحول بصورة أكبر مما هو سائد الآن، وليس فقط حشدها لتأمين الولاء للقوى المسيطرة. إذ يتأتى ذلك من وجهة نظر الدراسة من خلال إفساح المجال لهذه النخب للعب أدوار مؤثرة في إعادة صياغة تركيبة السلطة الإقليمية أولاً، مع إخضاعها لمحاسبة القواعد.

خلاصة القول إن الدور المستقبلي للنخب السياسية الإثنية ومن واقع القراءة السابقة لا يمكن أن يحدّد منفرداً، بل بالأحرى يجب أن ينظر إليه في سياق علاقة أشمل، هي علاقة الدوائر الإثنية بالدائرة العربية المسيطرة، إذ إنه كلما تماهت الفوارق الاقتصادية وجسّرت الهوة بين هذه الدائرة والدوائر الأخرى في المشاركة والتعبير ستختفي هذه الفئة، والعكس صحيح.

النخبة والتغيير في المجتمعات العربية ـ الإسلامية



د. حيدر إبراهيم علي

مدير مركز الدراسات السودانية-الخرطوم

في المعنى والمفهوم

جاء مفهوم (النخبة) - كالعادة- متأخِّراً إلى الفكر العربي الإسلامي، ولذلك حمل معه العديد من المشكلات والإشكاليات المفاهيمية والمعرفية، خاصة أنه دخل ميدان الصراع السياسي، قبل أن يمحِّصه علماء الاجتماع والسياسة جيداً. ولذلك يعتبر مفهوم (النخبة) من المصطلحات التي تحتاج لقدر من التوضيح والإجلاء، لأنه غنيٌّ وإشكاليٌّ ومراوغ معرفياً.

فهو، في كثير من الأحيان، ليس خالياً من الأحكام الأخلاقية والمعيارية، خاصة وهو يرتبط كثيراً بالامتياز واختيار الأفضل، ثم بالفشل أو النجاح. فالكلمة اللاتينية التي اشتق منها المصطلح وهي eligere مجموعة أو فئة اجتماعية تتمتَّع بموقع سياسي أو فكري أو اجتماعي أو اقتصادي متميِّز في المجتمع. وغالباً ما تكون مجموعة صغيرة ولكنها مهيمنة، وتقع في موضع أعلى من حيث التراتب الاجتماعي.

وتقول الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية إن كل المجتمعات -بسيطة أو مركبة، زراعية أو صناعية- تحتاج إلى سلطات ضمنها في هيئة متحدِّثين باسمها أو وسطاء، يمثلون رموزاً للحياة العامة أو تجسيدات للقيم التي تحفظ هذه الحياة. وتدعم هذه الترتيبات تفاوتات في الأداء والمكافأة، ثم اختلافات في التوزيع في ميادين عديدة. فالنخب هم تلك الأقليات التي ترفع عالياً من بقية المجتمع بسبب امتيازهم أو تفوُّقهم في مجال أو أكثر في ميزان البروز والاختلاف الإيجابي المتميز. ويكون لبعضها وزن اجتماعي أكبر لأن نشاطهم له تأثير اجتماعي أعظم[١].

وقد أثار باريتو -عالم الاجتماع المعروف- النقاش حول هل يقتضي أن نكتب الكلمة بالمفرد أم الجمع، أي نخبة أم نخب؟ إذ يرى استحالة الاختيار في هذا الصدد. ويفسر القاموس النقدي لعلم الاجتماع هذا الموقف بقوله: "إن مفهوم النخبة ينطوي في رأيه على تقدير للنجاح الذي يؤدي فيه الفاعلون الاجتماعيون نشاطاتهم. وبما أن التقدير يقوم على المقارنة، وبما أننا لا نستطيع مقارنة إلا ما يكون قابلاً للمقارنة، لا يمكننا الحديث عن النخبة إلا في داخل فروع النشاط"[٢].

ويقول باريتو: "لنضع إذن طبقة من الذين يتمتعون بالمؤشرات الأكثر ارتفاعاً في الفرع الذي يؤدون فيه نشاطهم ولنعط لهذه الطبقة اسم النخبة"[٣]، وهذا يعني بالضرورة وجود نخب بقدر ما يكون لدينا من فروع للنشاطات.

ففي كل نشاط اجتماعي، سرعان ما يبرز أفراد لهم قدرات أفضل ومهارات مرغوبة في الجماعة، والتي تقوم بتفضيلها وتقديمها داخل التراتب. ولذلك نتحدث عن النخبة السياسية، والنخبة الاقتصادية، والنخبة الثقافية أو الفكرية

١- International Encyclopedia of the Social Sciences.David L.Sills(ed.), New York, 1972, vol.5, p. 26.

٢- ر.بودون وف. بورّيكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع. ترجمة سليم حدّاد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦م، ص٥٥٣.

٣ - المصدر نفسه.

أو الفنية، وحتى النخبة الدينية مثل هيئة كبار علماء السودان أو مصر. وهذا يعني أن تعدُّد النخب مرتبط بتعدد المجالات المعرفية.

ومع تعدُّد النخب، تبرز علاقة النخبة القائدة أو الحاكمة مقابل النخب المحكومة أو التابعة. وفي هذا الصدد يستخدم مفهوم نخبة مسيّرة بالمعنى المفرد، ونخب غير مسيّرة بالجمع. وهذا ما جعل بعض الاجتماعيين يستخدم صيغة المفرد، حيث يكتب بوتومور عن "نخبة قائدة أو موجهة"، أو يستعمل مفهوم "نخبة السلطة أو النفوذ"، حسب ميلز. ويستخدم بعض الاجتماعيين مفهوم النخب الإستراتيجية ويقصد بها تلك التي تدعي أو تكلَّف بمسؤوليات تؤثِّر على المجتمع ككل. وهي تقابل النخب الجزئية التي تكلف بمهام على مستويات أقل من المجتمع الكلي. ومن الواضح أنه يمكن تعميم المفهوم ليشمل صيغة الجمع أو المفرد.

وينبه ريمون آرون إلى أمرين أساسين لا بد أن يراعيهما الباحث في موضوع النخبة:

الأول: عدم الوضوح الكافي للمقاييس التي تسمح بتمييز أعضاء النخب، فقد يتعارض حكم المجموعة وحكم الجمهور. فقد يتمتع عالم فيزياء أو اقتصاد أو فلسفة بشهرة واسعة لدى الجمهور، بينما يكون عمله موضوعاً لأحكام تشكيكية بين نظرائه.

الثاني: أن حقول النشاط المختلفة غير متساوية من حيث التقييم، ومن ثم فهي ليست قابلة للتحديد خلافاً لما يقترحه باريتو. وهنا يبرز سؤال مهم: هل التقييم غير المتساوي لقطاعات النشاط يشير إلى وجود نظام موحد للقيم؟ وإذا وجد هذا النظام الموحّد للقيم، هل يمكن لطبقة مهيمنة ذات قدرة أن تفرض سلّم قيمها الخاصة علي المجتمع؟[٤].

يواجه الباحث سؤال: كيف يمكن تحديد النخبة في المجتمع حسب التمهيد السابق؟ يورد بيل وهاردقريف بعض المقاربات، وقد تبناها نصر عارف. فقد قالوا بوجود أربع مقاربات أساس. هي؛ أولاً: مقاربة الملاحظة التاريخية وهي أقدمها حيث استخدمها كل من باريتو وموسكا، وتعتمد على مهارة الباحث والمصادر التي يستطيع الوصول إليها لتحديد من يمكن أن يندرج في إطار النخبة -حسب عارف. ثانياً: مقاربة المناصب، ويتم من خلال تحديد عدد من المناصب الرئيسة في المجتمع التي يعتبر من يشغلها ضمن أعضاء النخبة. ثالثاً: مقاربة صنع القرار، وترى أن كل من يشارك في صنع القرار السياسي، فهو ضمن أعضاء النخبة. رابعاً: مقاربة السمعة وتعتمد على أساس أن من يشتهر عنهم أنهم أعضاء في النخبة فهم النخبة[٥].

ويقسم مانهايم النخب إلى نخب منظّمة وموجّهة، وهي التي تتعامل مع أهداف وبرامج ملموسة، مقابل تلك المنتشرة وغير منظمة رسمياً وتتعامل مع القضايا الروحية والأخلاقية. ويمكن أن تصنّف النخب حسب المشكلات الوظيفية التي

٤- سعيد شبار، (في مفهوم النخبة ودور الوسيط)، مجلة فكر ونقد المغربية، العدد٢٧، مارس ٢٠٠٠م، ص١٨.

٥- نصر عارف، (نظرية النخبة ودراسة النظم السياسية العربية: الإمكانات والإشكالات)، في كتاب: علي الصاوي (تحرير)، النخبة السياسية في العالم العربي، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ٢١.

تواجه أي مجتمع ويجب عليه حلها. وهي؛ تحقيق الهدف، ويقصد به تحديد وإنجاز الغايات الجماعية. أما التكيُّف فيعود إلى استخدام وتطوير الوسائل الفعالة لإنجاز الأهداف والغايات. ويتضمن التكامل الحفاظ على الإجماع الخلقي المناسب والتماسك الاجتماعي داخل النسق أو النظام. أما الحفاظ على النسق؛ وإدارة التوتر، فيتضمن روح ومعنويات وحدات النسق- الأفراد، الجماعات، والتنظيمات[٦].

ويقدم لويد -حين يتحدّث عن النخبة الجديدة في أفريقيا- معايير وخصائص مختلفة. فالنخبة تضم العناصر التي تلقّت تعليماً غربياً، وغنية نسبياً، باعتبار أن لها دخلاً يفوق أعداداً كبيرة من الجماهير، وحدَّده في ذلك الوقت -منتصف ستينيات القرن الماضي بـ٢٥٠ دولاراً سنوياً، فهو يكتفي بمعياريّ: التعليم والثروة، كوسائل للنفوذ والسلطة في الدول الأفريقية حديثة الاستقلال.

وبالفعل، بعد خروج الاستعمار، هذه هي العناصر التي تقدمت وحكمت الدول حديثة الاستقلال. ولكنه ينبِّه إلى أن هذه لم يكن من الممكن أن تسيطر لولا التحالف أو التواطؤ مع (النخبة) القديمة أو التقليدية والتي يمثلها أساسا زعماء القبائل ورجال الدين في بعض الحالات[٧].

وقد أبدى فرانز فانون ورينيه ديمون، ملاحظات حول عدم دقة مفهوم (النخبة الجديدة أو الحديثة)، وطرحت العديد من المفاهيم والمصطلحات التي تحتاج إلى العمل والبلورة بقصد الوصول إلى وصف قاطع. وتم تداول مصطلحات مثل (الطبقة الموجهة)، أو (البرجوازية البيروقراطية)، أو (الطبقة الإدارية)، أو (الطبقة الجديدة). وهذا التكرار لاستخدام لمصطلح (طبقة) دفع لويد الذي صك مصطلح (النخبة الجديدة) في تحليله للمجتمعات الأفريقية حديثة الاستقلال، إلى التساؤل: "بينما قد يكون المصطلح (صفوة) مناسباً لوصف بعض الناس ذوي التعليم الغربي والأغنياء في المجتمعات الأفريقية، ولكن ملاءمته ليست طويلة المدى. كذلك مصطلح (الطبقة الاجتماعية) ليس أكثر دقة. وفي الاثنين بعض العناصر التي تصلح للتحليل بالنسبة للتراتب الاجتماعي في أفريقيا"[٨].

ويتقدم بالمفهومين أكثر، حيث يقول إنه لو أصبحت الصفوة الأفريقية وراثية أكثر، ولو زادت العدائية تجاه امتيازاتها المتزايدة الوفيرة، ولو فقدت النخبة صلتها بالمجتمعات الريفية التي أتت منها، في هذه الحالة، سيكون مفهوم (صفوة) غير مناسب، خاصة حين يقوى التماسك بين أفراد هذه الفئة مقابل الآخرين، ويزداد الانفصال من الجماهير. هذه سمات طبقة عليا متبلورة أو طبقة حاكمة[٩].

ومن جهة أخرى، يعرّف البعض النخبة من خلال الدور والوظيفة، وبالتالي فهي الفئة الحية المتنفِّذة والمؤثِّرة في عملية السيطرة والهيمنة، وذلك من خلال موقعها في مراكز اتخاذ القرار، صناعة الرأي العام، مجموعات الضغط، وتكوين وتوجيه الثقافة والفكر.

٦- International Encyclopedia of the Social Sciences,Op. vol .5, p28

٧- P.C.Lloyed (ed.) The New Elites of Tropical Africa. Oxford Oxford University .Press,1966, 4

٨- .Ibid, p. 61

٩- .Ibid

ويكاد علماء الاجتماع يتفقون على ضرورة التمييز بين وجود مجموعة داخل النخبة، أو (النخب) ذات نفوذ أو سلطة مباشرة على النظام الاجتماعي، وهي ما يطلق عليها صفة النخبة القائدة (بالمفرد). ولكن تنطلق الاختلافات الأيديولوجية حول المفهوم، خاصة حين نستخدم المفرد. وترى الصيغة الماركسية السائدة، أن من يمسك بالسلطة هو الذي يمسك برأس المال، أو الفاعلون الاقتصاديون المتحكمون بمصير المؤسسات الرأسمالية الأكثر أهمية.

ومن ناحية الليبراليين، فهم يرون أن الدولة لديها القدرة على ممارسة وظيفة الحكم بين المصالح المتنافرة، لذلك يكون القابض الحقيقي على السلطة هو السياسي. ويتفق الاثنان "على اكتشاف طبقة خاصة من الفاعلين الذين يكونون الأمناء الحقيقيين على السلطة ضمن نظام الأدوار الاجتماعية المعقد"[١٠].

ورغم الحديث عن تعددية النخب القائدة، إلا أن مصالحها متقاربة، كما تقوم بمساومات واتفاقات للحفاظ على وضعيتها على حساب الطبقات الأخرى. وهكذا يتشكّل المجتمع بوجود طبقة مهيمنة وطبقة مهيمَن عليها. ويتبع ذلك أن يرسِّخ النظام الاجتماعي مفهوماً واضحاً ومميزاً عن الانتماء الطبقي. ويصبح هذا الترسيخ سهلاً من خلال اختيار النظام لأعضاء كل طبقة[١١].

ولا بد من الإشارة إلى أن الماركسيين لا يميلون إلى استعمال مصطلح النخبة، فهي طبقة اجتماعية مهيمنة، اكتسبت دورها من موقعها في علاقات الإنتاج. وهنا تبرز قضية الصراع التي لا يتبناها عدد من الاجتماعيين الغربيين بالذات. ومن هنا يفضّلون كلمة (النخب)، ونقرأ لدى البعض: "فيما يخص المجتمعات الصناعية الليبرالية، من الصعوبة بمكان التأكيد أنها خاضعة سواء لطبقة أو لفئة قائدة. يبدو معقولا أكثر، اعتبار أننا نلاحظ نخبا قائدة متعددة. يمكن لهذه النخب أن تقيم علاقات تعاون أو علاقات تنازع أو علاقات تندرج فيها عناصر التعاون والنزاع دون انفصام بينها".

وعند التعميم، يمكن اعتبار أن النخب متعاونة في قيادة النظم الاجتماعية. وقد ذكر سان سيمون منذ عام ١٨٠٧ أن العلماء والمنظمين والكهنة يتعاونون في عمل المجتمع؛ وكرر كارل مانهايم الفكرة نفسها بطريقة أخرى في تمييزه بين نخب القيادة والتنظيم، والنخب المنتشرة التي تعالج القضايا الروحية والثقافية والخلقية. ويمكن إدراج هربرت ماركوزه ويورغنهابرماس ضمن هذه الوظيفية الجديدة، بسبب تعبيرهم عن حاجات ثقافية جديدة تسهم في تكامل المجتمعين الأمريكي والألماني[١٢].

يركِّز أغلب الاجتماعيين على التعريف القائل بأن النخبة هي المجموعة الممتازة في مجتمع مفتوح، أي ديمقراطي وتعدُّدي. والقصد من ضرورة أن يكون المجتمع مفتوحاً، هو أن ننفي عن النخبة صفة الثبات والتوارث، أي أنها متغيرة ومكتسبة نتيجة القدرات والمواهب. وهذا ما يسميه الاجتماعيون دوران النخبة. لذلك يرفضون صفة الطبقة العليا أو الأرستقراطية الموروثة التي ترد

١٠- ر.بودون وف. بورّيكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، مصدر سابق، ص ٥٥٥، ٥٥٦.
١١- المصدر نفسه.
١٢- المصدر نفسه، ص ٥٥٨.

عند البعض.

ففي المجتمعات المفتوحة تقوم العلاقات على التنافس، والأهم من ذلك الفرص المتساوية، وبالتالي يمكن للنخبة أن تتجدَّد باستمرار. والحالة الأوروبية تثبت هذا التجدُّد، وصدق باريتو في قوله إن التاريخ هو مقبرة الأرستقراطية. فهو يتساءل عن أسلاف الأرستقراطيات التي حكمت بريطانيا وألمانيا وفرنسا. فهي لم تنقرض أو تتناقص في العدد فقط، بل في قدراتها ونوعيتها، وكان بالضرورة أن نسمع بحكم حزب العمال في بريطانيا، أو الاشتراكيين في فرنسا، أو الاشتراكيين الديمقراطيين في ألمانيا[١٣].

تشتبك مع مفهوم النخبة العديد من المصطلحات والمفاهيم، وتقترب من التطابق لدى كثيرين من الكتاب في السياسة والاجتماع، واحتل مفهوم (المثقفين)، وأحياناً يفضل البعض الكلمة البولندية (الإنتلجنسيا)، وحاول البعض تأصيل المصطلح فاستخدم إيليا حريق كلمة (سراة) معتمداً على بيت الشاعر القديم:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم

ولا سراة إذا جهالهم سادوا[١٤]

وقد يفضِّل دعاة الدولة الدينية مفهوم (أهل الحل والعقد). ولا يهتم منصور خالد بالتسمية ولكن يعنيه الدور، إذ يقول: "وعلى كلٍ، فالذي يعنينا في هذه الدراسة من أمر المثقفين، أو المتعلمين، أو النخبة، أو اسمهم ما شئت، هو أنهم الأقلية الإستراتيجية المؤثرة على المجتمع السوداني"[١٥].

وفي السياق العربي ـ الإسلامي المعاصر تستخدم كلمة المثقفين بكل التنويعات المرتبطة بها، مطابقة للنخبة أو النخب، أي بالمفرد والجمع، خاصة حين يكون الحديث عن التغيير، لأنه مع غياب طبقة رئيسة كبرى: برجوازية كبيرة (رأسمالية) وبروليتاريا، تتقدم فئة من المثقفين بدور طليعي، غالباً ما يكون فكرياً، وأحياناً تحريضياً لإحداث التغيير. ويمكن أن نطلق على هذه الفئة اسم الإنتلجنسيا بدون تجاوز، وهو محبَّب عند الباحثين العرب. لأن هذه الفئة حاولت القيام بدور مشابه لدور الإنتلجنسيا في روسيا القيصرية

ويرى نديم البيطار أن هذه الفئة –الإنتلجنسيا– تشكِّل سمة مميزة للمجتمع في البلدان غير المتقدِّمة أو المتوقِّفة النمو (حسب تعبيره بالضبط)[١٦]. وقد بالغ البعض في دور الإنتلجنسيا بالذات خلال الثورة البلفشية في روسيا (١٩١٧)، فقد أعلن أحد المثقفين الثوريين –بافل بيسالكو– أن المعرفة وسيلة إنتاج، وبالتالي فإن الإنتلجنسيا، بادعائها احتكار المعرفة، طبقة مستغِلة وينبغي على الطبقة العاملة –حسب رأيه– أن تصادر المعرفة من الإنتلجنسيا عندما تنتهي هذه من إتمام الثورة الاشتراكية[١٧]. وكأنه يقصد أن المعرفة قوة.

ونلاحظ في التاريخ العام للإنسانية، وجود مجموعة تتقدَّم وتتحمَّل المسؤولية والتضحية من أجل التغيير. وغالباً ما تكون من العناصر المثقفة التي تختار –حسب البيطار– الانفصال نفسياً وأخلاقياً، كما حدث في روسيا في القرن

١٣- Eva Etzioni-Halevy(ed.) Classes & Elites in Democracy and Democratization. New York, GarlandPublishing, Inc, 1997, p. 47-50.

١٤- إيليا حريق، السراتية والتحول السياسي والاجتماعي في المجتمع العربي الحديث، المستقبل العربي، العدد ٨٠، أكتوبر ١٩٨٥م.

١٥- منصور خالد، النخبة السودانية وإدمان الفشل، (من دون مكان وتاريخ نشر)، ج١، ص١٦.

١٦- نديم البيطار: المثقفون والثورة: سقوط الإنتيليجنسيا العربية، بيروت، ٢٠٠٠م.

١٧- أ.ف. لونا شارشكي: لوحات ثورية. ترجمة أحمد خليفة، بيروت، ١٩٨٠م، ص ١٥٨.

التاسع عشر "عن وسطها، وعن نفسها، لتشكِّل نخبة مضادة للنخبة الحاكمة وتكرِّس ذاتها للتحول الجذري"[١٨].

دور النخبة في التغيير

انشغلت العلوم الإنسانية عموماً، وعلم السياسة والاجتماع، بدور المثقف كفرد والمثقفين كفئة اجتماعية أو كطبقة، عند البعض، في عملية التغيير السياسي والاجتماعي والثقافي. وفي بعض الأحيان يكون الحديث عن دور الطبقة الوسطى في إحداث التغيير، والتي يعوِّل عليها كثيراً. إذ نلاحظ أن كثيراً من الباحثين يرجعون التدهور الحادث في كل مناحي الحياة إلى انحسار دور الطبقة الوسطى، ويعتبر المثقفون العمود الفقري لهذه الطبقة. ومع الرأي السائد الذي يؤمن بقدرة الأفكار على تغيير الواقع، تزداد أهمية المثقفين كحملة للأفكار الجديدة. ويتحدث البعض عن المثقف كوسيط في نقل الأفكار الجديدة ونشرها.

يمكن القول إن الحديث عن دور النخبة، هو في الحقيقة بحث عن دور المثقفين والبيروقراطية أو التكنوقراط في إحداث التغيير داخل هذه المجتمعات النامية، ومنها العربية ـ الإسلامية. وهناك من يدخل البيروقراطية بلا تحفُّظ داخل فئة المثقفين، بحكم تأهيلها العلمي رغم اختلاف نوعية معرفتها، ووعيها بدورها التغييري. فالمثقفون في الواقع هم الفئة التي تنتج المجتمع نفسه. وحسب برهان غليون فهم: "جزء من النخبة الاجتماعية التي تهتم، في ما وراء حرفتها وبالاعتماد عليها معاً، بقضايا المصير العام. وهم يشغلون بالتالي، بالإضافة إلى وظيفتهم الخاصة، وبصرف النظر عن وضعيتهم المهنية، وظيفة اجتماعية معينة"[١٩].

وهو يرى أن المثقفين لديهم دور فاعل واحد يقرّب في ما بينهم، ويؤكد حقيقة أننا حين نتحدّث عن فاعل اجتماعي فنحن نشير إلى قوة محرِّكة ودينامية اجتماعية، لا إلى مبدع فكري. ويعتقد برهان غليون أن المثقف العربي لا علاقة له بالصورة التي رسمها لينين لطبقة المستخدمين، ولا لصورة المثقف العضوي التي تحدث عنها أنطونيو غرامشي. فهو يمثل وسيطاً حضارياً أكثر مما يمثِّل وسيطاً سياسياً عضوياً أو جمعياً. إنه يطمح إلى أن يكون نقيض المجتمع أكثر مما يحلم بالتعبير عن طبقة[٢٠]. وقد أصبح المثقف أكثر ارتباطاً بالحداثة كفكرة قبل أن تتحول إلى واقع. وبسبب كونه الحامل لعنصر الحداثة ووسيطها، فهو خارج الطبقات أو عابر للطبقات[٢١].

ولا بد من التوقف لدى مفهوم المثقف العضوي، كما استخدمه المفكر الإيطالي المشهور أنطونيو غرامشي (١٨٩١-١٩٣٧م). فقد حظي المفهوم بقدر كبير من الاهتمام، وكتب عنه الكثيرون سواء قبولاً أو نقداً. فقد قسّم نخبة المثقفين إلى فئتين: المثقف العضوي والمثقف التقليدي. فمن الناحية الوظيفية يعتبر غرامشي مثقفاً كل من يمارس طاقات تقنية أو توجيهية في المجتمع.

١٨- نديم البيطار: المثقفون والثورة: سقوط الإنتليجنسيا العربية، بيروت، ٢٠٠٠م، ص٢٨.

١٩- عبد الإله بلقزيز: عطاء المثقف العربي – في التوجيه الاجتماعي والسياسي. في: أنيس صائغ (إعداد)، المثقف العربي همومه وعطاؤه، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥م،ص ٨٥.

٢٠- المرجع نفسه، ص ٨٦، ٨٧.

٢١- المرجع نفسه، ص ٨٩.

فهناك مثلاً مديرو الصناعة والإداريون والبيروقراطيون والسياسيون ومنظمو الثقافة كالفنانين والباحثين. وبعض هذه الفئات متخصص ولا يتكيف إلا مع النشاطات الأساس لفئات اجتماعية معينة. ولكن المجتمع يحتاج إلى ما هو أبعد من التخصص، إلى رجال ذوي نظرة أوسع وأشمل وأكثر سياسية. وبلغة أخرى: "فإنه يحتاج إلى مديرين ينظمون المجتمع بشكل عام لخلق شروط أفضل لتوسع الطبقة التي يخدمون مصالحها"[٢٢].

والأخير يمثِّل المثقف العضوي والذي أصبح في السياق العربي يطلق عليه صفة المثقَّف الملتزم، أو يفهم دائما بهذه الصورة. فالمثقف التقليدي لا يعمل من أجل التغيير بل يحاول تكريس الأمر الواقع. وليس بالضرورة أن يكون محافظاً، فهو يرى نفسه مستقلاً أو بعيداً عن التغييرات التي تجري في المجتمع.

حاز مفهوم المثقف العضوي على إعجاب دعاة التغيير العرب، ولذلك تم تداول المصطلح وتطويره في الفكر العربي. وفي شرح أوسع لفكرة المثقف العضوي يرى غرامشي: "في الظروف العادية، يكون المثقفون العضويون الطبقة التقدمية تاريخياً وواقعياً قادرين على السيطرة على مثقفي الطبقات الخاضعة. وتكون النتيجة قيام تضامن بين كل المثقفين، الذين يتمسكون فيما بينهم بروابط ذات طابع نفسي"[٢٣].

ورغم أن كل المجتمعات، على الدوام وبلا استثناء، تكوِّن نخبها، وهذا ما حدث في كل المجتمعات العربية والأفريقية التاريخية. ولكن من غير الممكن تتبُّع جذور النخب البعيدة، أو الانطلاق من البدايات. لذلك فضلنا تتبُّع النخبة العربية والتأرخة لها من نقطة تاريخية محدَّدة، هي بداية احتكاكها المباشر أو صدامها مع الحضارة الغربية، أو علاقة أجزاء من النخبة بعملية الحداثة والتغيير.

ويمكن اعتبار الحملة الفرنسية (١٧٩٨ ـ ١٨٠١م) هي الصدمة الأولى المفاجئة، والتي أدهشت المسلمين حين اكتشفوا موقعهم في سلم التقدُّم. فالنخبة التي دخلت في هذه العلاقة هي التي حازت على اسم الإنتلجنسيا المفضل حين يتعلق الأمر بتصدِّي المثقفين لتحدي التغيير، أو حتى الثورة عند من يرفضون مفهوم التغيير بسبب مضمونه الإصلاحي.

ومن السهل (تحقيب) تطوُّر ودور النخبة في العالم العربي ـ الإسلامي أي تقسيمه إلى حقب أو مراحل. ونفضِّل أن نطلق عليها صفة النخبة الحديثة أو المعاصرة حسب قربها أو بعدها تاريخياً من زمننا هذا، أو تبنيها قضايا جديدة وتحملها لمواجهة تحديات حديثة. وهذا يعني عدم التطرُّق إلى النخبة التاريخية ممثَّلة في الفقهاء ورجال الدين والإقطاعيين الذين احتلوا قمة الهرم الاجتماعي في العصور الماضية.

فقد فرض الانفتاح أو الاحتكاك على النخب المحلية أن تقارن نفسها مع الآخر، وهو الغرب. وهذه لحظة تاريخية مهمة لدى العرب والمسلمين. لأن

٢٢- جون كاميت، غرامشي: حياته وأعماله، ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٤م، ص ٢٦٨.

٢٣- المرجع نفسه، ص ٢٦٩.

التوق للتغيير استيقظ لدى النخبة مع وعيها بالتخلف، والذي كان غائبا قبل ذلك الوقت. وكانت مصر هي المتأثِّر الأول وبالتالي المبادر لتكوين نخبة حديثة تتحمل عبء النهضة والتقدم في العالم العربي ـ الإسلامي.

وأدرك محمد علي باشا، حين تمكّن من حكم مصر، رغم خلفيته الثقافية المتواضعة، أن تقليد أوروبا هو الحل. وكان يرى –من زاوية ضيقة– أن حماية سلطته ثم التوسُّع فيها، يقتضي الأخذ بطرائق أوروبا في الحرب. ومن الأولويات، تكوين جيش قوي، وما يتبع ذلك من خدمات أخرى، مثل: "التوسع في الزراعة وتجديد نظمها، إدخال الصناعة، تحسين حال المواصلات، استدعاء الأجانب، إنشاء المدارس، وإرسال البعثات"[٢٤].

وكانت البداية في مصر والتي بدأت كطليعة في اتصال العقل العربي ـ الإسلامي بأوروبا، وولجت مغامرة التحديث بكل مخاطرها. رغم أنها انتهت سريعاً مع اتفاقية لندن ١٨٤٠م، حيث دخلت مصر في فترة ركود، حتى عهد إسماعيل الذي وعد بأن يجعل من مصر قطعة من أوروبا (١٨٧٨م). ولكن فترة محمد علي باشا، أحدثت تحوُّلاً مهماً بسبب تدفُّق الأجانب على مصر، بالإضافة إلى إرسال البعثات: "وقد بدأت البعثات المنظمة منذ ١٨٢٦م وبلغ عدد أفرادها حتى نهاية عهد محمد علي ما قد يصل إلى ٣٤٠ مبعوثاً (....) وقد ساهم المبعوثون بعد عودتهم في التعليم الجديد (...). ولعل أهم النتائج الاجتماعية والثقافية لهذا هو ظهور ازدواجية التعليم، لأن محمد علي رأى أنه لا فائدة من إصلاح الأزهر فتركه جانباً، وكون تلاميذ المدارس الجديدة منذ البداية، منذ الكتاب"[٢٥].

كانت النخبة المسلمة، هي الأكثر صدمة بعمق التخلف بسبب حنينها إلى تاريخ مجيد ضاع من بين أيديها. ولذلك لم تكن النخبة العربية ـ الإسلامية بعيدة عن الشعور بالأزمة. وهي التي طرحت الأسئلة الحارقة، مثل: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ (كتاب الأمير شكيب أرسلان) أو كتاب أبو الحسن الندوي: (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟). وكان على النخب المحلية عموماً، حتى غير المسلمة في العالم الإسلامي، الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، ليس كمجرد تمارين فكرية وعقلية، ولكن بقصد الوصول إلى الوسائل المؤدية للتقدم، أي ليس فقط تفسير العالم بل تغييره. وكان من الطبيعي أن تختلف الأجوبة والوسائل حسب الخلفيات الثقافية ودرجات التخلف.

تعتبر دراسة هشام شرابي والتي جاءت تحت عنوان: (المثقفون العرب والغرب)، أهم دراسة تاريخية عن بدايات تعامل المثقفين، وهنا يشمل المسلمين والمسيحيين. وهذا التناول نفسه، شكل من أشكال التغيير والتحديث في اتجاه القومية التي لا تصنِّف الناس حسب الدين والعقيدة. ويرى شرابي أن استجابة المثقفين للتحدي المطروح من الغرب، استندت إلى فرضية الاستقطاب المألوف بين نظريتين عريضتين، هما: التقليدية والتحديثية. ويفسر الموقفين:

٢٤– عزت قرني، في الفكر المصري المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥م، ص١٦٤.
٢٥– المرجع نفسه، ص ١٦٥.

"نفهم بالتحديثية هنا أنها كناية عن موقف إيجابي أمام التجديد والتغيير وأمام الحضارة الغربية عموما. أما التقليدية فإننا نفهمها على أنها موقف سلبي تجاه كل أشكال التجديد وضد الغرب. وهكذا فإن التحديثية تمثل نظرة حركية عملية ومتكيِّفة في الأساس. بينما التقليدية موقف جامد، وفي الأساس سلبي لا يقدر على التفاعل الإيجابي مع العوامل الخارجية"(٢٦).

يؤكِّد هذا التصنيف على أن النخبة لا تعني بالضرورة، الانحياز للتغيير. إذ رغم إمكان أن يكون الفرد النخبوي مزوَّدا بالتعليم والمهنة المميزة، إلا أن رؤيته للعالم والإنسان والمجتمع؛ قد تكون محافظة ورجعية وضد التغيير. وقد ترى أن إعادة الماضي هي الأفضل. وكان هذا موقف غالبية النخبة المسلمة، والتي رأت أن التغيير في إحياء الماضي العظيم أو العصر الذهبي الذي تركناه خلفنا.

ويقول شكيب أرسلان عن أسباب تأخر المسلمين:

"كيف ترى في أمة ينصرها الله بدون عمل ويفيض عليها الخيرات التي كان يفيضها على آبائها وقد قعدت عن جميع العزائم التي كان يقوم بها آباؤها؟ وذلك يكون مخالفاً للحكمة الإلهية، والله هو العزيز الحكيم"(٢٧).

تسبّب الموقف من الصدمة الحضارية في استقطاب واضح تجاه عملية التغيير والتحديث في العالم العربي. فقد ارتبطت العملية بالأخذ من الغرب أو تقليد النموذج الأوروبي، وفي ذلك كثير من الحساسية. وكانت النتيجة هي أن النخبة المسيحية كانت أكثر انفتاحاً ومرونة في تقبل التغيُّر. أما النخبة المسلمة فقد وجدت نفسها في أزمة حقيقية، كانت نتيجتها فئة محافظة وهي الأغلبية، عملت على حماية الإسلام واعتبرته في معركة وجود مع الغرب، وهو مرادف للمسيحية.

ولكن هشام شرابي يعوّل على مجموعة قليلة من المسلمين، اسماها المسلمين (العلمانيين)، لكي تقوم بمهمة حل التناقضات بين حركتي التحديث والتقليد، والوصول إلى موقف فكري متسق لا يعتبر متعارضا مع الدين. ويقول: "كانت العلمانية الإسلامية النزعة الوحيدة التي تتسلح بالشرعية الضرورية لمعارضة النزعة الإسلامية المحافظة على مستويات عدة"(٢٨).

فقد كان العمل من أجل التغيير والتحديث -حسب شرابي- يتطلب مهمتين منفصلتين ولكنهما متكاملتان، وهما: إضفاء الشرعية على التجديد ونسف الأشكال الفكرية والاجتماعية القديمة. ولهذا تبلور الاستقطاب الفكري في ذهنيتين، يمثل المسيحيون المستغربون والمسلمون معاً نموذجاً ذهنياً واحداً مقابل المسلمين المحافظين والإصلاحيين. ويبرر دمج المحافظين والإصلاحيين بالقول: "ومع أن المسلمين الإصلاحيين (مقارنة بالمسلمين المحافظين) كانوا منفتحين على قيم العلم الحديث ومنجزاته، فإنهم لم يحاولوا البتة التكيف المنظم معها، أنهم اكتفوا، في الغالب، بالتسويات اللفظية، واتجهوا نحو الموقف الدفاعي والاعتذاري"(٢٩). وفشل التيار الإصلاحي في قيادة عملية التغيير في

٢٦- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت، ١٩٧٨، ص٢٠.
٢٧- الأمير شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟، دار الكلمة الطيبة، القاهرة، ١٩٨٩م، ٣٥.
٢٨- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، مرجع سابق، ص ٢٠.
٢٩- المرجع نفسه، ص ٢٤.

العالم الإسلامي، كما أن التجربة اليابانية لم تتكرّر بسبب غياب التوفيق الناجح بين الذهنيتين الغربية والشرقية.

ويعارض عبد الله العروي هذه الثنائية، فهو يرى أن النخبة المثقفة العربية تفكّر وفقاً لمنطقين: "الغالبية العظمى منهم بحسب المنطق التقليدي (السلفي) والباقي بحسب منطق انتقائي إلا أن الاتجاهين يعملان على إلغاء البعد التاريخي. ولكن إذا محا المثقف التاريخ من فكره فهل يمحوه من الحقيقة الواقعة؟ بكل تأكيد لا. إن التاريخ من حيث هو بنية ماضية ـ حاضرة يشكل الشرط الحالي للعرب تماماً بمقدار ما يشكل شرط خصومهم"[٣٠].

وتعيش النخبة العربية بسبب لا تاريخيتها حالة من الاغتراب المزدوج في المكان والزمان، لذلك تقل قدرتها على التغيير. ومن أجل الخروج من هذه الحالة لا بد من الوعي الصحيح في فهم الواقع والتعامل معه كحقيقة. وهو يشترط العقلانية لكي يؤدي المثقف دوره بفعالية في تحديث المجتمع العربي. ويختم بالقول: "يعيش المثقف العربي الثوري اليوم حياة بائسة، فيما وراء نجاحاته المدنية لأن مجتمعه يعيش برتابة ما تحت التاريخ. ولن يتغلب على بؤسه إلا إذا عبّر بوضوح عن متطلباته من التجديد الجذري وإلا إذا دافع عنها بعد ذلك بجميع قواه لكي ينتهي أخيرا شتاء العرب الطويل"[٣١].

أما عبد الإله بلقزيز فيقسم النخبة الاجتماعية القيادية في المجتمعات العربية الحديثة أو الداخلة في عملية تحديث تاريخية طويلة، إلى ثلاث أجنحة: أول وأكبر هذه الأجنحة جناح أصحاب المصالح الاقتصادية المباشرة، من كمبرادوريين ورأسماليين جدد وتجار وملاك عقاريين يجمع في ما بينهم طموحهم المشترك إلى دولة ضعيفة تخدم مصالحهم، من دون أن تتدخل في شؤونهم الداخلية، ومن دون أن تربط نفسها بمشروع وطني أو ذي طابع وطني يفرض على أصحاب المصالح تقديم تنازلات أو تقاسم المنافع والامتيازات. إن ما تريده هذه الطبقة المتنافرة هو دولة كمبرادورية لا تتدخل في الحياة العامة إلا بما يحمي الملكية ويحفظ الأمن الداخلي ويفتح المجال أمام كل أنواع التجارة والسمسرة والربح. والثاني المثقفون، والثالث البيروقراطية. وهو المشروع السائد[٣٢].

ظلت الآراء والنظريات تشغل الساحة العربية، حتى كانت الهزيمة في فلسطين عام ١٩٤٨م. وكانت الصدمة شديدة الوقع على العقل العربي، لذلك قامت النخبة بمراجعة كاملة لفكرها ووسائلها. وبدأ البحث عن الأفعال الناجعة وعدم الاكتفاء بالأفكار.

النخبة والسلطة السياسية

أيقنت النخبة بصعوبة إحداث التغيير من خلال تغيير المجتمع والثقافة أي من القاعدة. ورأت في استخدام السلطة السياسية وجهاز الدولة الوسيلة الأسرع والأنجع لإحداث التغيير. وهذه هي الحقبة التي عرفت نقاش علاقة المثقف بالسلطة وأين يقف المثقف من السلطة؟ وتعرض مفهوم جان بول سارتر عن

٣٠ – عبدالله العروي، أزمة المثقفين العرب، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٧٨م، ص١٥٢.

٣١– المرجع نفسه، ص ١٧٣، ١٧٤.

٣٢– عبد الإله بلقزيز: عطاء المثقف العربي: في التوجيه الاجتماعي والسياسي، مرجع سابق، ص ١٠٦.

المثقف الملتزم إلى كثير من التحوير والتوظيف الانتهازي، أحياناً لتبرير الارتباط بالسلطة الانقلابية التي ادعت جميعها الثورية وعملها من أجل التغيير.

فقد ساد خلال الستينيات من القرن الماضي الموقف القائل باستحالة أن يكون المثقف محايداً ولا بد له من أن يكون مسيَّساً، وانخرط المثقفون في تأييد نظم حكم قمعية ادّعت مقايضة الخبز والحرية وفقدت الشعوب الاثنين معاً.

وخلال فترة وسيطة بين المرحلة الثورية، برز نقاش جديد ودار الحديث حول المثقف والأمير، أو فكرة تجسير الفجوة، كما وردت في محاضرة سعد الدين إبراهيم، خلال ندوة الاجتماع السنوي الأول لمنتدى الفكر العربي ، وكان في ذهنه تجربة ميجي في اليابان، ودور الفابيين في إنجلترا ما بعد العهد الفكتوري، وحتى تجربة الولايات المتحدة، حيث تولى مثقفون مواقع قيادية[٣٣]. وقد أثارت الفكرة نقاشاً واختلافات واسعة بين المثقفين العرب. وأعتقد أن أهم الأفكار كانت تلك التي أكدت على سلطة المثقف المعنوية والتي لا يدركها صاحبها وبالتالي لا يمارسها. يضاف إليها التأكيد أيضاً على الموقف النقدي المستمر للمثقف. وقد أخذ الكثيرون على المثقف عدم قدرته على التفرقة بين الواقعي والمثالي، وهذا ما يجعله يضخِّم قدراته ويخلط بين ما يجب أن يكون وما يمكن أن يكون.

فتح النقاش قضايا مرتبطة بالدقة والتاريخية، أي ضرورة عدم الحديث عن المثقفين بهذا التعميم. فهو مرتبط بفترة تاريخية معينة وبناء اجتماعي يحدد وضعه الطبقي، فالجميع يتفق على أن المثقفين لا يمثلون طبقة معينة. ومن ناحية أخرى، لا بد من تحديد أيِّ سلطة نقصد لكي نحدِّد علاقة المثقف مع السلطة. فهناك من يدين مطلقاً أي تعاون بين المثقف والسلطة السياسية، ولا بد له من أن يضع مسافة بينه وبين السلطة. ولكن فترة الانقلابات وظهور ضباط وطنيين أطلق عليهم تسمية (ديمقراطيين ثوريين) جعلت بعض المثقفين يدعون أن السلطة القائمة هي سلطتهم وبالتالي يفقد السؤال معناه. فهو لم يلحق بالسلطة لأنه لم يكن خلفها.

وهو يرى أن المثقف كان يقوم بدور المرشد العام للأمة والداعية الإمام أو المنوِّر الفكري، ولكن هذا الدور قد انتهى الآن. كما انتهى دور ثانٍ للمثقفين أيضا هو دور القيادة السياسية الذي عزَّزه في الماضي الترابط بين اكتساب الثقافة الحديثة والقدرة علي بلورة إستراتيجية الرد على عدوان القوى الاستعمارية والخارجية الغربية[٣٤].

نهاية المثقف

شهدت الفترة التي تلت سقوط المعسكر الاشتراكي وانهيار حائط برلين، أفكار النهايات. ولم يكن دور المثقف والنخب العربية استثناء. وقد أعلن نديم البيطار، وكان من أكثر المتحمسين لدور المثقف القومي، سقوط الإنتلجنسيا العربية.

٣٣- عمان، الأردن، أبريل ١٩٨٤م، ونشرت في مجلة المستقبل العربي عدد يوليو ١٩٨٤م.
٣٤- المرجع نفسه، ص ١٠٥.

يكتب في أحد كتبه الأخيرة: «الهزائم أو بالأحرى مرحلة الهزائم لم تصنع سقوط الإنتليجنسيا، بل كانت نتيجة له، نتيجة كشفت عنه. مقاصد النضال الوحدوي اصطدمت ليس فقط بأوضاع اجتماعية وسياسية محلية وقوى خارجية تتعارض معه، بل بتكوين هذه الإنتلجنسيا الذي جعل منها دون وعي منها، حليفة هذه الأوضاع والقوى»[٣٥]. وهو يعتقد بأن مرحلة الهزائم كان يمكن ألا تقوم لولا سقوطها السياسي، لأنها غير قادرة على الإدراك العلمي للواقع الذي تتعامل معه.

كرس علي حرب كثيراً من كتاباته لنقد ومراجعة دور المثقف العربي في الحقبة الراهنة. فهو يطالب المثقف العربي بالتواضع ومعرفة قدر نفسه باعتباره مجرّد منتج للأفكار وليس من مهامه إشعال الثورات. فهو يكتب عن العوائق الأساس التي تمسك بخناق المثقفين. وهي تتجسد -حسب رأيه- في أوهام خمسة تستوطن الذهن وتعرقل عمل الفكر ونشاط الفهم: «الأول هو الوهم الثقافي ويرتبط بمفهوم النخبة. والثاني هو الوهم الأيديولوجي ويرتبط بمفهوم الحرية. والثالث هو الوهم الإناسي ويرتبط بمفهوم الهوية. والرابع هو الوهم الما ورائي ويرتبط بمفهوم المطابقة. والخامس هو الوهم الحداثي ويرتبط بمفهوم التنوير»[٣٦].

ويحصر بلقزيز أزمة النخبة النيوليبرالية، في شروط واجبة لتجاوز الأزمة، وهي:

١- إعادة بناء سلطة المثقفين الثقافية.

٢- المشاركة السياسية على قدم المساواة مع الفئات المهنية والاجتماعية الأخرى في العمل السياسي المباشر، وما يتضمّنه من انخراط في الحياة الحزبية وفي الصراع على السلطة.

٣- إعادة النظر في رؤية المثقف لنفسه ودوره الفكري[٣٧].

ثم يطالب بـ«أن يتغلّب على نموذج المثقف الثوري الذي يصنع السياسة بالانقلاب والسيطرة بأية وسيلة على السلطة، إلى مفهوم المثقف الاجتماعي الذي يراهن في عمله السياسي المشروع والضروري للتغيير على إنضاج الرأي العام وتطويره والمشاركة العملية في تنظيم الصراع من أجل مجتمع جديد. ليس الانسحاب من العمل السياسي العام بل الانتقال بمحور جهده العمومي من دائرة السلطة والدولة والنخبة المالكة إلى دائرة المجتمع. وهذا يعني أن يصبح الرأي العام هو محاور المثقف الرئيسي ومركز استثماراته الثقافية والاجتماعية معا»[٣٨].

ومن الواضح أننا نشهد نهاية الدور الذي استمر قرابة القرن. وتتزايد المطالبة بأن يكتفي بدور «الوسيط الفكري».

ويصف بلقزيز هذه المرحلة التالية بقوله: «انتقلت منذ الستينيات الديناميكية الاجتماعية والتاريخية من فئة المثقفين إلى فئة البيروقراطيين. ورافق هذا

٣٥- نديم البيطار، المثقفون والثورة، مرجع سابق، ص ٤٦٠.
٣٦- علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٦م، ص ٩.
٣٧- المرجع نفسه، ص ١٠٩.
٣٨- المرجع نفسه، ص ١١٨.

الانتقال انتقال في مركز الثقل من الأحزاب والمنظمات السياسية القومية واليسارية إلى أجهزة الدولة على مختلف أشكالها الإدارية والأمنية والقعمية. وقد صعدت النخبة البيروقراطية العسكرية والمدنية على حطام النخبة المثقفة، وكان ثمن هذا الصعود التهميش الدائم والعزل المنظم، بل التشريد المتواصل لهذه النخبة»[٣٩].

ويرى بلقزيز أن تواضع دور المثقفين العرب يعود إلى نزعات مرضية في سلوكهم، تضع الاستفهام على نجاعة دورهم، بل على قيمة ما ينتجونه من أفكار وتصورات مراهنة على المستقبل. ومن هذه النزعات ما يسميه: النخبوية الانعزالية، وهي ثمرة لتضخم النزعة الأكاديمية لدى المثقف، ويصف مظاهرها:

«وتتخذ شكل عزوف مستمر منه عن الخوض في الشؤون العامة بدعوى استقلال نظام المعرفة عن نظام الممارسات الاجتماعية؛ أو تتخذ شكل حياد بارد في تناول قضايا الاجتماع العربي بدعوى وجوب احترام الموضوعية والأمانة العلمية من أي مظهر من مظاهر الانحياز الأيديولوجي»[٤٠].

ورغم بعض التراجعات عن تضخيم دور النخبة أو المثقفين، وميل البعض إلى استخدام: دور الطبقة الوسطى. فقد جاء من ودّع الطبقة الوسطى، والتي دخلت ضمن النهايات. والآن يفسر الكثيرون حالة الركود والتخلف التي تعيشها المنطقة بسبب نهاية أو تدهور الطبقة الوسطى. وضمن السيولة الطبقية والفكرية التي يعيشها العالم العربي ـ الإسلامي، تظل المفاهيم التي سادت الساحة الفكرية والنظرية طويلاً، قليلة الجدوى في التحليل والفهم.

٣٩- عبد الإله بلقزيز: عطاء المثقف العربي: في التوجيه الاجتماعي والسياسي، مرجع سابق، ص ١٠١.
٤٠- المرجع نفسه، ص ٢٢٤.



مركـــز التنوير المعـــرفي
Epistemological Enlightenment Centre

سلسلة رسائل التنوير (٤)

مفهوم "العلمانية" في الفكر الغـربي

د. التجاني محـــــمد الأمين

أحد إصدارات مركز التنوير المعرفي

فرص وشروط استعادة التوجه العقلاني إلى العالم الإسلامي*



د. محمد عمر شابرا
رئيس قسم البحوث والتدريب بالبنك الإسلامي للتنمية - جدة
muchapra@hotmail.com

ترجمة: د. فائز عمر محمد جامع

ملخص:

تنظر هذه الورقة إلى الحركة العقلانية في فترة باكرة من تاريخ العالم الإسلامي وتناقش أسباب نجاحها وكذلك عوامل انحسارها في الفترة التي تلت ذلك. وتنظر الورقة أيضاً إلى آثار هذا الانحسار على قدرة المسلمين على إحياء هذا التوجه مرة أخرى لمواجهة التحديات التي تواجههم في هذا العصر الحديث.

مقدمة:

إن شروط نهضة المسلمين في العالم المعاصر تطرح جملة من الأسئلة. لعل أحد أهم هذه الأسئلة يتعلق بإمكان التعارض بين معطيات الوحي ومطلوبات العقل، وما سيترتب على ذلك من تغيُّرات على النظام المعرفي على النحو الذي حدث في الغرب (أوروبا)، بما له –أي الغرب– من تأثير على العالم كله بما فيه العالم الإسلامي. وإذا حدث ذلك التعارض بين العقل والوحي، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: هل ثمة إمكان أن تساير حركة النهضة الإسلامية الاتجاهات العقلانية؟.

على أنه يمكن الإجابة على ذلك بصورة أشمل عبر مسيرة التاريخ الإسلامي، ومن ثم التحقُّق من حدوث مثل هذا التعارض في الماضي، وفحص الدوافع واختبار الآثار التي خلّفها.

الحركة العقلانية في العالم الإسلامي

نشأت الحركة العقلانية أو التنويرية في العالم الإسلامي في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي قبل قرون عدة من ظهورها في الغرب. وبفضل هذه الحركة تمكَّن العالم الإسلامي من تقديم إسهاماته الكبيرة في علوم الرياضيات، الفيزياء، الكيمياء، الفلك، الطب، والفلسفة. وتحقّقت له الريادة فيها على مدى أربعة قرون منذ منتصف القرن الثامن الميلادي إلى منتصف القرن الثاني عشر.[١]

وحتى بعد تراجع قوة العالم الإسلامي ومكانته ظل يقدم إسهاماته هذه على مدى قرنين آخرين. على أنه طوال هذه الفترات التي تأسست فيها هذه الإسهامات كانت هناك مصادمات ليس بين العلم من ناحية، وبين الوحي من ناحية أخرى، ولكن بين الوحي من جانب، والتأمُّلات الفلسفية من ناحية أخرى.

إن هذه الورقة تؤكِّد أن أسباب التخلُّف الفكري في العالم الإسلامي (ضمن أسباب أخرى)، لا تكمن في توجُّهات العقلانيين في توظيف العقل لمناقشة قضايا تقع خارج نطاق الحقل العقلي، ولكن في محاولاتهم فرضٍ آراء غريبة وغير مقبولة على الفقهاء المحافظين بمساندة أنظمة سياسية متسلِّطة لا تتمتَّع

* نشرت هذه الورقة في American Journal of Islamic Social Sciences, Volume 16, Number 4 (1999).

١. انظر جورج سارتون، مقدمة في تاريخ العلوم، واشنطون: معهد كارنيجي، ٣ مجلدات منشورة بتاريخ ١٩٢٧ . ١٩٤٨م، الجزء الثاني والثالث يتكونان من جزءين لكل. انظر: فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، ترجمة محمد فهمي حجازي، الرياض، جامعة الأمام محمد بن سعود الإسلامية، المجلد الأول، ١٩٨٣م.

بقبول واسع من المحكومين، ومن ثم فاقدة للشرعية ومنغمسة في أنماط من الترف لا تتماشى مع التعاليم الإسلامية.

تتكون طبقة العقلانيين في ذلك الزمان من مجموعتين من العلماء متمايزتين:

أولاً: المعتزلة[٢] وهم علماء دين وليسوا فلاسفة، لكنهم على معرفة تامة بها وكذلك بالعلوم المادية. وقد سعوا (المعتزلة) إلى تقديم تفسيرات عقلانية للمعتقدات والعبادات، خلافاً للاتجاهات السائدة بالتسليم والتصديق بها بدون تعليلات أو تفسيرات. وقد أضحت للاتجاهات العقلانية أهمية وضرورة، لا سيما بعد أن تمدّدت الرقعة الإسلامية لتشمل شعوباً أخرى كانت ضمن نطاق حضاري أكثر تقدماً في العلم والفكر من الممالك الساسانية والبيزنطية، والتي كان من العسير أن تتقبل الإسلام وتكسب إليه ناصرين أو حتى تحصِّن المسلم العادي من المؤثرات السالبة للزنادقة.

وقد حاول العقلانيون تقديم تفسيرات/ تعليلات لطبيعة ومسبّبات مختلف الظواهر الكونية والإنسانية، وقد كانت غاياتهم في ذلك إثبات أن الخالق المبدع لا يخلق الخلق والكون من دون حكمة، وإثبات أن الكون يسير بنظام محسوب بدقه متناهية، وأن الإنسان في مقدوره أن يتفهمها ويدرك الحكمة من ورائها، وعلى ذلك عملوا بصورة غير مباشرة على إرساء القواعد العلمية داخل النموذج الديني.

وفي إطار هذه المهمة الشاقة أسس المعتزلة لمنهج منطقي لعقلنة التفسيرات هو علم الكلام[٣]. والذين يطبقون هذا المنهج هم (المتكلمون) وهو بذلك يُعتبر (أي علم الكلام) علماً حصرياً على المسلمين وليس تحويراً أو تطوراً غربياً للاهوت المسيحي[٤]، كما ذهب إلى ذلك (غارديه)، وهناكَ فرْقٌ طفيفٌ بين (المتكلمين) و(المعتزلة)، ولذلك يستخدم التعبيران في كثير من الأحيان بمعنى واحد. وقد اجتذبوا إليهم علماء من مختلف الطوائف الإسلامية، فمنهم المعروفون بالتقوى والورع مثل جعفر بن بشر (٨٤١م- ٢٢٦هـ) وأبو موسى المردار (٨٤٤م -٢٢٦هـ)، ومنهم من هم بخلاف ذلك[٥].

ثانياً: الفلاسفة وهم المتأثرون بالفلسفة الإغريقية، وهم مثقفون وليسوا بالضرورة علماء دين. ولأن العلاقة في تلك الأيام كانت وثيقة بين العلم والفلسفة، فإن معظم الفلاسفة هم أيضاً علماء بارزون في علوم أخرى كالرياضيات، الفيزياء، الكيمياء، الفلك، الطب، وكانوا يقومون بإجراء تجارب علمية على نحو ما يفعله علماء المسلمين اليوم. وكانوا يتمتعون برعاية من السلطات السياسية القائمة ويقدمون جهوداً جليلة في هذه العلوم[٦].

وبما أن التخصصات العلمية لم تظهر بالنحو الذي هي عليه اليوم، فإنهم أيضاً كانوا على دراية تامة بالعلوم الدينية، ليس ذلك فحسب، بل إن بعضهم مثل ابن رشد (١١٩٨م-٥٩٥هـ) كانوا من العلماء البارزين فيها. ومنهم أيضاً المغالون

٢. كلمة «اعتزل» بمعنى انسحب، أما لفظة «المعتزلة» فهي تشير إلى الحركة التي اعتزلت الآراء المتطرفة «للخوارج» من ناحية و«المرجئة» من ناحية أخرى واختارت التوسط (المنزلة بين منزلتين). انظر في ذلك محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دمشق، دار الفكر العربي، الجزء الأول، ص١٥٦-١٥٧. وكذلك مير فالدين، المعتزلة، في: م. م. شريف (محرر)، تاريخ الفلسفة الإسلامية، وسبادن ١٩٦٣، المجلد الأول، ١٩٩-٢٠٠. بدأت حركة الاعتزال بقيادة واصل بن عطاء (١٣١هـ - ٧٨٤م)، وانضم إليه آخرون مثل أبو الهذيل العلاف (٢٢٦هـ - ٨٤١م)، جعفر بن البشر (٢٢٦هـ/٨٤١م)، إبراهيم النظام (٢٣١هـ/٨٥٤م)، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥هـ/ ٨٦٩م)، أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبّائي (٣٠٣هـ/ ٩١٩م)/ والقاضي عبد الجبار (٤١٥هـ/ ١٢٠٤م). وعلى الرغم من أن عمر الحركة قد قارب الخمسة قرون إلا أن الفترة الفاعلة فيها لم تدم أكثر من قرنين من الربع الأخير للقرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، إلى منتصف

من أمثال ابن الراوندي (٨٦٤م-٢٥٠هـ) وأبوبكر الرازي (٩٢٥-٢٩٥هـ) ممن كانوا يحملون آراء تتعارض مع المعتقدات الإسلامية السائدة. غير أن أكثرهم كانوا من المعتدلين في هذا المنحى من أمثال الكندي (٨٦٦م-٢٥٢هـ) الفارابي (٩٥٠م-٣٣٩هـ)، ابن سينا (١٠٣٧م -٤٢٨هـ)، ابن رشد (١١٩٨م-٥٩٥هـ)، فهؤلاء لم يجدوا تعارضاً بين العلم والوحي، بل إنهم اجتهدوا في معرفة التناغم والتكامل بينهما، وأسسوا نظريات لعقلنة مفهوم النبوة والحياة الآخرة وبعض المفاهيم الإسلامية الأخرى، وعززوا ذلك باستشهادات من الكتاب والسنة.

إن المناقشات العقلانية المفتوحة للمعتقدات والممارسات الدينية أثارت مناظرات فكرية رفيعة في مناحي معرفية متنوعة.

ما هي طبيعة الإله المعبود؟ هل له جسم وأيد وأعين وأقدام؟ وإن لم يكن، فكيف يرى ويسمع ويتحرك؟ هل يمكن أن يراه البشر؟ ما هي صفاته؟ هل هي جزء منه أم منفصلة عنه؟ هل يمكن للعقل البشري أن يتعرّف عليه وعلى صفاته؟ أم أنه غيب لا يمكن إدراكه إلا عن طريق الوحي؟ هل يعلم كل ما يحدث للبشر في المستقبل؟.

● إذا كان الإله أبدياً فهل الخلق كذلك؟ إن لم يكن كذلك فماذا عن الفترة التي سبقت الخلق؟ هل يمكن إدراك ذلك؟

● هل البشر مسيرون أم مخيرون؟ فإن كانوا مسيرين فما هو وجه العدل في مساءلتهم عن الأفعال؟ ومجازاتهم عليها ثواباً أم عقاباً.

● هل يكفي مجرد التصديق شرطاً لأن يكون الفرد مؤمناً؟ أم لا بد من تأييد ذلك بالأعمال الصالحة؟ هل يعتبر المسلم العاصي مؤمناً أم كافراً؟ أم في منزلة بينهما (فاسقاً)؟.

● هل يبعث البشر يوم القيامة بالروح فقط؟، أم بالروح والجسد معاً؟ وإن كان البعث جسدياً فهل هو نفس الجسد الدنيوي؟ أم جسد آخر مختلف؟.

● إذا كان القرآن من كلام الله فهو بالضرورة مخلوق وبالتالي حادث، وإلا فإنه غير مخلوق وبالتالي أزلي كالصفات الإلهية؟.

● هل في مقدور البشر التمييز بين الحق وبين الباطل عن طريق العقل؟ أم أن الوحي ضروري في هذا الأمر؟ هل يمكن أن نتصور العدل الإلهي في محاسبة البشر على خطاياهم بدون أن تكون لهم قدرة ذاتية على تمييز الحق عن الباطل؟.

ليس لهذه الأسئلة علاقة بالعلم، وعليه فإن الإجابات المتوقعة عليها هي تأملية ولا يمكن أن تكون دقيقة بما فيه الكفاية. وليس من الممكن الحصول على إجابة واحدة فقط على كل سؤال. فهناك مدى واسع من الأجوبة والآراء بمثلما أن العقلانيين والفقهاء أنفسهم لا يمثلون مواقف صماء[٧]. على أن الأساس في ذلك هو التيقن من أن العقل والمنطق في مقدورهما الإجابة على كل هذه الأسئلة الفلسفية العميقة بصورة كافية. ويبدو أن المعتدلين من العقلانيين

القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. حول تفاصيل آرائهم انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٥٨٤هـ/١١٥٣م)، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦١م، المجلد الأول، ص٤٣-٩١. وكذلك عبد القاهر بن طاهر البغدادي (٤٢٩هـ/١٠٣٧م)، الفَرق بين الفِرَق، بيروت، دار الكتب العلمية، ص٧٨-١٥٠. انظر كذلك: فالدين، المعتزلة، ١٩٦٣، ص٢٠٤-٢٨١. وكذلك د. قمارت (المعتزلة) في دائرة المعارف الإسلامية، المجلد السابع، ١٩٩٩، ص٧٨٣-٧٩٣. كذلك انظر: ل. غارديه، (علم الكلام) في دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثالث، ١٩٧١م، ص١١٤١-١١٥٠.

٣. عرّف الفارابي علم الكلام في كتابه إحصاء العلوم بأنه العلم الذي يتمكن بواسطته الإنسان الانتصار للقيم والمعتقدات التي أرساها الشرع أو المشرع، ودحض كل ما يخالف ذلك بصورة منطقية. أما عضد الدين الإيجي (٧٥٦هـ/١٣٥٥م) فقد عرف علم الكلام في كتابه المواقف في علم الكلام بأنه العلم الذي يهتم بالمعتقدات وتوفير أدلتها وإبعاد الشبهات عنها. كلا التعريفين

والفقهاء الذين كانوا يمثلون الأغلبية من النخب العلمية كانوا يرون أهمية العقل والوحي بدرجات متفاوتة. غير أن المغالين من الفريقين –وهم أصحاب الصوت الأعلى– كانوا هم الذين يتحكمون في حدة نبرة المناظرات.

على أن المعتدلين من العقلانيين الذين يعولون على أهمية العقل قد أسسوا لما سموه (الأصول الخمسة) لإضفاء مزيد من القوة إلى قضيتهم. اثنان من هذه الأصول هما (التوحيد) و(العدل) وهما محل اتفاق المسلمين وإجماعهم(٨). وبالطبع ليس هناك جدوى لتبني أصول لا إجماع عليها ولا اتفاق. على أن الاختلافات حولها قد برزت عند استقراء مترتباتها.

أما بالنسبة للتوحيد الذي هو المعتقد الأكثر جوهرية المتعلق بفردانية الله المطلقة، فإن الفهم السائد لدى عامة المسلمين بأنه بسبب محدودية قدراتهم العقلية فإن المعرفة الكاملة للخالق هي ما لا يمكن إدراكه. لأن القرآن الكريم يعزز هذا الاتجاه بوضوح في الآيات "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"، "لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ"(٩).

ولذلك، وحسب التوجيه القرآني، فإن الموقف العام لدى المسلمين قد أضحى يؤيد التصديق والتسليم بالحقائق الغيبية التي هي وراء الطبيعة، وبالتالي خارج نطاق التفسير والإدراك العقلي، وعليه فإن المسلم غير مطالَب بالتعمُّق في النظر إليها، لأن ذلك سيكون غير ذي جدوى، بالنظر إلى أنه بينما يمكن إثبات وجود الله عن طريق الملاحظة والمنطق العقلي، فإن طبيعته لا يمكن فهمها تماماً إلا عن طريق صفاته، كما وردت في القرآن والسنة، خلافاً لما ذهب إليه غلاة العقلانيين من أنه عن طريق العقل وحده يمكن للإنسان إدراك وفهم الذات الإلهية.

غير أن جهودهم في هذا الاتجاه قد ساقتهم إلى مجادلات عقيمة وخلافية حول عدد من القضايا الميتافيزيقية متعلقة بالصفات الإلهية، البعث والحياة الآخرة، طبيعة الملائكة، الوحي والنبوة، أزلية الكون، خلق القرآن، رؤية الله في الآخرة. وعليه فإن الغلاة بسلوكهم هذا وجدوا أنفسهم في مواجهة مع القرآن والسنة، وهو سلوك من العسير على المعتدلين منهم فهمه أو تأييده.

أما مفهوم العدل، فعلى الرغم من أن الجدل حوله أكثر واقعية وأقرب إلى الأحوال البشرية، فقد أثار هو الآخر مجادلات واسعة. بعض نتائج هذه المجادلات التي توصل إليها المعتدلون يمكن تلخيصها في الآتي:

- أن الله كتب على نفسه ذات المبادئ الأخلاقية التي فرضها على البشر. فهو لا يأتي من الأفعال إلا ما كان حقاً وعدلاً، ولا يأتي من ثم ما كان باطلاً أو ظالماً من الأفعال.
- الحق والباطل هما من طبيعة الأشياء ذاتها وليس لأن الخالق اعتبرهما كذلك، وعليه فإن في مقدور البشر التمييز بينهما عن طريق العقل، غير أن الوحي ضروري لتعزيز وتوجيه هذه القدرة.
- ولأن الله هو العدل المطلق فليس هناك مجال للحديث عن التسيير. إن

موجودان مع بعض التعديلات في كتاب فاردت (المترجم) علم الكلام، ١٩٧١م، ص١١٤١. بين هذين التعريفين أبرز الإمام الغزالي (٥٠٥هـ/ ١١١١م) هدف علم الكلام بكونه حماية العقيدة الإسلامية من الشبهات التي يثيرها الزنادقة: أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، وثلاث كتب أخرى هي: كيمياء السعادة، القواعد العشر، الأدب في الدين، تحرير: محمد محمد جابر، بيروت، المكتبة الثقافية، بدون تاريخ. كتاب (المنقذ) تمت ترجمته إلى اللغة الإنجليزية بواسطة مونتغمري واط بعنوان (عقيدة وتجربة الغزالي)، لندن، جورج ألتي وأتون ١٩٥٣م.

٤. غارديه، علم الكلام، مرجع سابق، ص١١٤٢.

٥. أبو زهرة، تاريخ المذاهب، مرجع سابق، المجلد الأول، ص١٦٢،١٦٣، وكذلك أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحرير: جيرار جهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣م. نشرت ترجمة إنجليزية بواسطة صبيح حمد كمالي، ١٩٦٣م عن مؤتمر الفلسفة، باكستان، لاهور، ص٢٦.

٦. أول فيلسوف مسلم هو الكندي (٢٥٢هـ/٨٦٦م) أعقبه آخرون من أمثال أبو بكر الرازي (٣١٣هـ/

البشر مسؤولون عن الأفعال التي يأتونها صالحة أم غير ذلك، وعليه فإن الجزاء عليها ثواباً أم عقاباً هو من عدل الخالق.

وقد يبدو أن مثل هذه الآراء ستجد قبولاً لدى المفكرين العقلانيين المعاصرين، ذلك أن مثل هذا المنهج والأفكار والمبادئ لا تثير اعتراضاً لدى علماء الدين من الفقهاء الذين لا يعتمدون العقل وحده في تفسير وتعليل المعتقدات والعبادات الدينية.

على أن الخلافات بين المدرستين كان من الممكن محاصرتها في فترة زمنية وجيزة عبر الحوارات الرشيدة على ضوء الكتاب والسنة. غير أن السؤال المهم هو: لماذا لم يحدث مثل هذا الأمر؟

تراجع المد العقلاني وبروز النزعة المحافظة:

إن الغلاة من المحافظين وكذلك من العقلانيين قد عمدوا إلى إثارة جدليات خلافية أدت إلى احتدام مناخ المناظرات وخروجها عن طورها وتفاقمها إلى مصادمات. أما في أوساط غلاة المحافظين والفقهاء كـ(الحشوية) فإن الحقَّ عندهم هو أن الإيمان مبنيٌّ فقط على التصديق بما جاء في الكتاب والسنة وليس للعقل فيه مجال، خلافاً لما عليه غلاة العقلانيين من أمثال ابن الراوندي (٨٦٤م-٢٥٠هـ)، أبو بكر الرازي (٩٢٥م-٣١٣هـ)[١٠] من أن التناقض بين الوحي والعقل وارد وأن كل القضايا، بما في ذلك الخطأ والصواب، ينبغي فرزها بواسطة العقل وحده. كما أنهم عمدوا إلى التقليل من أهمية/ إمكانية التوفيق بين الفلسفة والدين بهدف تأسيس (لاهوت) مبني على العقل وحده مستقلاً عن الوحي، كما هو الحال في الغرب مع اللاهوت الطبيعي[١١].

وقد رفضوا كما فعل التنويريون الغربيون كلَّ الحقائق الغيبية التي لا تخضع للتفسير بالعقل والاختبار بالتجربة. إن قبول مثل هذه الرؤى سيؤدِّي إلى إزاحة دور الوحي، ومن ثم إحلال العقل مكانه ليلعب دوراً محورياً في تحديد الإيمان بدلاً عن كونه -أي العقل- أحد أدوات التفسير أو تعزيز الإيمان، كما كانت هي رؤية المعتزلة.

هل يعني هذا ألا يكون هناك جدوى للغلو والتطرف في المجتمع الإنساني؟ ليس الأمر هو كذلك بالضرورة.

إن الآراء المتطرفة تؤدّي في بعض الأحايين إلى تطورات مهمة في المسيرة الإنسانية، وتنتهي إلى أن تكون مقبولة في آخر المطاف. غير أن الأمن الاجتماعي ربما يتأثر سلباً إذا لم يتجنَّب الناس الخوض في القضايا ذات الطبيعة الاجتماعية والدينية. بيد أنه في حالة بروز مثل هذه الآراء فإن من المتوقع أن يعيرها المجتمع بعض الاهتمام. أما إذا لم تنطوِ على ما يجعلها تحظى بالقبول فإنه عندئذ يحدث لها موت طبيعي. فلماذا إذن جلبت الآراء المتطرفة مصاعب ومشكلات في العالم الإسلامي؟ هل لأنه كان يفتقر إلى روح التسامح وقبول الآخر؟

لم يفتقد العالم الإسلامي التسامح الذي كان سائداً عندما كانت المناظرات

٩٢٥م)، الفارابي (٣٣٩هـ/٩٥٠م)، ابن سينا (٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، ابن باجة (٥٣٣هـ/ ١١٣٩م)، ابن طفيل (٥٨١هـ/١١٨٥م)، وابن رشد (٥٩٥هـ/ ١١٩٨م).

٧. للتعرف على اختلاف الآراء بين العقلانيين انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، المجلد الأول، ص٤٠،١١٣/١٩٨،٢٠٧.

٨. المعتقدات الثلاثة الأقرب هي: الوعد والوعيد كلاهما ضروري. مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً، ولكنه في منزلة بين منزلتين، فهو فاسق. من واجب المسلم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر في ذلك: الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع السابق، المجلد الأول، ص٤٣،٤٦.

٩. الآيتان من سورة الشورى: الآية ١١، وسورة الأنعام: الآية ١٠٣، على التوالي. حتى الرسول صلى الله عليه وسلم أقّر بأنه لا يستطيع الثناء على الله تعالى حق الثناء «لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك».

١٠. للنظر في أفكار غلاة العقلانيين انظر: عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م. محمد بن زكريا الرازي، في: شريف، تاريخ الفلسفة الإسلامية،

بين العقلانيين والمحافظين تقوم بسلاسة وحرية. حتى الزنادقة مثل ابن الراوندي (٨٦٤م-٢٥٠هـ) كانوا يجدون مناظرات جادة وموضوعية من كبار العلماء[١٢]. وعلى ذلك فإنه وفق معطيات ذلك العصر فإن الخلافات التي كانت سائدة يمكن تسويتها عبر حوارات مفتوحة، خاصة أن الخلافات بين المدرستين (لا سيما بين المعتدلين من الطرفين) ليست واسعة. وعليه فإن السؤال إذن هو: ما الذي أدى إلى حالة الاستقطاب الحاد داخل المجتمع الإسلامي بين المدرستين بينما تشهد ذات الفترة تعايشاً وتسامحاً بين المدارس الفقهية المعروفة رغم الاختلافات الكبيرة في الرأي فيما بينها؟

الإجابة على هذا السؤال هو دخول السلطة السياسية (التي لا تتمتع بثقة الناس في هذا الصراع) واستخدامها للقوة. ومن الطبيعي فإن أية مجموعة في مجتمع ما تفرض آراءها بالقوة على مجموعه أخرى، سيكون رد الفعل عليها من المجموعة الأخيرة عنيفاً، خاصة إذا كانت هذه المجموعة تشكل الغالبية في ذلك المجتمع.

استفادت طائفة المعتزلة من السند السياسي والمادي لفترة طويلة في الدولة العباسية (١٢٥٨م – ٦٥٦هـ)، لا سيما في فترة الخليفة هارون الرشيد (٨٣٣م – ٢١٨هـ) والمعتصم (٨٤١م- ٢٢٧هـ) والواثق (٨٤٦م – ٢٣٢هـ)، وذلك بفرض آرائها المتطرفة بقوة السلطان على الجميع. وقد كانوا -أي المعتزلة- عدوانيين وغير متسامحين، خلافاً للأخلاق والقيم الدينية، وأدخلوا العالم الإسلامي جميعاً في اختبار حقيقي عرف لاحقاً بـ(محنة خلق القرآن) وذهبوا يسألون الناس عن آرائهم ويهددونهم بالعقاب إذا خالفوهم الرأي. ولم يتركوا فقيهاً أو عالماً إلا واختبروا رأيه حول مفاهيمهم[١٣]، واختفت حرية التعبير التي كانت تميِّز العالم الإسلامي قبل هذه الفترة[١٤]، ودفعوا بالكثير من معارضيهم ومخالفيهم في الرأي إلى السجون والتعذيب، حتى امتلأت السجون بمن يستنكرون المحنة[١٥]وبعض هؤلاء السجناء مثل محمد بن نوح (٨٣٣م – ٢٣١هـ) ونعيم بن حمّاد (٨٤٢م – ٢٢٨هـ) ويوسف البويطي (٨٤٥م/ ٢٣١هـ) قضوا نحبهم في السجون بالتعذيب[١٦]. حتى وإن رأس أحمد الخزاعي وضع في مكان عام في بغداد لتحذير العامة، بينما بقي جسده في سامراء للغرض نفسه[١٧]. كما أن الفقهاء البارزين مثل أحمد بن حنبل (٨٥٥م – ٢٤١هـ) ممن كانوا يُحَظونَ بتقدير واحترام واسع لم يسلموا من التعذيب، فقد تم تصفيده بالأغلال أمام الخليفة المعتصِّم حتى غشي عليه[١٨].

كل ذلك لأنه لم يوافق المعتزلة في قضية (خلق القرآن). وذهبوا إلى درجه الكتابة في مساجد الفسطاط "لا إله إلا الله خالق القرآن"[١٩] ليجعلوا منها قضية مسلَّماً بها كجزء من العقيدة الإسلامية.

غير أن السؤال في هذا السياق هو: لماذا هذا الاهتمام الزائد من العلماء بهذه القضية -خلق القرآن- التي لا تبدو ذات أهمية موضوعية لكثير من الناس

مرجع سابق، المجلد الأول، ١٩٦٣م. ص٣٤٩، ٤٤٠.

١١. انظر في ذلك: جون هكس، (التنزيل) في دائرة معارف الفلسفة، المجلد السابع، ١٩٦٧م، ص١٨٩، ١٩١ (باللغة الإنجليزية). جوليان هكسلي، دين من غير وحي، لندن، ١٩٤٧م، الطبعة الثانية، ١٩٥٧م. جرونالد هيبورن، المسيحية والمفارقه، لندن، ١٩٥٨م.

١٢. ب. كرواس، (ابن الراوندي) في: دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، المجلد الثالث، ١٩٧١م.

١٣. هذه في كتاب أبوعمرو محمد بن يوسف الكندي، ولاة وقضاة مصر، تحقيق: ر. غست (لندن. لايدن ١٩١٢م)، وكذلك هندس، (المحنة) في دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، المجلد السابع، ١٩٩٣م، ص٢٠.

١٤. أبو زهرة، تاريخ المذاهب، مرجع سابق، المجلد الأول، ص١٧٨.

١٥. مقتبسة من الكندي بواسطة هندس، (المحنة)، مرجع سابق، ص٤.

١٦. أبو زهرة، تاريخ المذاهب، مرجع سابق، المجلد الأول، ص١٨٣.

١٧. هندس، (المحنة)، مرجع سابق، رقم ٤، وكذلك عن الطبري واليعقوبي.

اليوم؟. إن استخدام العنف والإكراه قد أدى إلى حدوث مرارات نتجت عنها عدوانية لا تليق بالمناظرات الفكرية. كما أدى ذلك إلى إشاعة وإثارة الشكوك بحق أو بغير حق حول دوافع ونيات السلطة من وراء التدخل لفرض مفهوم بعينه للدين الإسلامي[٢٠]. إن فكرة (خلق القرآن) قد زادت من مخاوف العلماء، لا سيما أنها كانت تعني ضمناً أن ليس للقرآن قدسية أزلية، ويمكن من ثم للحكام المتسلطين والفاسدين أن يحرفوا فيه، وليس في مقدور العلماء الوقوف ضدهم والدفاع عن مواقفهم، لأنهم بذلك يكونون عرضة للتنكيل بهم وسجنهم.

إن ما تمخض عن (المحنة) من مرارات وقعت ضد العلماء بواسطة السلطة السياسية قد أدى إلى اضطراب ومقاومة في الأوساط العامة من الناس لا سيما في بغداد. وقد شعر الحكام بعد فوات الأوان أن المحنة ستكون وبالاً عليهم إلى أن وَضَعَ لها الخليفة المتوكل حداً بعد عامين من توليه العرش (٨٦١م/ ٢٤٧هـ). حتى أن القاضي أحمد بن أبي دؤاد الذي تولى كِبر هذه القضية قد تم عزله ومات بعد أن أصابه الشلل دون أن يعبأ به أحد (٨٥٤م – ٢٤٠هـ).

انتهت (المحنة) وتركت أثرين على المجتمع الإسلامي؛ أحدهما سلبي والآخر إيجابي. أما الإيجابي فهو ابتعاد السلطة السياسية عن أي دور في فرض تفسير أو رؤى محددة حول الدين، مما يجب أن يُترك إلى إجماع الأمة وفق الكتاب والسنة. أما الأثر السلبي فهو ابتعاد أغلب العلماء عن مجالي الفلسفة والعلوم، وهو ما جرَّهم إلى مزيد من الغلو والتطرف.

الغزالي وابن رشد:

على الرغم من إدخال القوة والعنف فإن المناظرات بين العقلانيين والمحافظين ظلت مستمرة، غير أن غلاة العقلانيين بدأوا يخسرون جولاتهم، ومع ظهور مدرسة جديدة هي الأشعرية بدأت آراؤهم الغريبة تتوارى شيئاً فشيئاً. برزت هذه المدرسة بتقديم حجج منطقية وعقلانية دفاعاً عن العقائد والعبادات الإسلامية بقيادة أبي الحسن الأشعري (٩٤٣م – ٣٣٢هـ) في العراق وأبي منصور الماتريدي في آسيا الوسطى (٩٤٥م – ٣٣٣هـ)، وجاء من بعدهم الباقلاني (١٠١٢م – ٤٠٣هـ)، الجويني(١٠٨٥م – ٤٧٨هـ)، القشيري (١٠٧٢م – ٤٦٥هـ) وكانوا جميعاً من العلماء المميزين في العلوم الدينية، وكذلك في الفلسفة وعلم الكلام، وهم أيضاً من المحافظين في آرائهم بدرجات متفاوتة، فمثلاً الماتريدي محافظ بدرجة أقل من الأشعري[٢١].

غير أن الإمام أبا حامد الغزالي (١١١١م – ٥٠٥هـ) هو الذي سدَّد الضربة القوية والقاتلة للمعاقل الفكرية لغلاة العقلانيين. ففي كتابه (تهافت الفلاسفة) الذي كتبه عام (١٠٩٥م– ٤٨٨هـ)[٢٢] كشف فيه عن التناقض وعدم تماسك آرائهم حول الغيب[٢٣]. وقد نجح في ذلك أيما نجاح، لأنه هاجم الفلسفة وهو على دراية تامة بها، مستخدماً كل قدراته العقلية ووضوح رؤاه[٢٤]. على أنه لم يرفض كلَّ

١٨. انظر: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (٣٤٦هـ/٩٥٧م) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مروج الذهب ومعادن الجواهر، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٨٨م، المجلد الرابع، ص٥٢. أبو زهرة، تاريخ المذاهب، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص٢٩٧.٣٠٢. و. م باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، لايدن، ١٨٩٧م. أ. ج آربري، الوحي والعقل في الإسلام، لندن، جورج ألتي وينوين، ١٩٥٧م. هندس، (المحنة)، مرجع سابق، رقم (٣).

١٩. هندس، (المحنة)، المرجع نفسه، رقم (٤).

٢٠. هندس، (المحنة)، المرجع نفسه، رقم ٦).

٢١. أبو زهرة، تاريخ المذاهب، مرجع سابق، المجلد الأول، ص٢١٢.

٢٢. أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ١٩٩٣م. وتعددت طرق ترجمة كلمة (تهافت) لصعوبة إيجاد مقابل لها في اللغات الأوروبية. والكتاب الآخر ذو صلة بالموضوع هو: المنقذ من الضلال وكذلك إحياء علوم الدين.

٢٣. الغزالي، تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص٢٨.

٢٤. جورج ف. حوراني، ابن رشد والتوافق بين الدين والفلسفة، ترجمة مع مقدمة وتعليق حول كتاب فصل المقال ومقتطفات من كتاب الكشف عن مناهج

ما جاء به العقلانيون، بل ذهب إلى القول إن كان ما جاءوا به –أي الفلاسفة– منطقياً وعقلانياً ومتسقاً مع الكتاب والسنة ما كان لنا أن نقف في مواجهتهم، وحتى الزنادقة فلا يمكن أن نرفض كل ما جاءوا به، فإن فعلنا ذلك فكأننا نرفض قدراً كبيراً من الحقيقة[٢٥].

أخذ الإمام الغزالي بكل ما رآه سليماً من الناحية المنطقية والعقلية، وجعل منه نظريات مشتركة في الفلسفة وعلم الكلام والعلوم الإسلامية، وتمكّن بذلك من الوصول إلى إجابات عقلانية على كثير من الخلافات المعرفية التي كانت سائدة في تلك العصور. فهو قد نجح حسب ر. أرنالد في بلورة أكثر النظريات ثراءً وسعةً وانفتاحاً[٢٦].

اختبر الغزالي عشرين مسألة مما جاء به العقلانيون (الفلاسفة) فاعترض على ثلاث منها واعتبرها آراء زنديقة وغير مقبولة والمساءل هي:

١- أزلية العالم وأبديته (أزلية المادة).

٢- استحالة بعث الروح والجسد معاً.

٣- علم الإله بالكليات دون الجزئيات[٢٧].

فقد ذهب إلى أن الفلاسفة الذين يدّعون أن آراءهم حول هذه المسائل هي صائبة وبالتالي دقيقة دقة علم المنطق والرياضيات، يقول الغزالي إن هذا الأمر ليس هو بالضرورة كذلك، فهي بالنسبة له آراء مبنية على افتراضات غير مثبتة منطقياً ولا يمكن للعقل إبداء البرهان عليها[٢٨].

ولم يعترض الغزالي على بقية المسائل التي لم يَرَ فيها تعارضاً مع الكتاب والسنة ولا العقل والمنطق، بل أيدّ الآراء المتعلقة بتفسير الظواهر الكونية كالخسوف والكسوف لأن رفضها قد يلحق ضرراً بالدين[٢٩].

على أن بقية العلوم الطبيعية الأخرى (الفيزياء الرياضيات الكيمياء والفلك) ليس ثمة ما يدعو إلى الاختلاف حولها. ويعلن الغزالي أن من يعتقد بأن الإسلام ينكر هذه العلوم فقد اقترف إثماً عظيماً بحق الدين[٣٠].

فهو لم ينكر دور العقل في الشئون البشرية، بل أيده وذهب إلى أن العقل هو نقطة البداية ومنه تسري المعرفة سريان الضياء من الشمس، البصر من العين، الفاكهة من الشجر[٣١]، غير أنه شكك في استخدام العقل وحده في تأسيس المعارف والحقائق الغيبية وكذلك في تمييز الخطأ من الصواب، لأنه كان يرى أن العقل والوحي ينبغي أن يتكاملا في حياة البشر.

وقد تعزّزت مكانة الإمام الغزالي وقوة حجته في الدفاع عن العقائد الإسلامية عبر معرفته العميقة بالفلسفة وكذلك بالشريعة، علاوة على الأخلاق الرفيعة التي كانت تميِّز شخصيته. وقد جلب له ذلك شهرةً واسعةً وبوأه مكاناً مرموقاً، ما جعل تأثيره واسعاً على العالم الإسلامي منذ ذلك الزمان وحتى اليوم. ولعله بفضل الغزالي صار علم الكلام –الذي أسسه المعتزلة وأدخلوا عليه مصطلحات وقضايا من الفلسفة– من العلوم الدينية المعترف بها، بل صار جزءاً من المنهج الديني.

الأدلة، لندن: لوزاك، ١٩٦١م، ص٥.

٢٥. الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص٣١.

٢٦. ر. أرنالدز، مادة (فلسفة) في دائرة المعارف الإسلامية (بالإنجليزية)، مرجع سابق، المجلد الثاني، ١٩٧١م، ص٧٧٤.

٢٧. مسألة خلق القرآن ليست ضمن هذه النظريات العشرون، لأن هذه المسألة قد حسمت في العام ٢٣٤هـ/ ٨٤٩م في عهد الخليفة المتوكل قبل الإمام الغزالي بفترة طويلة.

٢٨. الغزالي، تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص٣١.

٢٩. المصدر نفسه، ص٣٣.

٣٠. الغزالي، المنقذ، مرجع سابق، ص٢٥.

٣١. الغزالي، إحياء علوم الدين، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، من دون تاريخ، المجلد الأول، ص٨٣.

بينما أسدى الغزالي خدمة كبيرة للإسلام بدفاعه المنطقي والعقلاني عن العقائد الإسلامية من هجوم الزنادقة وغلاة الفلاسفة، ذهب مذهباً آخر أكد فيه أن الإله هو وحده وراء كل الظواهر، مقلِّلاً بذلك من أهمية الأسباب، بل ذهب إلى أن العلاقة بين السبب والأثر (الفعل) ليست علاقة حتمية أو ضرورية[٣٢].

ولإثبات ذلك ذهب الغزالي إلى التقرير بألاَّ علاقة بين شرب الماء وإرواء الظمأ، وبين الأكل وبين الشبع، وبين النار وإمكانية الإحراق، وبين استخدام الدواء والشفاء من الأمراض بل هي علاقات مقدرة سلفاً بواسطة الإله[٣٣]. ولعله من الغريب أن يرفض الغزالي العلاقة السببية في الوقت نفسه الذي يعترف فيه بجدوى العلوم الطبيعية التي تقوم أساساً على العلاقات السببية بين الظواهر ومسبباتها.

وعلى الرغم من أنه لم يركز كثيراً على هذه الناحية إلا أنه بذلك وبصورة غير مباشرة قد عزّز من مواقف غلاة المحافظين المتشددين من الذين كانوا سبباً في إضعاف النزعة العقلانية والتقصِّي العلمي في العالم الإسلامي. ولعله مدعاة للتعجب أن مفكراً بارزاً كالغزالي اختار أن يجاري الأشعريين في رفضهم لنظرية السببية. غير أنه ربما كان ذلك نتيجة مستبطنة لمناخ المواجهة والشكوك الذي كان سائداً حول إنكار الحقائق المعرفية الكبرى بواسطة غلاة العقلانيين. وربما كان ذلك لاعتقاده أن التسليم بالدور الفعال للأسباب في الظواهر المختلفة في حياة البشر ربما يمثِّل إنكاراً حتمياً لدور الخالق في شؤون البشر. غير أن هذه المحاذير والتي تبدو غير ذات أهمية -كما ننظر إليها اليوم- ربما تكون ذات وزن جوهري في أيام المواجهات التي كانت أمام الغزالي في ذلك الزمان.

أما ابن رشد (١١٩٨م-٥٩٥هـ) فقد أنجز أهم وآخر مشروع لإنقاذ الحركة العقلانية من الانهيار بعد أكثر من ٨٥ عاماً من الضربات التي سددها لها الغزالي. فهو قد أعد كتابه الذي نشر تحت عنوان (تهافت التهافت) في العام (١١٨٠م - ٥٧٦هـ) رداً على كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة)[٣٤]. إن الكتابين يمثلان جوهر الخلافات التي كانت محتدمة في العالم الإسلامي حول دور العقل ودور الوحي منذ القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي حتى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، أي قبل أكثر من خمسة قرون من ظهور مثل هذه المناظرات في الغرب (أوروبا).

إن المآخذ التي أخذها الغزالي على غلاة الفلاسفة لم تنطبق على ابن رشد باعتباره من العقلانيين المعتدلين وله صلة مباشرة بالفقه الإسلامي الموروث، فقد أدرك ابن رشد مضار الغلو في بعض المسائل ولذلك اختط لنفسه منهجاً وسطياً يوازن بين دور العقل ودور الوحي في فهم الدين. ولذلك ذهب إلى أن "أي دين يتأسس على الوحي، غير أن العقل يعينه وُيحَصّنه. ومَنْ يعتقد بأن الدين يتأسس على العقل وحده يعتقد في دين أقل تماسكاً عن دين يتأسس على الوحي والعقل معاً[٣٥]، وأكد على التسليم بالتعاليم والقيم الدينية[٣٦]، وأن من واجب كل

٣٢. الغزالي، تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص ١٦٩.
٣٣. المصدر نفسه، ص١٦٩.
٣٤. نشرت ترجمة إنجليزية من مجلدين لـ سايمون فان دن، ١٩٥٤م، وطبعت مرة أخرى ١٩٦٩م، ١٩٧٩م.
٣٥. ابن رشد، تهافت التهافت، تحرير موريس بريقز، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م، ص٥٨٤.
٣٦. المصدر نفسه، ص٥٢٧.

شخص أن يختار الدين الذي يتناسب مع عصره[٣٧].

وبعد تأكيده على أهمية الدين عزّز مواقف المعتدلين من الفلاسفة وذهب إلى أن أكثر الفلاسفة رجاحة في العقل هو من لا يسمح بنقض عرى الدين[٣٨]. وذهب ابن رشد إلى أبعد من ذلك في أن الذين يشككون في القيم والتعاليم، ولهم القدرة على نقضها يعملون في الحقيقة على هدم الدين ونفي القيم، وهم بالضرورة من الزنادقة الذين يعتقدون أن غاية الإنسان هي سعادته الحسية، وأن ما يقوله الغزالي عنهم هو عين الحقيقة[٣٩]، وأعقب ذلك بكتاب أسماه (فصل المقال في ما تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) أسس فيه لما يراه من توافق وتكامل بين العقل والشرع.

على أن ابن رشد حاول أن يستدرك على الغزالي آراءه حول نظرية السببية، فهو يرى أنه على الرغم من أن المشيئة الإلهية هي السبب وراء كل شيء أو ظاهره، فهناك أيضاً أسباب ثانوية وراء كل ظاهرة. فمع قدرة الله على الإرواء بدون الشرب، والإحراق دونما نار، فإن هذه إنما تحدث خارج إطار العادات وتعتبر من الاستثناءات، وتدخل في باب المعجزات والخوارق، وهي أفعال إلهية خارج إطار القدرة البشرية[٤٠]، ولهذا لم يناقش أحد من الفلاسفة ظاهرة الخوارق أو المعجزات رغم وجودها[٤١].

وعليه فإن إنكار العلاقة السببية بين الأفعال والنتائج التي يمكن إدراكها بالحواس هي من قبيل السفسطة[٤٢]. ولذلك فإن المعرفة بحسب ابن رشد تتطور بتأسيس العلاقة بين الأسباب والنتائج أو الظواهر. وإنكار هذه العلاقة يعتبر إنكاراً للمعرفة، وإنكارُ المعرفةِ يعني أنه لا يمكن التعرُّف على حقيقة أي شيء في العالم إلا عن طريق افتراضات غير متناهية بدون دليل أو برهان[٤٣].

على الرغم من المكانة العلمية الرفيعة التي أحرزها ابن رشد فإنه لم يتمكَّن من الانتصار لصالح قضية الفلاسفة. ومهما يكن فقد لعب دوراً مهماً في التاريخ اللاتيني (الأوروبي) في القرون الوسطى[٤٤]، إلا أن تأثيره على الفكر الإسلامي كان محدوداً، واعتُبر من أواخر الفلاسفة العظماء في العالم الإسلامي[٤٥]، ولذلك فليس له أتباع أو تلاميذ[٤٦]. وذلك بالطبع من سوء طالع العالم الإسلامي ليس في مجال العقلانية فحسب، بل حتى في مجال الفقه الذي تعتبر فيه في أطروحته (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) مرجعاً فقهياً للعلماء حتى اليوم[٤٧].

فقد كان يعتقد في الجمع بين المعقولِ (العقلاني) والمنقول (المنزلِ وحياً) عن طريق القياس والترجيح، ولا يلقي بالاً للذين يقلدون السابقين تقليداً أعمى. إن منهجه العلمي في تناول المسائل وعمق الرؤية والمسلك المتسامح والمنفتح يمكن أن يكون ملهماً لمستقبل مسيرة النشاط الفكري في العالم الإسلامي[٤٨].

لم يستمر السند السياسي من السلطة الذي كان يجده الفلاسفة (العقلانيون) عندما ضعُفَت الخلافة واحتاجت هي الأخرى إلى السند الشعبي. ولم تَعُدْ -الخلافةُ- مستعدةً للتضحية بالسند الشعبي الذي هي في حاجة إليه، في مقابل

٣٧. المصدر نفسه، ص٥٨٣.
٣٨. المصدر نفسه، ص٥٢٧.
٣٩. المصدر نفسه، ص٥٨٥.٥٨٦. إنه لمن الضروري أن يطلع القارئ على مجمل المسألة الرابعة (ص٥٨٠.٥٨٦) والتي تبين كيف أن ابن رشد يتوافق مع المنهج الديني السائد وأن دفاعه عن الفلاسفة -وليس الزنادقة- كان منطقياً.
٤٠. المصدر نفسه، ص٥٢٧.
٤١. المصدر نفسه.
٤٢. المصدر نفسه، ص٥١٩.
٤٣. المصدر نفسه، ص٥٢٢. لعله من الضروري الاطلاع على المبحث الخاص بالمسببات الفاعلة، ص٥١٩.٥٢٧.
٤٤. توما الأكويني يقتبس عن ابن رشد ما لا يقل عن ٥٠٣ مرة، انظر في ذلك: دومينيك اورفوي، ابن رشد، (ترجمة أوليفيا استورات) لندن، روتليج، ١٩٩١م، ص١٢٧.
٤٥. فان دن بيرغ، تهافت التهافت، ١٩٤٥م، ص١٢. وكذلك غارديه، علم الكلام، مرجع سابق، ١٩٧١م، ص١١٤٩.
٤٦. ت. ج. بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (ترجمة إدوار جونز)، لندن، لوزاك، ١٩٧٠م، ص٢٠٠.
٤٧. تمت ترجمة هذا الكتاب إلى الإنجليزية في مجلدين بواسطة

نصرة الفلاسفة في مواقفهم المتطرفة. وعليه لم يكن هناك بدٌّ من الرجوع إلى إجماع الفقهاء وعلماء الدين الذي تسنده القواعد الشعبية العريضة[٤٩]. وخابت آمال ابن رشد وأقرانه من العقلانيين، وفقدت الحركة العقلانية حيويتها وضَعُفَت واضمحلت، وقامت في مكانها الحركة الأشعرية بلا منازع حتى اليوم بفضل منافحين أفذاذ عنها مثل الشهرستاني (١١٥٣م ٥٤٨هـ)، فخر الدين الرازي (١٢٠٩م – ٦٠٦هـ) والشريف الجرجاني (١٤١٣م–٨١٦هـ).

ففي الوقت الذي أصدر فيه ابن تيمية كتابه بعنوان (كتاب المنطق) (١٣٢٨م – ٧٢٨هـ) كانت الفلسفة تلفظ أنفاسها الأخيرة. وقد أشار فيه إلى أنه لا توجد فلسفة في الإسلام وأن الفلاسفة ليسوا بمسلمين[٥٠]، وليس لذلك علاقة بنظريتهم حول السببية، ولكنه ذو علاقة بالفلسفة التأملية ذاتها. وأسس بنفسه نظرية مساندة للسببية هاجم فيها الأشاعرة لأنهم أنكروها، وكان يقول بأنَّ الناسَ يُدْرِكون بحواسهم وعقولهم بأن هناك أشياء تكون أسباباً لأشياء أخرى[٥١]، وإن الذين يقولون بغير ذلك إنما يخالفون القرآن والسنة وإجماع السلف الصالح[٥٢].

أما ابن خلدون (١٤٠٦م – ٨٠٨هـ) فعلى الرغم من أنه كان من مناصري العقلانية المؤيدين لنظرية السببية إلا أن له بعض التحفظ على الفلسفة التي يعتبرها من العلوم المرفوضة كالسحر والتنجيم، كما ورد ذلك في الفصل الذي سماه (في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها)[٥٣] وعلل ذلك بقوله إن الفلاسفة لا يعترفون بأن للفلسفة حدوداً، وإن الحياة والعالم أوسع من أن تستوعبه الفلسفة عن طريق العقل البشري والإدراكات الحسية. إن زعمهم الوصول إلى الحقيقة المطلقة عن طريق المنطق هو ادعاء لا يسنده دليل[٥٤].

أما المقريزي (١٤٤٢م – ٨٤٥ هـ) فلم يكن متحفظاً في تصنيفه للفلاسفة كسلفه ابن خلدون، غير أنه ذهب إلى أبعد مما قال به ابن تيمية الذي كان يعتبرهم من المخالفين للإسلام[٥٥]، وهي تهمة ربما لا تنطبق إلا على بعض الزنادقة مثل ابن الراوندي، غير أن معظمهم يظلون مسلمين مخلصين، إلا أن غلوهم ونزوعهم لاستخدام العنف على النحو الذي ذكرنا قد أدى إلى اهتزاز مكانتهم. إن نظرة المقريزي إليهم تعكس ما جلبه عليهم هذا المسلك غير المتسامح.

إن هذه الصورة السالبة كانت لها آثار كارثية على العالم الإسلامي، فهي لم تضعف حركة العقلانية فحسب، بل دفعت إلى مزيد من التشدُّد وابتداع تكتيكات وآليات نحو مزيد من تصلُّب المواقف. إن الحيوية التي كانت تتميَّز بها الحركة الفكرية الإسلامية أواخر العهد الأموي وبداية العهد العباسي من مناظرات ومحاورات مفتوحة قد بدأ أَثَرُها يخبو ويندثر، ولم يكن ذلك على الفلسفة وحدها، بل انسحب على سائر العلوم الطبيعية الأخرى والتي تم إلغاؤها من المنهج العلمي الديني.

وبما أن السلطة السياسية لحظتها لم تعُدْ تأبه وتهتم بالعلوم الطبيعية، كما

عمران نيازي، نظريات القانون الإسلامي: منهج الاجتهاد، إسلام أباد، ١٩٩٤م.

٤٨. انظر: ياسين دوتن، مقدمة لبداية المجتهد لابن رشد، مجلة القانون والمجتمع في الإسلام، أغسطس ١٩٩٤م، ص١٩٣.

٤٩. انظر: واط، دراسة عن الغزالي، ص١٣.

٥٠. ابن تيمية، مجموع الفتاوي لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيقر عبد الرحمن العاصمي، المجلد التاسع، الرياض، مطابع الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٦٩م، ص١٨٦.

٥١. المصدر نفسه، ص٢٨٨.

٥٢. المصدر نفسه.

٥٣. عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى. يعتبر ابن خلدون الإلهيات والسحر والتنجيم والفلسفة من العلوم المرفوضة. على أن ابن رشد كان قد انتقد هذه العلوم بطريقة لا تختلف كثيراً عما ذهب إليه ابن خلدون. انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سابق، ص٥١. مقدمة ابن خلدون ترجمها فرانز روزنتال للإنجليزية في ثلاثة مجلدات بعنوان مقدمة في التاريخ، لندن، روتليج وكيبال بول، الطبعة الأولى، ١٩٥٨م، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م.

٥٤. ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ٥١٩.٥١٤. انظر

كان الأمر في السابق، فقد أدّى ذلك إلى إهمالها ومن ثم انهار الأساس الذي كانت تقف عليه الحركة العقلانية في المجتمع.

ويمكن تصنيف العلماء في تلك الفترة بحسب مواقفهم من الحركة العقلانية إلى أربع مجموعات:

١) غلاة العقلانيين: أمثال ابن الراوندي (٨٦٤م – ٢٥٠هـ) وأبو بكر الرازي (٩٢٥م-٣١٣هـ)، فإنهم كانوا يطمحون إلى إدراك كل الحقائق الغيبية بواسطة العقل وحده، من دون الاستعانة بالنص الموحى.

٢) العقلانيون المعتدلون: مثل ابن رشد (١١٩٨م – ٥٩٥هـ) الذي يساوي بين أهمية الوحي وأهمية العقل.

٣) علماء (فقهاء) معتدلون: الأشعري (٩٤٣م – ٣٣٢هـ)، الماتريدي (٩٤٥م-٣٣٣هـ)، الغزالي (١١١١م – ٥٠٥هـ) الذين اعترفوا بأهمية العقل بدرجة أقل مما عليه رصفاؤهم العقلانيون المعتدلون.

٤) الفقهاء المتشددون: مثل فرقة الحشوية الذين لا يرون مكاناً للعقل في تثبيت العقيدة التي ينبغي التسليم والتصديق المطلق بها، ولا يقبلون حتى الدفاع عنها بواسطة الحجج العقلية والبرهانية.

بين هذه المجموعات الأربع خسر غلاة العقلانيين وغلاة الفقهاء جولاتهم، بينما كسبها المحافظون المعتدلون. غير أن دفاعهم المستميت عن مواقفهم عبر قرون قليلة دفعهم رويداً رويداً إلى المغالاة والتعصب، حتى تورطوا في التضييق على المعتدلين من العقلانيين. ذلك أنه بينما كان متاحاً لعلماء كُثُر من أمثال الغزالي وابن رشد والأشعري إذا رغبوا أن يجمعوا بحرية ويسر بين العلوم الطبيعية والعلوم الدينية، فإنه لم يعد ذلك ممكناً لهم بمرور الوقت. وعليه خرجت العلوم العقلية من العالم الإسلامي، ولم تعد إليه إلا بعد أن خضع معظمه للهيمنة الاستعمارية. وعلى ذلك فإن الجمع بينهما بمثلما كان في سالفِ العصور الإسلامية لا يزال عسيراً حتى اليوم.

المفارقة مع حركة التنوير الغربي:

إن الذي ألحق الضرر بالحركة العقلانية التي كانت تتمتع بتقدير وقبول هو فقدانها السيطرة على المجالات التي يعمل في حدودها العقل، وكذلك فقدانها التسامح اللائق مع الفرقاء، وإدخال الإكراه وعنف السلطة لفرض الآراء على الناس. كل ذلك أدى إلى تسييس العمل الفكري والتعصب وتصلُّب المواقف، لا سيما أن الآراء التي أُريد إجبارُ الناسِ على اعتناقها تُصادمُ بصورةٍ جوهريةٍ عقائدَ إسلامية راسخة ومقبولة ومتماسكة من الناحية المنطقية[٥٦]. إن مفهومَ (خلق القرآن) قد تسبب في متاعب جمة، كما أن المصادمات المصطنعة التي استهلكت الطاقات الفكرية لأفضل علماء المسلمين لقرون عدة لم تنتج إلا مناظرات عديمة الجدوى.

كذلك: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص٢٠٢.
٥٥. تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، الخطط المقريزية، بيروت، دار صادر، بدون تاريخ، المجلد الثاني، ص٣٤٤.
٥٦. الغزالي، تهافت الفلاسف، مرجع سابق، وكذلك أبو زهرة، تاريخ المذاهب، مرجع سابق، المجلد الأول، ص١٤٧.

أما إذا لم يتم استخدام القوة والعنف فإن التوجس والريبة فربما لم يكونا ليصلا إلى ما وصلا إليه، وربما لم تصل المناظرات إلى أن تتحول إلى مصادمات، ولم تتجمَّد المواقف، ولم تتسع الهوة بين السلطة من جانب والعلماء من جانب آخر، أي بين الفلسفة والدين، إلى درجة يَصْعُب التوفيق بينهما. إن هذا الفراق كانت له آثار تراجيدية على الفقه الإسلامي، وعلى العلوم الطبيعية سواءً بسواء.

وعليه فإن العوامل التي أدت إلى انحسار الحركة العقلانية أو التنوير الإسلامي، هي بعكس العوامل التي أدت إلى ازدهارها في الغرب، كما يمكن تفسيره على النحو التالي:

أولاً: إن الفساد وتسلُّط المؤسسة الكنسية في الغرب هو الذي أدى إلى فقدان الثقة والمصداقية في معتقداتها الغيبية[٥٧]، وبالتالي إلى نجاح حملة فولتير (١٧٧٨م) "لسحق المجهول" كما أسماه. وقد كتب فولتير في كتابه (وثيقة التسامح) أنه كان سيتحمّل أو يطبِّق المفاهيم الجامدة لرجال الدين المسيحي إذا كانوا فعلاً مخلصين لها ومتسامحين مع بعضهم بعضاً، غير أن أقل القضايا علاقة بالأناجيل كانت تؤدي في كثير من الأحيان إلى مصادمات دموية كما ظهر في التاريخ المسيحي[٥٨].

إن ويل ديورانت (١٩٨١م) يؤكّد على أن الكنيسة كان يجب أن تحتمل المقررات التي أملتها النصوص اليهودية والتقاليد الكنسية إذا كان رجال الدين يعيشون حياة نزيهة وملتزمة[٥٩]. وعلى العكس من ذلك تماماً فإن المفكرين المسلمين الكبار من أمثال أبو حنيفة (٧٦٧م-١٥٠هـ)، الإمام مالك (٧٩٥م-١٧٩هـ)، الإمام الشافعي (٨٢٠م -٢٠٤هـ)، أحمد بن حنبل (٨٥٥م-٢٤١هـ) كانوا من الشخصيات التي تتمتع بالورع والاستقامة وتحوز على ثقة واحترام الجميع. فعلاوة على أنهم لم يكونوا من الأثرياء، فإنهم كذلك رفضوا الوظائف السلطانية التي عرضت عليهم مقابل السكوت عن نقد الفساد والممارسات غير الإسلامية للحكام ومنسوبيهم.

ثانياً: وكما قد أكد البرت حوراني (١٩٩٣م) فإن الإسلام لم تكن فيه مجالس كهنوتية كما في المسيحية، ولم تكن فيه رهبنة[٦٠]، لأن الإسلام الموثوق به محفوظ في الكتاب والسنة وإجماع المسلمين ومتواتر عبر مدارسات ومحاورات العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، وإن تدخل السلطة لفرض رؤية أحادية للإسلام قد انتهى بنهاية المحنة[٦١]. فبينما نجح علمانيو الغرب في التشكيك في صدقية الإنجيل، فإن المسلمين من ناحية أخرى -كما قد أكد ذلك بحق ظفر إسحاق أنصاري- قد اعترفوا بسلطة القرآن والسنة النبوية منذ زمن باكر[٦٢]، مع التأكيد على أن جميع العقائد والمواثيق الدينية والقانونية مُسْتَمَدة من هذه المصادر، علاوة على أن العلماء الذين وفق آرائهم تأسّس الإجماع لم يفرضوا آراءهم وفتاويهم على أحد. وعليه فإن الناس قد قَبلوا آراءهم وفتاويهم لأنها متّسقة مع القرآن والسنة، إضافة إلى قوة منطقها والثقة في ورع وتقوى الذين صدرت

٥٧. انظر: إ. أ. بورت، الأسس الغيبية للعلوم الحديثة، غاردن ستي، دوبلدي، ١٩٥٥م، ص٣٧.
٥٨. فولتير، أعمال مختارة، ص٦٢ في ويل ديورات، قصة الفلسفة، نيوريوك، مطبعة سكوير، واشنطون، ١٩٧٠، ص٢٧٣.
٥٩. ديورانت، قصة الحضارة، نيويورك، سايمون وشستر، ١٩٥٤، المجلد الخامس، ص٥٧١.
٦٠. حوراني، ابن رشد، مرجع سابق، ص٢٩.
٦١. هندس، المحنة، مرجع سابق، رقم (٦).
٦٢. ظفر إسحق أنصاري، إسهام القرآن والسنة في الفقه الإسلامي، مجلة الدراسات الإسلامية، ١٩٩٢م، ص١٥٧.

عنهم وقدراتهم الفكرية.

ثالثاً: وبينما لجأت الكنيسة إلى أساليب الإجبار والإكراه في الغرب، فإن العقلانيين هم الذين استخدموا هذه الأساليب، ولكن كان بدرجة أقل من حال الكنيسة، فمثلاً إحراق المخالفين أحياء والذي ارتكبته الكنيسة في الغرب لم يكن مثيل له في العالم الإسلامي، وذلك بالطبع له آثار سالبة متعددة. لأن الإجبار والإكراه عادة ما يولدان ردَّ فعلٍ معاكساً لدى الضحية الذي غالباً ما يلجأ إلى الغلوِّ والتطرُّف في مواجهة ذلك. إن استخدام الكنيسة لهذه الأساليب في الغرب قد أضرَّ بالمسيحية في الغرب بالقدر نفسه الذي أحدثه استخدام المعتزلة للعنف ضد الحركة العقلانية في العالم الإسلامي.

أما إذا كانت المحاورات والمجادلات بين المعتزلة -وبينهم مفكرون علماء دين محترمون- من جانب، وبين الفقهاء من جانب آخر، في جو من الحرية بدون استخدام العنف والإكراه، فإن الحركة العقلانية وكذلك الحركة الدينية (المحافظة) السائدة فإن كلتيهما كانتا ستتطوران سواءً بسواء، ولتوفرت بسبب من ذلك آراء وفتاوي أكثر اتزاناً ورصانة.

رابعاً: وبينما وقفت الكنيسة وراء معتقدات لا أساس لها في الأناجيل، ولا يسندها عقل أو منطق، فإن غلاة المعتزلة والفلاسفة قد أتوا بآراء وفتاوي متطرفة لا أساس لها من القرآن ولا من السنة، كما لا يسندها عقل أو منطق. في وقت كانت فيه العقائد التي عليها غالب أهل ذلك الزمان وفقهائهم، متسقة مع القرآن والسنة، وهي مبسطة وسهلة الفهم.

مستقبل العقلانية في العالم الإسلامي:

نأتي الآن إلى السؤال الذي أثارته هذه الورقة في مطلعها حول إمكان بروز تناقض بين مطلوبات العقل ومعطيات الوحي فيما لو استعاد العالم الإسلامي زمام المبادرة العلمية مرة أخرى، وهل سيتطلب ذلك تغيُّراً في النمط المعرفي بالطريقة المعرفية الإسلامية نفسها لا ينطوي أصلاً على مثل هذه المفارقة بين العقل والوحي؟.

فخلال القرنين الهجريين الأول والثاني كانت المناظرات تنطلق بحرية حول القضايا الخلافية. وبحسب ابن تيمية (١٣٢٨م- ٧٢٨هـ) لا يستطيع أي فقيه مهما عَظُم شأنه أن يفرض آراءه على الآخرين أو إجبارهم على اتباع المذهب أو المدرسة الفقهية المعينة[٦٣]. ولم يكن بمقدور أي حاكم أن يفعل ذلك لأنه كسائر المسلمين كل ما كان يستطيع أن يفعله هو أن يبرز الحجج والبراهين المنطقية التي تسند الآراء التي يراها[٦٤]. وربما كان ذلك هو السبب الذي من أجله رفض الإمام مالك طلب الخليفة هارون الرشيد (٨٠٩م - ١٩٣هـ) بأن يجعل كتاب (الموطأ) واجب الاتباع والإلزام للرعية، لأن ذلك ربما سيكون مخالفاً لحرية الرأي بحسب المنهج الإسلامي[٦٥].

وقد شهد الفقه الإسلامي قمة ازدهاره في تلك الفترة[٦٦]. على أن المعتزلة

٦٣. ابن تيمية، مجموعة الفتاوي، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص٨٠.

٦٤. المرجع نفسه، المجلد الـ٣٥، ص٣٦٠.

٦٥. المرجع نفسه، المجلد الـ٣٠. كان الخليفة أبو جعفر المنصور قد سبق هارون الرشيد في توجيه القضاة إلى توحيد مذهب التقاضي ولكنه عدل عن ذلك. انظر مصطفى الزرقا، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، المجلد الأول، دمشق، مطابع ألف باء الأدب، ١٩٦٧م، ص١٧٨.

٦٦. انظر: مصطفى الزرقا، الفقه، المرجع السابق، المجلد الأول، ١٩٦٧م، ١٦١.١٤٧.

أنفسهم لو استفادوا من مثل هذه السوابق في داخل المجتمع المسلم لما أثاروا الحساسيات الناتجة من المصادمات حامية الوطيس التي سببوها. ولربما لم يأخذ الصراع الذي احتدم بين الفقهاء من ناحية وبين العقلانيين (الفلاسفة) من ناحية أخرى المنحى الشقاقي الذي اتخذه، والذي ربما لا مبرر له سوى شيئين اثنين:

أولاً: أن القرآن الحكيم قد وجّه باستخدام العقل في التدبُّر، وقد ترجم ذلك عدد من المفكرين في أعمالهم عبر التاريخ الإسلامي. ابن تيمية مثلاً يشير بجلاء إلى أن اعتماد المسلمين في عقيدتهم وقيمهم وعباداتهم على القرآن والسنة والإجماع، لا يتعارض البتة مع العقل، بل إن كل ما يتعارض مع العقل فهو باطل[٦٧]. ويذهب ابن تيمية إلى أن القرآن الكريم والسنة النبوية يتضمنان توجيهات بكلمات أو تعبيرات ربما لا يستطيع كثير من الناس فهمها فهماً صحيحاً ومن ثم تفسيرها التفسير الصحيح[٦٨]. وعليه فإنه من الواضح أن المشكلة تكمن في قدرة المفسرين على تفسير النصوص وليس النصوص ذاتها. إن مصطفى الزرقا (١٩٩٩م) من كبار المفكرين المسلمين المعاصرين يؤكِّد أن كلَّ ما يتعارض مع العقل ليس من الإسلام[٦٩]، وعليه ليس ثمة تناقض بين القرآن والسنة من ناحية، وأية نظرية تم إثباتها علمياً.

ثانياً: كما أشرنا من قبل، فإن المعتزلة بذلوا جهودا مقدَّرة في الدفاع عن الإسلام من ترهات الزنادقة، وقد استندوا في ذلك إلى حجج عقلية ومنطقية متسقة مع الكتاب والسنة[٧٠]. وعليه فإنه إن لم تحتدم المواجهات وتتفاقم عبر التجاوزات بالإكراه والإجبار لكان بالإمكان أن تنطلق المحاورات مفتوحة، ولكان بإمكان العقلانيين المعتدلين من أمثال ابن رشد التعايش مع المحافظين المعتدلين من أمثال الغزالي وبقية الأشعريين، ولأمكن أيضاً عبر مرور الزمن تسوية الخلافات الفكرية عبر المحاورات الطليقة والسلسة، ولأدى ذلك بالطبع لمنع الأشعريين من التطرف والمغالاة والتصلب في مواقفهم، ما جعلهم يلجأون لفرض آرائهم بالقوة على النحو الذي سلكه من قبلهم المعتزلة[٧١].

إن التعايش جنباً إلى جنب بين المعتدلين من العقلانيين ورصفائهم الفقهاء، ربما كان سبباً في تكوين مناخ أكثر إيجابية في المجتمع المسلم، وبالتالي سبباً في التكامل بين العلوم الطبيعية والعلوم الدينية، ومن ثم انطلاق الفقه الإسلامي نحو آفاق أكثر رحابة وانفتاحاً. وعليه فإن الذي فعله المعتزلة قد ألحق ضرراً بليغاً بمناخ الحريات الفكرية الذي كان سائداً في القرون التي سبقت وأدى ذلك إلى انحراف المسار حتى صار كل تفكير حُرٍّ يَجُرُ إلى صاحبه الشكوك والظنون، ومن ثم غابت الجرأة والشجاعة الضرورية لممارسة التفكير العقلاني، وصار الجميعُ أسرى مقولات ذرائعية وَجلة وحَذرة، ما أدى إلى ضمور الاجتهاد إلى حدود متدنية للغاية، على الرغم من أنه لم ينقطع بالكلية[٧٢]. وقد ظل الجميع يتطلعون إليه –أي الاجتهاد– وظلّ قلة من العلماء الأفذاذ والمرموقين يمارسونه

٦٧. ابن تيمية، مجموع الفتاوي، مرجع سابق، المجلد الـ١١، ص٤٩٠.
٦٨. المرجع نفسه.
٦٩. انظر: مصطفى الزرقا، العقل والفقه في فهم الحديث، دمشق، دار القلم، ١٩٩٦، ص١٤.
٧٠. انظر: أبو زهرة، تاريخ المذاهب، مرجع سابق، المجلد الأول، ص١٩٠.
٧١. موضوع استخدام الأشعريين للقوة، انظر: المقريزي (٨٤٥هـ/١٤٤٢م)، الخطط، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص٣٥٦.
٧٢. انظر: وائل حلاق، هل أغلق باب الاجتهاد، مجلة دراسات الشرق الأوسط، (مارس ١٩٨٤)، ٤.٣. كتب زبيري، محمود شلتوت والحداثة الإسلامية، نيويورك، أكسفورد، ١٩٩٣م، ص١٣٦.

على استحياء خلافاً لما كان عليه الحال في القرون التي سبقت[٧٣].

وعلاوة على تجاوزات المعتزلة كانت هناك عوامل أخرى قادت المجتمع إلى مزيد من التشدد والجمود؛ منها رغبة النخبة السياسية الفاسدة والحكام الذين لا يتمتعون بالقبول الشعبي، في استصدار فتاوي تبرر استمساكهم بالحكم، وتُجَوِّزُ لهم فرض ضرائبَ جائرة على الرعيةِ. ولذلك ذهب الشاعر والفيلسوف الهندي والباكستاني محمد إقبالُ (١٩٣٨م-١٣٥٨هـ) بحق إلى القول:

"خوفاً من التصدع الملازم للجمود السياسي فإن المفكرين المحافظين من المسلمين قد رَكّزوا جهودهم في المحافظة على نمط جامد من الحياة الاجتماعية، وعليه فإنهم قد أغلقوا بدافع من الغَيْرة كل أبوابً التجديدِ والابتكارِ في الشريعة الإسلامية، كما بيّنها مفكرو الإسلامَ الأوائل. وقد كانَت رغبتهمَ الأساسية صيانة النسيج الاجتماعي وهم محقون في ذلك لأن النظام واستقرار المجتمع هو بدرجة من الدرجات ضد عوامل الجمود"[٧٤].

العامل الثاني الذي أسهم في التراجع الفكري والجمود هو الغزو الخارجي الذي بدأ مع المغول، والذي أثار مخاوف المجتمع بأن الغزاة ربما استعانوا ببعض الفقهاء لتبرير هيمنتهم بتطويع النصوص الشرعية لخدمة مصالحهم.

العامل الثالث هو التراجع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي ضرب العالم الإسلامي. وكما يقرر ابن خلدون -وهو في ذلك محق- بأن التقدم الفكري لا يقوم إلا إذا قامت نهضة شاملة في المجتمع[٧٥]. تشمل هذه القاعدة الفقه الإسلامي الذي لا بد أنه سيتأثر بما يدورِ من تراجع اجتماعي وسياسي واقتصادي في المجتمع، وسينهار لا محالة تبعاً لحالة الشلل والجمود الذي أصاب المجتمع.

ففي ذلك العصر لم تغب روح الإبداع الفكري والتجديد فقط، بل تولدت عدوانية شرسة بإزاء كل تغيير أو تجديد، وافق ذلك الشريعة أم لم يوافقها. إن ابن تيمية (١٣٢٨م-٧٢٨هـ) وشاه ولي الله الدهلوي (١٧٦٢م-١١٧٦هـ) -وكليهما من المفكرين المجددين والمنفتحين بالمقارنة إلى المدرسة الفقهية الجامدة التي كانت سائدة في ذلك الزمان- واجها معارضة قوية ضد آرائهما الجريئة والمستقلة. أُخذ على شاه ولي الله ترجمته للقرآن الكريم إلى اللغة الفارسية، وكذلك على أبنائه الذين ترجموه إلى اللغة الأردية[٧٦]. مع ذلك فإنه عندما لم تتدخل السلطة السياسية في هذا الأمر بالموافقة عليه أو بغير ذلك، فقد انتصرت النظرة العقلانية ومَرّ الأمر بسلام، حتى صار مقبولاً من الناحية المبدئية حتى اليوم أن يترجمَ القرآنُ إلى أيِ لغةً من اللغات.

وعليه فإن الحركة العقلانية تلعبُ دوراً مهماً في إعادة صياغة المجتمع الإسلامي من دون أن يكون هناك تناقض مع الوحي، شريطةَ ألا تَعْمَدَ السلطةُ السياسية ولا مناصرو العقلانية ولا الفقهاء ولا علماء الدين، إلى القفز على بعضهم بعضا باستخدام القوة. وعلى الرغم من التدهور المريع في مكانة العلماء

٧٣. يعترف برنارد لويس بأن القانون الإسلامي ليس جامداً بل إنه تطور عبر حقب زمنية طويلة ومعقدة. وإذا أمعن الإنسان النظر إلى النصوص الفقهية فإنه لا محالة سيقف على معلومات قيمة عن الظروف المتغيرة والضغوط والمؤثرات التي خضع لها الفقهاء. انظر في ذلك: برنارد لويس، مصادر التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط في: م. أ كوك (محرر)، دراسات في التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط منذ الظهور حتى اليوم، لندن، أكسفورد للنشر، ١٩٧٠م، ص٩١.

٧٤. محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، لاهور، نشر: شيخ محمد أشرف، ١٩٥٤م، ص١٥١.

٧٥. ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص٤٣٤.

٧٦. على الرغم أن الاعتراض على ترجمة القرآن تبدو غير منطقية الآن غير أنها لا تبدو كذلك في ذلك الزمان كما قد أبرز ذلك أ. ج أليري في كتابه القرآن مترجماً، لندن، أكسفورد للنشر، ١٩٦٤، بأن القرآن بالنسبة للمؤمنين به هو كلمة الله، وعليه فهو بالنسبة لهم غير قابل البتة للترجمة، بل هو معجزة خطابية ليس مقبولاً محاولة محاكاتها بالترجمة أو نحو ذلك.

بسبب أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية وغياب التعليم الحديث إلا أن إسهامهم في التعريف بالإسلام يظل أساسياً ومهماً في العالم الإسلامي. كما يعترف بذلك هاملتون جب (١٩٤٧م): "إن مستقبل الإسلام يعتمد على من استند عليهم في ماضيه، وعلى نظرة أهل العلم وقدرتهم على تجاوز الشحناء والتباغض لأنهم يقومون على فهم إيجابي يتعالى على بواعث التصدع"[٧٧].

إن التجارب التاريخية تثبت أنه إذا ما لجأت السلطة السياسية لفرض آراء يراها الفقهاء متعارضة مع الإسلام كما فعل الخلفاء العباسيون[٧٨]، رغم تعارض ذلك مع التعاليم والقيم الإسلامية، فإن ذلك سيؤدي لا محالة إلى تفاقم وتَصَلُّب المواقف وينتهي إلى صراع واستقطاب على النحو الذي حدث من قبل[٧٩]. إن مثل هذه الانقسامات ستضعف من عوامل التغيير والانفتاح داخل العالم الإسلامي.

مضى أكثر من سبعين عاماً من العلمانية المفروضة في تركيا لم تفلح في زحزحة المسلمين عن إيمانهم، بل إن هناك شواهد للصحوة الإسلامية داخل المجتمع التركي وهناك أنظمة أخرى في العالم الإسلامي تحاول فرض رؤاها حول الإسلام، ولكنها بالطبع ستكون بلا طائل. إن المحاورات العلمية الحرة والودية من دون الهجوم الكاسح على معتقدات العامة من الناس، كفيلة بإيجاد الحلول المقبولة للقضايا محل الخلاف.

إن القرآن الكريم والسنة كليهما يمثلان مرجعية النموذج الفكري الإسلامي الأصلي، وأية محاولة للتقليل من دور أي منهما أو حتى من دور السنة في صياغة المجتمع الإسلامي ستلقى معارضة شرِّسة. ولعل هناك قدراً وافراً من المرونة في تفسير أحكام الشريعة بما يجعل مثل هذه السلوكيات غير لائقة وغير مرغوب فيها. إن ما يمكن أن تفعله السلطة السياسية هو تسهيل قيام المناظرات الحرة بين أطياف العقلانيين وأطياف الفقهاء المحافظين، وستنتصر في النهاية الآراء التي يسندها المنطق والبرهان.

غير أن المأساة ستكون عندما لاَ يَتَحلّى العلماء بالتسامح الكافي في احتمال الرأي المخالف، فبدلاً من أن يستعدوا لإنهاء حالة الجمود وانعدام الحيوية، تعاملوا بعدوانية وشراسة بإزاء حتى الاتجاهات المعتدلة من العقلانية، التي كانت ضرورية لإكساب الفقه قدراً من الفاعلية والثراء ليتمكن من الاستجابة للتحديات التي تواجه الأمة الإسلامية. وبسبب انعدام التسامح تنشأ ردود الأفعال والآثار العكسية، ويتمثل ذلك في دفع الأمور أكثر باتجاه التطرف في معسكر العقلانيين، على النهج نفسه الذي حدث به في الغرب، وستلحق بسبب ذلك أضرار عميقة ليس بالإسلام فحسب، بل حتى على مجموعة العلماء أنفسهم.

أما كيف يمكن أن نتحاشى حدوث ذلك، فإنه ربما يكون مفيداً لو اُعتبرت العلوم الطبيعية، علاوة على لغة غربية (أو أجنبية حبذا لو كانت اللغة الإنجليزية)، كجزء من المقررات الدراسية للمعاهد الدينية الإسلامية. وأيضاً اعتبار التعليم الديني جزءاً أصيلاً من التعليم الحديث. هذا ربما من شأنه أن يخلق مناخاً

٧٧. هـ.أ.ر. جب، الاتجاهات المعاصرة في الإسلام، شيكاغو، ١٩٤٧، ص١٢٢.

٧٨. قدم ريتشارد أنتون توضيحات قيمة حول الدور المهم للعلماء في التحذير من الاعتماد على قوة الدولة وأهل السلطان، انظر في ذلك: ريتشارد. ت. أنتون، الواعظ المسلم في العالم المعاصر، برنستون، ١٩٨٩م، ص٢٤٤. ليونارد بايندر، الثورة الأيديولوجية في الشرق الأوسط، نيويورك، ١٩٦٤م، ص٢٤.

٧٩. دال إيكمان، الشرق الأوسط: مدخل أنثروبولوجي، إنغلوودز كلفس، ١٩٨٩م، ص٣٠٥. يلاحظ إيكمان أن ثمة نقطة أساسية عن الإسلام كدين تتعلق بجوانب المعتقدات والعبادات والتي تعتبر من الثوابت المطلقة.

مواتياً للحوار البناء والتفاهم المشترك بين خريجي المدارس الدينية من ناحية وخريجي مدارس التعليم الغربي الحديث من ناحية أخرى.

ولحسن الطالع فإن التشدد والجمود الذي كان عليه علماء الدين والفقهاء قد طرأ عليه قدر من التحسن بفضل جهود مفكرين أفذاذ مثل جمال الدين الأفغاني (١٨٩٧م -١٣١٥هـ) والشيخ محمد عبده (١٩٠٥م - ١٣٢٣هـ) والشاعر محمد إقبال (١٩٣٨م-١٣٥٧هـ) وعدد آخر من المفكرين والمصلحين المرموقين. بحيث لم يعد الفقهاء مشغولين بالقضايا الخلافية التي كانت تملأ عليهم وقتهم. كما أن باب الاجتهاد بدأ ينفتح تدريجياً، ولم يعد التفكير المنفتح في حدود الشريعة يثير حفيظة المتشددين، كما كان عليه الأمر أيام الشاه ولي الله في القرن الثامن عشر الميلادي.

ويبدو أن الفقهاء بدأوا يدركون، وإن لم يكن بالقدر الكافي، أن العالم من حولهم يتقدم بوتيرة متسارعة. وعليه فإن المواقف الفقهية المتشددة في عدد من القضايا بدأت تفسح المجال للآراء الأكثر انفتاحاً التي تتسق مع الكتاب والسنة، والتي تستجيب لتغير الظروف وتبدل الأحوال.

إن عدم وجود أجهزة متحكمة في الشؤون الدينية كما هو الحال في الكنيسة يعتبر ميزة كبرى للتجربة الإسلامية. الأمر الذي كان من شأنه إتاحة فرص التفاعل والتفاهم بين الفقهاء من ناحية والعقلانيين من ناحية أخرى حول مختلف القضايا الفقهية. إن استقلال كل الدول المسلمة عن الهيمنة الأجنبية كشف عن حاجة ملحة إلى حلول للمشكلات السياسية والاقتصادية الاجتماعية التي واجهت هذه الأمم، الأمر الذي اضطر الفقهاء إلى اتخاذ مواقف أكثر مرونة وعملية بإزاء هذه المشكلات.

إن لجان الفقه في منظمة المؤتمر الإسلامي ورابطة العالم الإسلامي وبعض الدول الإسلامية يبذلون جهوداً كبيرة على المستوى القطري والعالمي. كما أن إحياء مؤسسات الشورى في عدد من الدول الإسلامية الأساسية سيضيف بعداً جديداً لعمليات الانفتاح كشرط ضروري للنهضة المأمولة.

لقد بدأ الإدراك يزداد ويتوسع إلى جهة أن القرآن الكريم والسنة المطهرة يدعوان دوماً إلى التفاعل والانفتاح، فالآيات تقول: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"، "ما يريد الله ليجعل من حرج ولكن يريد ليطهركم" والرسول صلى الله عليه وسلم يقول: "إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق"[(٨٠)].

إن التداول الواسع والمتزايد اليوم لفقه (المقاصد) يعكس هو الآخر أهمية استصحاب هذه الاعتبارات في تأويل النصوص بدرجة لا تقلّ من قدسية النصوص ذاتها. ومن المأمول أن يتطوّر هذا الاتجاه بثبات وقوة في تدعيم كل المدارس الفقهية بحيث تكتسب اجتهاداتها في القضايا المختلفة ثراءً وسعةً، بحيث يتوفر لكل فرد أو أمة أو مجموعة أن تختار لنفسها الأحكام التي تناسب ظروفها وأحوالها بدون شطط أو غلوٍّ.

٨٠. الآيتان على التوالي: سورة البقرة: ١٨٥، سورة المائدة: ٦. والحديث عن أبي هريرة البخاري ومسلم، وأورده جلال الدين السيوطي، الجامع الصغير، المجلد الأول، القاهرة، تحقيق: عبد الحميد أحمد حنفي، (من دون تاريخ)، ص٧٩.

ومهما يكن من أمر فإن القضية الأخرى هي أن العقلانيين المحدثين كأسلافهم ليسوا على قلب رجل واحد، فمنهم المعتدلون وهؤلاء إيجابيون في نظرتهم للإسلام، ويعملون جهدهم لتقديم ما يمكن أن يكسر حدة الجمود، ذلك بالطبع ضروري لمقابلة التحديات التي تواجه الإسلام في عالم تسود فيه القيم العلمانية، فإنهم بذلك لا يقدمون حلولاً فحسب، ولكنهم فوق ذلك يحرزون تقدُّماً فكرياً جريئاً. وهناك مجموعة أخرى تشمل غلاة العلمانيين الذين يريدون إزاحة القرآن والسنة من الحياة العامة، لصالح تطبيق النموذج الغربي للحياة، والذي ليس هو نمطاً واحداً ففي داخله تيارات دينية وغير دينية.

إن العلمانيين الذين يريدون للعالم الإسلامي أن يعيش هذا النمط إنهم بذلك إنما يثيرون المشكلات ويفتعلون الأزمات ويستخدمون العنف لفرض رؤاهم، بحكم أن بعضهم لديه السلطة السياسية تماماً كما فعل المعتزلة من قبل. وسوف لن تفلح القوة كما لم تفلح في الماضي، غير أنها ربما تعمل على توليد التطرف والعدوانية لدى المجموعات المقهورة، وسيشكل ذلك بالطبع عقبة أمام العقلانية المعتدلة لقيادة المجتمع نحو الاعتدال والاتزان.

إن التحول المتزايد في المجتمع نحو الديمقراطية سيساعد في تعزيز فرص الاعتدال والوسطية. لذا إن أرادت الأحزاب السياسية أن تتجنب الفشل في صناديق الاقتراع فإن عليها أن تستجيب لتطلعات كل قطاعات المجتمع، وبما أنها جميعاً متعلقة بالإسلام فإن أية محاولات لخلق تعارض أو مواجهة بين الدين والحياة -على النحو الذي حدث في الغرب- سيزيد من قلقها ومخاوف قطاعات من المجتمع. إن الأصولية المتطرفة معرّضة للفشل لعدم قدرتها على التكيُّف مع متطلبات المجتمعات الديمقراطية الحديثة.

إن الحاجة إلى الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي لتلافي الأوضاع العامة ولتحقيق العدالة، تتطلب استقامة في توظيف السلطة السياسية، علاوة على ترتيب أسبقيات وتطبيق استراتيجيات أكثر واقعية وملاءمة. إن الإدارة البيروقراطية الفاسدة وكذلك الأصولية المتطرفة سوف لن تحقق ذلك، فالأولى نسبة لفسادها وولائها لمصالح داخلية وخارجية، والأخيرة نسبة لفقدانها الفهم المتكامل لتعقيدات الاقتصاديات الحديثة، والشكوك إزاء كل ما هو أجنبي/خارجي، والزهد في استعارة تجارب واستراتيجيات شعوب أخرى.

إن النتيجة ستكون أقرب إلى الواقعية، وابتكار استراتيجية تعمل على مزاوجة الديمقراطية بفكرة العدالة والاستقرار والتنمية، على ضوء تجارب دول أخرى، ولكن من دون التورُّط في تناقض مع الشريعة.





سلسلة كتاب التنوير رقم (٥)

دليل العمل في البنوك الإسلامية

بروفيسور/ محمد هاشم عوض

أحد إصدارات مركز التنوير المعرفي

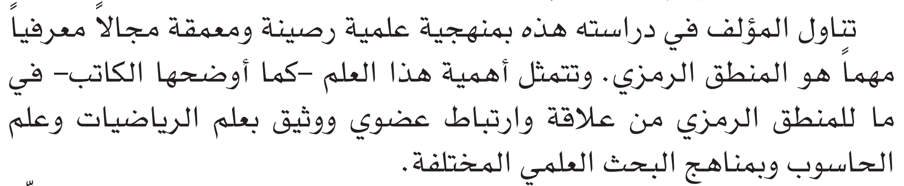


مراجعة:
أ.د.عبد الله حسن زروق

أستاذ مشارك - قسم الفلسفة-كلية الآداب - جامعة الخرطوم

مدخل إلى أساسيات المنطق الرمزي وتقنياته

تأليف: أ.د.زكريا بشير إمام



تناول المؤلف في دراسته هذه بمنهجية علمية رصينة ومعمقة مجالاً معرفياً مهماً هو المنطق الرمزي. وتتمثل أهمية هذا العلم -كما أوضحها الكاتب- في ما للمنطق الرمزي من علاقة وارتباط عضوي ووثيق بعلم الرياضيات وعلم الحاسوب وبمناهج البحث العلمي المختلفة.

هذه الدراسة الجادة التي قام بها الكاتب هي ضمن مشروع علمي واسع وتمثِّل حلقة في سلسلة من الدراسات، أنجز الكاتب -بفضل الله- جزءاً مقدَّراً منها، وتهدف دراسته هذه لتقديم علم المنطق لطلاب الجامعات وسد حاجة الطلاب في هذا المجال، كما تهدف إلى تأصيل الدراسات المنطقية بربطها بالحجاج والجدل في القرآن الكريم، وقد صدر له في هذه السلسلة أربعة مؤلفات هي:

١. أساسيات علم المنطق (المنطق الأرسطي أو الصوري).

٢. المنهجية العلمية في القرآن الكريم: دراسة تحليلية في منطق القرآن الكريم.

٣. القرآن والمنطق: حول مفهوم الحجاج والجدل في القرآن الكريم، دراسة تحليلية عن جدلية الوحي والعقل في القرآن الكريم.

٤. فلسفة العلم من منظور إسلامي.

محتوى الكتاب والآفاق المستقبلية لهذه الدراسة:

تناول الكتاب مباحث المنطق الرمزي الرئيسية بالتوضيح والتحليل وهي: (حساب القضايا . حساب المحمولات . حساب الفئات ونظرية العلاقات)، واستخدم لبرهان القضايا جداول الصدق . قوانين الاستنباط ودوائر الفن، وأشار إلى البرهان عن طريق النظام الأكسيوماتي.

شمل الكتاب أطروحات في فلسفة المنطق ذات أهمية كبرى، منها:

١. للبرهان المنطقي حدود لا يمكن أن يتجاوزها، فليس كل قضية يمكن البرهنة عليها (وهي ليست بينة نفسها).

٢. مواقف علماء المسلمين من المنطق تتراوح بين التطرف في الدفاع عنه، وبين المبالغة في نقده، وبين الاعتدال في تقييمه.

٣. المنطق الحديث يمثل امتداداً للمنطق القديم وليس مناقضاً له.

٤. استخدم القرآن الكريم الاستنباط بكثافة في حجاجه مع فئات مختلفة من الناس (ولقد أعطى الكاتب أمثلة كثيرة لهذا الحجاج).

سيحاول كاتب هذه المراجعة توضيح هذه النقاط وإضافة بعض الحجج إلى ما حوته من حجاج لعلها تؤكّد وتقوي ما ذهب إليه من أفكار.

للبرهان المنطقي حدود من المستحيل تجاوزها

قد يكون من المفيد لتوضيح ما قال البروفيسور زكريا أن نضيف لهذه العبارة: «وللبرهان المنطقي حدود لا يمكن تجاوزها إذا بقي على صفته التي هو عليها

ولم تتم تعديلات فيه أو إضافات إليه»:

١. يقف البرهان المنطقي حائراً أمام الأمور العرفانية والإلهامات الربانية.

٢. هنالك أمور يبين لنا البرهان المنطقي نفسه حدود البرهان المنطقي (نظرية الاستحالة: حدود العلم وعلم حدود العلم (Impossibility:The Limit of Science and The Science of Limits) وآخر بعنوان: نهاية العلم: حدود المعرفة في الفجر الكاذب لعصر العلم).

ولقد تحدث في حدود العلم هذه إمام الحرمين الجويني حديثاً عميقاً فقال: "لا يجول العقل في كل شيء بل يقف في أشياء وينفذ في أشياء... والأشياء التي يمكن معرفتها بالعقل هي الأشياء المنضبطة المنحصرة بين النفي والإثبات والتي يمكن أن يعرضها الإنسان على الفكر العقلي ويحكم فيها بالنفي والإثبات. أما الذي لا ينضبط فيه التقسيم ولا يهتدي فيه العقل إلى تعيين أحد الاحتمالات فهو من الأمور التي تحتار فيها العقول... وإن تمادى فيه فكر العاقل أبد الآبدين، والسبب في عدم المعرفة ليس عدم الذكاء أو بسبب عائق فهي أمور يستحيل معرفتها..." إلخ.

٣. المنطق (الذي له صفة معينة) لا يفي بمقتضيات اللغات ومثال ذلك المنطق الذي يقوم على اللزوم المادي، وقد عبر عن هذه الفكرة أندرسون وبلناب. لقد أدى ذلك الإشكال بأكرمان إلى صياغة منطق عرف بالمنطق الذي يقوم على افتراض صلة بين المقدم والتالي (Relevant Logic). إن مسألة عدم الإيفاء بمقتضيات اللغات العادية أدى إلى صياغة أنواع من المنطق متعددة منها:

- منطق الجهات Modal Logic
- منطق متعدد القيم Many – Valued Logic
- منطق الواجبات Deontic Logic
- المنطق المعرفيEpistemic Logic
- منطق الزمن Logic Temporal
- المنطق الحر Logic Free
- المنطق المائع Fuzzy Logic
- منطق الصلة المناسبة Relevant Logic
- المنطق غير الرتيب Logic Nonmonotonic
- منطق الاعتقاد Logic Doxastic
- منطق القيم Logic Axiological
- منطق الخيارات of Preference Logic
- منطق القرارات of Decision Logic
- منطق الأوامر of Orders Logic
- منطق الأسئلة of Questions Logic

وصارت هنالك محاولات لجعل المنطق شاملاً حتى يكون منطقاً لكل كلام،

وحتى يعكس كل أسلوب للإقناع والحجاج تحويه اللغات العادية.

ولقد ساهم علماء المسلمين في توسيع دائرة المنطق. ولنأخذ مثالاً واحداً وهو كتاب (شرح كتاب العبارة لأرسطو طاليس) لأبي نصر الفارابي. فقد عرف أرسطو طاليس منطق الجهات وحصره في ما يعرف الآن بمنطق الجهات الأليثي (Alethic)، وهو منطق يستخدم ألفاظ الإمكان والضرورة والاستحالة كألفاظ تقيد رابطة الجملة، ولكن الفارابي يعطي تعريفاً عاماً لمنطق الجهات، ويتضح ذلك بالإضافة إلى صيغة التعريف من الأمثلة التي أعطاها لهذا المنطق، فشملت هذه الأمثلة ما يعرف بمنطق الواجبات ومنطق القيم ومنطق الخيارات. ولقد تناول ابن حزم بإيجاز العلاقات بين ألفاظ منطق الواجبات في كتابه (محك النظر).

اختلاف مواقف المسلمين حول البرهان المنطقي

أورد الكاتب موقف ابن رشد من البرهان المنطقي وهو موقف يعبِّر عن موقف المدافع المتطرف والذي يجعل العقل والبرهان المنطقي في التحليل النهائي حاكماً على كل حقيقة، والذي يؤول النصوص التي يخالف ظاهرها العقل. هذا الموقف يختلف عن موقف الغزالي الذي اعتمد الكشف مصدراً من مصادر المعرفة، وهو المصدر الذي وصفه ابن رشد بـ«سراب المتصوفة». ومن ناحية أخرى فقد قبل الغزالي المنطق واستخدم الحجة المنطقية لدحض بعض المقولات الفلسفية، كمقولة قدم العالم ومقولة إن العلاقة بين السبب والمسبّب ضرورية فكتب كتابه (تهافت الفلاسفة)، ورد عليه ابن رشد بكتابه (تهافت التهافت).

وتطرَّف ابن الصلاح فرفض المنطق جملة وتفصيلاً، وقبله ابن حزم وأشاد به. أما ابن تيمية فقد شك في نفعه العلمي -حسب ما كان عليه مستوى العلم في زمانه- وقبل جلّ المنطق الاستنباطي، ولكنه رفض نظرية الحد، وهي مثار جدل حتى يومنا هذا. وكان لكل من ابن تيمية والغزالي وابن حزم نظريته الخاصة به في التأويل. وليس في الإمكان في هذا الحيز المحدود مناقشة مسألة تأويل النص وجدلية العقل والنقل.

في الختام أود الإشارة إلى ما تبقى من مشروع دراسة المنطق ودراسة انعكاساته على الحجاج والجدل في القرآن الكريم. يتضح من معالجة الكاتب لموضوع المنطق، ومن تعليقات مقدم الكتاب، أن هنالك جوانب ينبغي الكتابة فيها حتى يكتمل بناء علم المنطق. إن النظر في انعكاسات علم المنطق على الحجاج والجدل في القرآن الكريم، من دون أن يكون هذا النظر في جميع جوانب المنطق ونواحيه، يقلِّل من كفاءة هذا النظر. إن أهم الجوانب التي تبقَّت هي منطق الجهات ومنطق القيم المتعددة وكل أنواع المنطق التي تعالج أوجه النقص في المنطق القديم والحديث.

إن تناول الكاتب القيِّم والمفيد للمنطق انحصر في منطق الجمل الخبرية

ثنائية القيم والتي تقع ضمن دائرة نظام حساب القضايا من الدرجة الأولى. إن المكتبة العربية في مسيس الحاجة إلى مثل هذا التناول لهذا الفرع من المنطق.

إن المنطق المعاصر مجال معقد يحتاج من الباحثين فيه إلى دراية في مجالات علمية دقيقة كالرياضيات وعلم الحاسوب وعلم النفس المعرفي وعلم اللسانيات ومعرفة باللغات العادية وبفلسفة العقل وبمباحث الأعصاب وغيرها. ونسبة لتعقيد هذا المجال فإنه من المستحسن أن يقوم بالبحث فيه مجموعة من الباحثين ذوي التخصصات المختلفة.

هذا كتاب ممتاز آمل أن يطلع عليه ويستفيد منه الباحثون والدارسون في شتى المجالات المعرفية.

● تنبيه: هذه المراجعة تقديم لهذا الكتاب، ولكن تأخرت كتابته له فخرج الكتاب من دونه.

الهوية السودانية وجدلية الوحدة والتعدُّد

المؤلف: د.صبري محمد خليل
الناشر: منشورات مؤتمر الحركة الإسلامية السودانية، الخرطوم ٢٠٠٩م

الهوية لغة مصطلح منسوب إلى (هو)، ويعني حقيقة الشيء أو الشخص التي تميزه عن غيره. فهو يشترك في المعنى مع مصطلح الشخصية. وإذا كان الأخير يدل على معنيين هما الاشتراك والتفرُّد فإن الهوية أو الشخصية الحضارية تدل على المعنى الأول: أي مكونات ما هو مشترك بين الأفراد الذين ينتمون إلى مصدر حضاري واحد، ولا تتجاوزه إلى المعنى الثاني: أي التفرد بما هو بناء مكتسب على هيكلها الأساس من مصادر متعددة.

أما مشكلة الوحدة والتعدُّد فقد تناولتها الفلسفة الغربية على المستوى الوجودي (الأنطولوجي) والمستوى الاجتماعي السياسي، وأهم الحلول التي قدمتها على المستوى الأخير مذهب الوحدة المطلقة، الذي اختار التأكيد على وحده المجتمع ولكنه تطرّف في هذا التأكيد لدرجه إلغاء حرية الأفراد فيه، مما يقود إلى الاستبداد وأهم ممثليه الهيغلية والماركسية. ومذهب التعددية المطلقة الذي اختار التأكيد على حرية الأفراد المكونين للمجتمع، لكنه تطرّف في هذا التأكيد لدرجه إلغاء وحده المجتمع، وهذا الحل يؤدى إلى إلغاء المساواة، وقد يؤدي إلى الفوضى وأهم ممثليه الليبرالية.

أما في الفكر الإسلامي فإننا نرى أن المذهب الذي يعبِّر عن الموقف الإسلامي الصحيح من مشكلة الوحدة والتعدد على المستوى الاجتماعي السياسي (اتساقا مع موقفه من مستواها الوجودي) يتجاوز سلباً مذهبي الوحدة المطلقة والتعدّد المطلق. كما أنه إيجابا –استنادا إلى مفهوم الوسطية– يقوم على الجمع بين الوحدة والتعدُّد، فهي –الوسطية– تؤكد على وحدة المجتمع (بتقريرها المساواة)، كما تؤكد على التعددية وحرية الأفراد المكونين له (بتقريرها الحرية على المستويين التكليفي (الديني)، والتكويني (السياسي والاجتماعي).

أما فيما يتعلق بالهوية السودانية والوحدة والتعدد، فإننا نلاحظ أن هناك ارتباطاً منطقياً بين الحلول المقدمة لمشكلة الوحدة والتعدُّد والحلول المقدمة لمشكلة الهوية السودانية طبقاً لبُعديها: أطوار (أو وحدات) التكوين الاجتماعي التي تميز المجتمع السوداني، وعلاقات الانتماء المتعددة للشخصية السودانية.

ففيما يتعلَّق بالبعد الأول فإن مذهب العلاقة الجدلية بين الوحدة والتعدد يستند إلى مذهب اجتماعي قائم على أن المجتمعات الإنسانية في تطور نام عبر أطوار (هي ذات وحدات التكوين الاجتماعي منظوراً إليها خلال تعاقبها الزمَّاني) هي: الأسري فالعشائري فالقبلي فالشعوبي فالقومي (طور الأمة)، وإن كل طور يتكون بأن يتضمن الطور الذي قبله تضمُّن الكل لجزئه، فهو يحده فيكمله ويغنيه،

ولكن لا يلغيه.

فالطور التالي يمثل الوحدة بينما الأطوار السابقة تمثل التعدُّد، وقد عبر القرآن عن هذا التطور أو الترقي الاجتماعي بمفهوم الاستخلاف الاجتماعي ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلائِفَ فِي الأَرْضِ مِن بَعْدِهِم لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾[1]، كما أشار القرآن إلى هذه الأطوار.

وطبقاً لهذا المذهب فإنه عندما ظهر الإسلام كانت أغلب الجماعات في هذه المنطقة إما شعوباً أو قبائل، وقد طوَّر الإسلام سكان الجزيرة العربية من قبائل إلى شعب انطلق إلى ما يجاوره، واختلط بمجتمعات في الطور القبلي، وأخرى تجاوزت الطور القبلي، واستقرت شعوباً، وأكمل تكوينها أمة واحدة.

كان السودان في الماضي عبارة عن قبائل غير مستقرة على أرض معينة، بالإضافة إلى شعب تجاوز الطور القبلي (النوبة)، واستقر على ضفاف النيل، وقد صنع الإسلام من تلك القبائل والشعب جزءاً من أمة، أي تحول الوجود الحضاري القبلي والشعوبي السابق عليه إلى جزء من الوجود الحضاري العربي الإسلامي يحده كما يحد الكل الجزء فيكمله ويغنيه ولكن لا يلغيه. غير أن المجتمع السوداني الذي تجاوز الأطوار القبلية والشعوبية يعاني من التخلُّف الاجتماعي المتضمِّن لتخلُّف النمو القومي والوطني.

أما فيما يتعلق بالبعد الثاني فإن للشخصية السودانية (شأن أي شخصية) علاقات انتماء متعددة. وهناك ثلاثة مذاهب في تحديد طبيعة العلاقة بين هذه العلاقات ببعضها البعض من جهة، وبينها وبين الشخصية من جهة أخرى هي:

أولا: مذهب الوحدة المطلقة (الأحادية) ويتمثّل في العديد من المذاهب التي ترى أن العلاقة بين علاقات الانتماء المتعددة هذه هي علاقة تناقض، وبالتالي فإن استنادها إلى علاقة الانتماء المعينة يقتضي إلغاء علاقات الانتماء الأخرى. هذه الوحدة المطلقة في مجال الهوية ترتبط بوحدة مطلقه في المجال السياسي الاقتصادي القانوني، مضمونها وجوب انفراد جماعات قبلية سودانية معينة (باعتبارها ممثلاً لعلاقة الانتماء المعينة) بالسلطة و الثروة، من دون باقي الجماعات القبلية أو الشعوبية السودانية.

أهم ممثلي مذهب الوحدة المطلقة مذهب العصبية القبلية العربية الذي يرى أن العرب الحاليين في السودان وغيره هم سلالة عرقية تناسلت عن عرب الجاهلية، ووجه الخطأ في هذا المذهب يكمن في فهم العروبة على أساس عرقي لا لغوي حضاري، كما أنه يخلط بين العرب في الطور القبلي (ما يقابل الأعراب في القرآن)، والعرب في طور الأمة المتقدم عن الطور القبلي والشعوبي. كما أن هذا المذهب ينكر حقيقة اختلاط أغلب الجماعات القبلية ذات الأصول العربية بالجماعات القبلية والشعوبية السودانية ذات الأصول غير العربية رغم وجود بعض الأسر أو العشائر في إطار هذه الجماعات القبلية، بالإضافة إلى بعض الجماعات القبلية الأخرى التي لم تختلط بالجماعات القبلية والشعوبية

١- سورة يونس: ١٤.

السودانية ذات الأصول غير العربية إلا قليلاً أو لم تختلط بهم مطلقاً لأسباب قبلية (كشيوع بقايا المميزات القبلية في العصبية) أو تاريخية (كهجرة بعض القبائل العربية إلى السودان في مرحلة متأخرة (من هذه القبائل الرشايدة، الزبيدية). أو جغرافية (كاستيطان بعض الجماعات القبلية العربية في بعض المناطق الطرفية أو المعزولة).

وكذلك مذهب الشعوبية النوبية الذي يرى أن تقرير علاقة الانتماء النوبية للشخصية السودانية يقتضي إلغاء علاقات الانتماء الأخرى، فهي تقتضي مثلا إلغاء علاقة الانتماء الوطني لأن هذا المذهب يلزم منه أن الأثر الحضاري الشعوبي النوبي يقتصر على القبائل المسماة بالنوبية لينفي بذلك انه ساهم في تشكيل الشخصية السودانية ككل، كما يرى أن العنصر النوبي يقتصر على القبائل المسماة بالنوبية، في حين أنه في واقع الأمر يمتد فيشمل أغلب القبائل ذات الأصول العربية في الشمال والوسط. كما أنها تقتضي إلغاء علاقات الانتماء القومي والديني، لأن هذا المذهب ينكر تحويل الإسلام للوجود الحضاري الشعوبي النوبي إلى جزء من الوجود الحضاري العربي الإسلامي يحده فيكمله ويغنيه، ولكن لا يلغيه.

ومذهب الشعوبية السودانية الذي يرى أن تقرير علاقة الانتماء الوطني للشخصية السودانية يقتضي إلغاء علاقات الانتماء الأخرى، فيرى مثلاً أن تقرير علاقة الانتماء الوطني تعنى إلغاء علاقة الانتماء القومي، فيخلط بين الوطنية بما هي علاقة انتماء إلى وطن، والقومية بما هي علاقة انتماء إلى أمة.

المذهب التقليدي: يرى أن تقرير علاقة الانتماء الإسلامية للشخصية السودانية تقتضي إلغاء علاقات الانتماء الأخرى. فهو يقتضي إلغاء علاقات الانتماء الوطنية والقومية بتقريره أن انتماء المسلمين إلى الأمة الإسلامية يلغى انتماءهم إلى أوطانهم وأممهم، كما يقتضي إلغاء علاقات الانتماء التاريخية بتقريره أن الإسلام يلغي الوجود الحضاري القبلي والشعوبي السابق عليه.

ومذهب الأفريقانيه أو الزنوجة كعلاقات انتماء اجتماعي حضاري الذي يرى أن تقرير علاقة الانتماء الأفريقية أو الزنجية للشخصية السودانية يقتضي إلغاء علاقات الانتماء الأخرى، فهو يقتضي مثلاً إلغاء علاقة انتمائها القومي ذات المضمون اللساني ـ الحضاري لا الجغرافي (حيث إن العرب يتوزعون بين قارتي آسيا وأفريقيا)، أو العرقي (حيث اختلط العرب بكثير من الأعراق)، كما أن المذهب الأخير بدلاً من دعوته إلى رفض التفرقة العنصرية يساهم في تأكيدها باتخاذه للعنصر مميِّزاً اجتماعياً وحضارياً بين البشر.

ثانياً: مذهب التعدُّد المطلق الذي يتّخذ من تعدُّد علاقات انتماء الشخصية السودانية دليلاً على تعدد الشخصيات الحضارية ونفي وجود شخصية حضارية سودانية واحدة، وأهم ممثليه مذهب الفردية المطلقة أي الليبرالية التي تتطرف في تأكيد وجود الفرد إلى درجه تلغي فيها وجود الجماعة، مما يؤدي في الواقع –كما هو ماثل في المجتمعات الغربية– إلى إلغاء أو إضعاف علاقات الانتماء

المتعددة للشخصية المعينة -بما فيها علاقة الانتماء الأسري- فيصبح انتماء الفرد إلى ذاته وولائه لمصلحته. هذا التعدُّد المطلق في مجال الهوية يرتبط بتعدد مطلق في المجال السياسي الاقتصادي القانوني، مضمونه التطرُّف في التأكيد على حرية الجماعات القبلية والشعوبية المكونة للمجتمع السوداني لدرجه إلغاء وحدة المجتمع السوداني مما يؤدي إلى الفوضى.

ثالثاً: مذهب العلاقة الجدلية بين الوحدة والتعدُّد، القائم على اعتبار أن الشخصية السودانية ذات علاقات انتماء متعدِّدة، وأن العلاقة بينها علاقة تكامل لا تناقض (كما الأمر في علاقات انتماء الشخصية الفردية حيث لا تزال علاقة الانتماء إلى الأسرة، أو إلى القرية، أو إلى الحزب، قائمة بجوار علاقة الانتماء إلى الدولة أو إلى الوطن أو إلى الشعب، من دون خلط أو اختلاط). وطبقاً لهذا المذهب فإن المذاهب السابقة الذكر ليست على خطأ مطلق، ولا صواب مطلق، بل يتضمن كل مذهب من هذه المذاهب قدراً من الصواب وقدراً من الخطأ، وبالتالي فإن الموقف الصحيح منها هو موقف جدلي أي موقف يتجاوزها كمذاهب متناقضة (برفضه ما هو خاطئ في هذه المذاهب)، وفي الوقت ذاته يؤلِّف بينها (بأخذه ما هو صواب في هذه المذاهب لتركيب مذهب جديد).

إن العلاقة الجدلية بين الوحدة والتعدُّد في مجال الهوية ترتبط بالعلاقة الجدلية بين الوحدة والتعدد في المجال السياسي الاقتصادي القانوني، متمثلة في التأكيد على الوحدة (بتقرير المساواة بين الجماعات القبلية والشعوبية المكونة له)، وفي الوقت ذاته التأكيد على التعدُّدية بتقرير حرية هذه الجماعات القبلية والشعوبية.

حيث يتصف الواقع الديني السوداني بالتعدد النسبي (الذي لا يتناقض مع الجمع بين الوحدة والتعدد على هذا المستوى)، فهناك الإسلام كدين لغالبية السودانيين، كما أن هناك الديانة المسيحية بمذاهبها المختلفة، بالإضافة إلى بعض الديانات والمعتقدات القبلية المحلية. وبالتالي فإن تقرير الإسلام علاقة انتماء ديني حضاري للشخصية السودانية على الوجه الذي لا يتناقض مع هذا التعدد النسبي يقتضي الالتزام بعدة ضوابط، هي:

أولاً: أن تعدُّد الانتماء الديني في المجتمع السوداني لا يلغي وحدة هذا المجتمع (فتعدد الانتماء الديني (مسلمين ويهود) في المدينة في ظل الوثيقة لم يلغ انتماءهم إلى المدينة كوطن «أن اليهود من بني عوف أمة مع المؤمنين».

ثانياً: أن معنى الإسلام هنا لا يقتصر على الإسلام كدين، بل يمتد ليشمل الإسلام كحضارة، أي كمصدر لكثير من القيم الحضارية للشخصية السودانية (المسلمة وغير المسلمة).

ثالثاً: أن انتماء المسلمين في السودان إلى الأمة الإسلامية لا يلغي انتماءهم إلى السودان كوطن.

رابعاً: تقرير الحرية الدينية ممثلة في حرية الاعتقاد وحرية ممارسة الشعائر والأحوال الشخصية لأصحاب الأديان الأخرى التي قرَّرها الإسلام ويؤكِّدها تاريخ

السودان، حيث كان دخول الإسلام إلى السودان بدون فتح (اتفاقية البقط)، فضلاً عن قيام السكان المحليين المستعربين (النوبة، الفونج) والممالك الإسلامية المحلية (الفور . الفونج . تقلي . المسبعات . الكنوز) بدور أساس في نشر الدعوة الإسلامية في السودان، ومساهمة الطرق الصوفية التي تتميز بالدعوة السلمية في نشر الإسلام في السودان.

كما يتصف الواقع اللغوي السوداني بالتعدُّد النسبي (الذي لا يتناقض مع الجمع بين الوحدة والتعدد على هذا المستوى)، فهناك اللغة العربية كلغة حياة لكثير من الجماعات القبلية السودانية، وفي ذات الوقت فإن كثيراً من الجماعات القبلية والشعوبية احتفظت بلغاتها الشعوبية القديمة أو لهجاتها القبلية. وبالتالي فإن تقرير العربية كعلاقة انتماء قومي إلى أمة على الوجه الذي لا يتناقض مع هذا التعدد النسبي يقتضي تقرير أنها ذات مضمون لساني حضاري لا عرقي «ليست العربية فيكم من أب وأم؛ إنما العربية اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي»، فهي تعني أن اللغة العربية هي اللغة المشتركة بين الجماعات القبلية والشعوبية السودانية، بصرف النظر عن أصولها العرقية أو لهجاتها القبلية، وبالتالي لا توجد جماعات قبلية معينة تنفرد بتمثيل علاقات الانتماء العربية للشخصية السودانية.

أما فيما يتعلق بالسودانية وعلاقة الانتماء الوطني فهي علاقة إلى انتماء إلى وطن (إقليم أو أرض)، وهي لا تلغي علاقات الانتماء القبلي والشعوبي، بل تحدُّها، كما يحدُّ الكلُّ الجزءَ، فتكملها وتغنيها، كما أن علاقات الانتماء الديني والقومي لا تلغيها، بل تحدها كما يحدُّ الجزءُ الكلَّ فتكملها وتغنيها.

أما فيما يتعلق بعلاقات الانتماء التاريخي الحضاري القبلي والشعوبي (ومنها النوبية) فإن السودان كان في الماضي عبارة عن قبائل غير مستقرة على أرض معينة، بالإضافة إلى شعب تجاوز الطور القبلي، واستقر على ضفاف النيل. وقد صنع الإسلام من تلك القبائل وهذا الشعب جزءاً من أمة. فالإسلام إذاً لم يلغ الوجود الحضاري القبلي والشعوبي السابق عليه، بل حدده كما يحد الكلُّ الجزءَ (بالإلغاء لما يناقضه من معتقدات وعادات، والإبقاء على مالا يناقضه). فكان بمثابة إضافة أغنت تركيبه الداخلي، وأمدته بإمكانيات جديدة للتطور. وكان محصلة هذا ما نطلق عليه الشخصية السودانية، وبالتالي فإنه لا توجد جماعات قبلية تنفرد بتمثيل علاقة الانتماء النوبي للشخصية السودانية.

أما فيما يتعلق بعلاقة الانتماء القبلي فإن للشخصية السودانية انتماءات قبلية متعددة، ويكاد يكون لكل قبيلة تقاليد خاصة، وليس في هذا ما يناقض الحضارة المشتركة، كما في كل المجتمعات.

وفيما يتعلق بعلاقة الانتماء الأفريقية للشخصية السودانية فهي علاقة انتماء جغرافي قاري، وليس لها مدلول حضاري أو اجتماعي؛ إذ إن قارة أفريقيا تضم العديد من الأمم والشعوب والقبائل التي لم يرق ما هو مشترك بينها (تفاعل مجتمعاتها مع ذات الطبيعة الجغرافية) إلى أن تكون أمة واحدة، وهي علاقة

انتماء تشمل كل الجماعات القبلية السودانية ولا تنفرد بتمثيلها جماعات قبلية معينة، لأن السودان كقطر داخل قارة أفريقيا.

كما يتصف الواقع العرقي السوداني بالتعدد النسبي (الذي لا يتناقض مع الجمع بين الوحدة والتعدد على هذا المستوى)، إذ نجد أن اغلب السودانيين هم محصلة اختلاط الحاميين (الزنوج) مع الساميين (العرب)، بالإضافة إلى وجود جماعات قبلية سامية وأخرى حامية لم تختلط ببعضها إلا قليلاً، نسبه لتفاوت درجة هذه الاختلاط من جماعة إلى أخرى كمحصلة لعوامل تاريخية وجغرافيه متفاعلة؟.

وبالتالي فإن تقرير علاقة الانتماء العرقي الزنجية للشخصية السودانية على الوجه الذي لا يلغي هذا التعدد النسبي يقتضي الالتزام بما سبق ذكره، بالإضافة إلى تقرير أن لفظ زنوج يدل على وصف للذين تتوافر فيهم الخصائص الفسيولوجية التي تأثرت بالبيئة الجغرافية للمنطقة الاستوائية، وليس له أي مدلول حضاري أو اجتماعي، فهم ليسوا أمة واحدة، بل يتوزعون على أمم وشعوب وقبائل عدة في جميع أنحاء العالم.

أما لفظ حاميين فمصدره تقسيم علماء الأجناس البشر إلى ثلاثة أقسامٍ؛ ساميين وحاميين وآريين؛ ولكن هذا التقسيم هو تقسيم لغوي وليس تقسيماً عرقياً فقط، إذ لا وجود لجنس لم يختلط بغيره. وبالتالي فإن علاقة الانتماء العرقية الزنجية للشخصية السودانية تشمل كل الجماعات القبلية السودانية، سواء بالتصاهر (مع تفاوت درجة هذا الاختلاط من جماعة إلى أخرى)، أو التأثر بالبيئة الجغرافية للمنطقة الاستوائية، ولا تنفرد بتمثيلها جماعات قبليه معينة.

انخراط في التراث من أجل الحداثة
محمد عابد الجابري.. قراءة في المشروع منهجية وآفاقاً



غسان علي عثمان

مدير تحرير مجلة (الخرطوم الجديدة)

ghassanworld@gmail.co

«علينا أن نجعل من التراث معاصراً لنفسه، ومعاصراً لنا في الوقت ذاته، معاصراً لنفسه في تحيينه لزمانه ولإنتاج حقيقته، ومعاصراً لنا بتحيينه راهناً نعيشه»

محمد عابد الجابري، نحن والتراث (١٩٨٠م)

توطئة:

رحل عن عالمنا المفكر العربي الكبير محمد عابد الجابري (٢٧ ديسمبر ١٩٣٥- ٣ مايو ٢٠١٠م)، ويعد الراحل ظاهرة فكرية برزت إلى الساحة المعرفية العربية مطلع الثمانينيات من القرن الماضي، عبر مشروعه في نقد العقل العربي، وإن كانت سابقته عبر إعادة اكتشاف ابن خلدون في مؤلفه العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ١٩٧٠م، وفيه قام بإعادة اكتشاف العلامة الراحل ابن خلدون وفق الأفق المغاربي العربي، مناقشاً قضية الدولة وتكونها؛ ودور العصبية في الفعل السياسي العربي. ولكن لم يعرف الجابري مؤلِّفاً عربياً وباحثاً في التراث محقِّقاً له على نطاق واسع، إلا عند تدشينه مؤلفاته التأسيسية في نقد العقل العربي إلى القارئ العربي برباعيتها (التكوين، البنية، العقل السياسي، العقل الأخلاقي). ونقول إنه رغم صعوبة الادعاء بيسر الخوض في قارة محمد عابد الجابري الفكرية وفق خطى ثابتة، ورؤى بيّنة تمكننا من حصره، وتوضيح ملتبساته إلا أنني سأحاول هنا بعضاً من ذلك.

والسبب أن الجابري قد أعمل بحثاً حفرياً في العقل العربي، إنه الاشتغال بشكل مرتب وليس بشكل مزيف، ورغم ذلك الترتيب الذي يسم مشروعه إلا أنه من الكثرة والغزارة ما يجعل المتصدي له يقف حائراً عن تحديد نقطة البداية، دعك من الظن بإمكانية الوصول لنقطة مطمئنة لقارئ ومتابع لمشروع هذا المفكر. وهنا يكمن تواضع مسعانا في بيان ملامح مشروعه الفلسفي والنهضوي. وبخلاف مفكرين عرب كثر لم يكن الجابري ممن يقدم الإجابات سهلة ومضللة لقارئه، لقد آلى على نفسه أن يشركه في مشواره بحثاً في التراث، وسعياً منه لإقامة العدل العلمي.

دخل الراحل إلى التراث العربي الإسلامي من باب النقد وليس التشويش، كما فعل كثيرون؛ رأوا أنهم فقط يمكنهم دراسة التراث عبر التنكّر له[1]، وفي ذلك مارسوا نقداً لا يخلو من غرض!، وقد كان هاجسهم أن نترك هذا التراث هناك. إن ما يميز جهد الراحل تلك السمة من التواضع وعدم الاستسهال في إصدار الأحكام، لقد احترم الجابري تراثه ولكنه احترام ليس من جنس التأدب في حضرة السلطان، فلم يتجرأ الجابري على تراثه، ولم يتجنَّ عليه، بل احتفى بقيمنا، ورأى أن صراع الهويات افتراضي، بالتوقف عند تحديد العروبة وهو

١ – سبق الجابري في نقد العقل، علي أحمد سعيد (أدونيس) في كتابه: الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، ١٩٧٣م، وعبد الله العروي في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ١٩٧٠م، وكذلك: العرب والفكر التاريخي، ١٩٧٣م.

الأمازيغي نسباً.. إن العروبة ليست عرقاً، إنها ثقافة، ونحن أعضاء في جمعية الثقافة العربية.

بعد رحيل أستاذ الجابري، تردد كثيراً وصفه بـ(ابن رشد) القرن العشرين، وإن كنت أقر هذا التشبيه، كما اعترف الراحل مراراً بانتصاره لابن رشد على غيره من متفلسفة ثقافتنا العربية، لكن عندي أنه وإن احتفى بأبي الوليد، إلا أن من الظلم للرجل تعميده (سلفياً) كان هو من ناقدي طريقة السلف، بل جند للقضاء على هذه العقلية كل معارفه، فهنا اشتراط اللاحق بالسابق، وهو ذاته ما عاب به القاعدة الكلامية (قياس الشاهد على الغائب)، والشاهد هنا (أعمال الجابري الفكرية، قارته المعرفية)، والغائب (تراث ابن رشد)، فمن الظلم مدح الرجل بإلحاقه بمنهج كرّس أعماله لنقده.

نقد مشاريع الإصلاح:

اتصل درس الجابري (المشروع) بالتراث، فعمد إلى تقييم أصوله، وإعادة بنائه، وكان سبيله في ذلك البحث الجريء، ولكنها جرأة العلم، وليس من فعل العادة الذهنية غير المراقبة؛ العادة التي تبحث في التراث بآليات تعتمد الكشف والتأويل، (الجابري: نحن والتراث)، وهذا ما يسميه مفكرنا بـ(العقل المستقيل)، العقل الطامح إلى تقديم استقالته عند كل ملمة ومشكلة، ويلجأ إلى التأويل هرباً من الواقع. لقد أطل الجابري على التراث العربي الإسلامي بأسئلة الحاضر، إنه البحث في الماضي لأجل المستقبل، البحث في طبيعة التراث الذي يعيش فينا ويملكنا، ونعيش فيه ولا نملكه!. لقد أفلح الراحل بالفعل في تغيير كثير من رؤانا نحو أهمية العمل من داخل التراث، وليس من خارجه.

بدأ الجابري بتفكيك المشروع الإصلاحي عند السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ – ١٨٩٧م)، ومفنداً شعاره أن الحل يكمن في (العودة إلى سيرة الأوائل)، ومبيناً أهداف مشروعه القائمة على الدعوة لخروج المستعمر من بلداننا العربية، دون النظر للمستقبل. لقد غاب التساؤل (ثم ماذا بعد؟) عند الأفغاني، «لقد سلك جمال الدين الأفغاني مسلكاً جعل من سلفيته الإصلاحية حركة (ثورية) براغماتية ظرفية تسترشد بما (أصلح أول الأمة) دون التسلح بنظر مستقبلية متعددة الأبعاد. لقد كانت نظرته إلى المستقبل تقف عند مقاومة الاستعمار، أما ما سيخلف الاستعمار، أما الوضع الداخلي للأقطار الإسلامية، فلم يكن لديه عنه أي تصور واضح، سوى ما عبر عنه الإمام مالك بـ(ما أصلح أول الأمة)»[٢]. ثم تلميذ الأول الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥م)، الذي بعد أن فقد صحبة الأفغاني، رأى الإصلاح يبدأ من تقوية المؤسسات الدينية (الأزهر، الأوقاف)، ولأجل ذلك اتصل باللورد كرومر، وبالخديوي.. «إن تجربة محمد عبده السياسية، جعلته يقتنع، بسبب أنواع العثرات والفشل التي عاناها، بأن طريق النهضة يبدأ بإصلاح تدريجي عام يشمل التعليم واللغة والسياسة، وقد سار في هذا الطريق بعد فراقه لأستاذه الأفغاني.. ومن أجل إصلاح مؤسساته في مصر

٢ – محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥م، ص ٣١.

(الأزهر والأوقاف) لم يتردد في التعامل مع اللورد كرومر، الحاكم الإنجليزي في مصر»[٣].

وقد انتهى المشروعان إلى التكلُّس والجمود، بسبب غياب روح الإستراتيجية، وتسلُّط الانتهازية على تحركاتهم. بالنقد حاول الجابري أن يعيد للعقل العربي سيرته الأولى، فقد كان مقتنعاً في رسوخ بالوظيفة التاريخية للفكر والمُفكِّر، ولذلك فتح جبهة في دائرة المعركة الدائرة بين الأصالة والحداثة، بين العقل والنص، واستعد لهذه المعركة بأدوات عدة. وما ميَّز جهده الفكري الروح النقدية التي اتسمت بها مقالاته ومؤلفاته. لقد كان النقد هاجساً لديه، يُحرِّكه ولكن لا يملكه، فالنقد باعتباره سعياً خلف كشف العيوب، هو فعل مجاني، إن لم يكن زائفاً، طالما أنه يعتمد على الموضوع ليستقي منه الضعف، ولم ينشغل بتدبير مسائله بعيداً عنه، بل إن سَعي الجابري ارتبط بإثبات التهافت وليس كشف العيوب، وإثبات التهافت، هو سؤال الرهان ونتيجته.

باهتمام بالغ أقام الجابري مشروعه النقدي، وانخرط في إشكاليات التحول السياسي الاجتماعي الوطني في نطاقه الضيق (المغرب)، وفي اتساعه العربي (الوطن العربي الكبير). إن الجابري هو المنخرط الأكبر في ثنايا التراث لأجل الوصول إلى النهضة والحداثة.

المشروع النقدي.. مراحل التكوين:

يرى البعض[٤] في كتاب الخطاب العربي المعاصر[٥] عملاً تمهيدياً ساهم في صياغة سؤال نقد العقل العربي. صحيح أنه تمت الإشارة بشيء من الأهمية إلى كتاب نحن والتراث[٦]، ونحن نتفق مع أصحاب هذا الرأي في أهمية الدرس التأسيسي الذي أقامه الجابري عبر الخطاب العربي المعاصر، ولكنّ ثمة أمرٌ لا بد من الإلماع إليه يتلخّص في صعوبة التقسيم المنهجي لمشروع الجابري.

فنقد العقل العربي هو عمل استثنائي بكل المقاييس، لم يسبقه إليه أحد تقريباً، وهذا لا يعني خلو الساحة الفكرية من مساهمات (الطيب تيزيني، برهان غليون، حسن حنفي، محمد أركون، وغيرهم)، ولكنها لم تتصل لتبني مشروعاً يتسم بالتحقيب التاريخي والممارسة النقدية التي جعلها الجابري شغله الشاغل. فمحل تميزه أنه موصول بالهاجس التجريبي عند ناقد العقل، وملامح هذا الهاجس سيطرة سؤال المنهج على حقله، ومن طبيعة هذه السيطرة الدخول إلى الموضوع عبر إجاباته الراهنة الموصولة بتاريخه، إنه البحث لصالح السؤال!، وقد كان الجابري يذكر باستمرار أنه يتبنى المنهج الذي يشترطه الموضوع، ولا يعتمد منهجاً واحداً في دراسة موضوعاته.

فالملاءمة قد تكون هنا وليس هناك، «مشكلة المنهج ليست مشكلة اختيار بين منهج تاريخي، وآخر وظيفي، وثالث بنيوي.. قد يصلح أحد هذه المناهج في ميدان، وقد لا يصلح في ميدان آخر»[٧]. هذا ما يجعلني أقول بصعوبة مدرسة (ترتيب وتنسيق مبرمج كالدوال الرياضية) تتسم بها أعمال الراحل، لذا فإن

٣ – المرجع نفسه، ص ٤٤.
٤ – كمال عبد اللطيف (أستاذ الفلسفة، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس – الرباط)، مقدمات لقراءة أطروحة نقد العقل العربي، منشور (التراث والنهضة) قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، ٢٠٠٤م.
٥ – محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية دراسة تحليلية نقدية، بيروت، دار الطليعة – الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢م.
٦ – محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠م.
٧ – المرجع نفسه، ص ٢٥.

العلاقة وإن كانت قائمة بين (الخطاب ونحن والتراث، وصلاً بمشروع نقد العقل العربي) إلا أنها علاقة ترابط موضوعي أكثر منها تساكن منهجي، والذي لم يتطوّر لدرجة تبادل التأثير، فنصّ الجابري يتخلَّق حول موضوعه وفق شروط يمليها الدرس ويحيط بها العقل النقدي الذي يملكه الراحل.

يعدُّ ابن رشد[٨]، لدى الجابري، رائد العقلانية العربية، لأن عمله يتّسم بالنضج، وشرحه لأرسطو لم يكن بواسطة وضع الدرس اليوناني ومقابله العربي، بل أعمل ابن رشد منهجه النقدي في دراسة الأرسطية لا ليتبنى نتائجها، ولكن ليوظِّف أدواتها. وأهم ملامح مشروع ابن رشد قيامه على الفصل بين الدين والفلسفة حتى يحافظ على الدين من تغوُّل الرؤية الباطنية (الغنوصية)، ويحدَّ من استشراء التأويلية المفرطة فيه، وذلك عكس المدرسة المشرقية التي هي لديه (=الجابري) باطنية- هرمسية- غنوصية- لا عقلية.

أقام منهجه الفلسفي لدراسة تراث المعرفة العربية، بتقسيمها إلى فلسفة (مشرقية/ مغربية)، وقد رُفِض هذا التقسيم من قبل بعض الباحثين والمشتغلين بالفكر، لما رأوا فيه إغفالاً للأدوار التي قام بها الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي في حقل الفلسفة العربية، ويقول قائلهم: «فإذا كان ابن رشد نموذج الحقل المعرفي الخصب عند الجابري، فهذا اشتراط مميت لأية حضارة وفيه تنكُّر لروح العصر التعددية، فكيف لنا أن نغلق الأبواب دون الكندي والفارابي والغزالي وابن سينا والفكر المشرقي ونعده ظلامياً؟، فالأساس في الإبستيمولوجيا الجغرافية الجابرية هي تغريب العقل وتشريق اللاعقل... يخطئ الجابري أنّه لم يتحدث عن واقع للعقل العربي متجلياً في خصوصيته، ومتكاملاً من خلال حواره به وله، بل يستخدم قياسات تقوم على العقل اليوناني وربما الأرسطي الخالص نموذجاً للقياس باعتباره فلسفة وبرهاناً وما سواه لاهوتاً وعرفاناً[٩]».

لا نتفق وهذا الرأي، لأنه لم يصبر ليقرأ تفسير الجابري لهذه القسمة[١٠]، والذي أفاد فيه أن تقسيمه للفلسفة (=العلم) بين شرق/غرب، تحتمه الضرورة المنهجية، وطبيعة النسق الذي يتحرك فيه، وليس في الأمر تنكُّر لفلاسفة المشرق. كان الجابري موضوعياً بحيث تفهَّم حاجات ابن سينا في تبني الفلسفة الغنوصية «ومع ذلك ، فابن سينا –حتى في فلسفته المشرقية، فلسفة: (الحياة الأخرى) في الدنيا والآخرة- كان منخرطاً في صراعات عصره مناضلاً عن قضية»[١١]. لذا فالنقد الذي وجِّه لم يتحلَّ بفضيلة الصبر على قراءة نصوص الجابري، بل قام عبر تجزيئية بمخالطة المشروع طمعاً في إحداث شقوق في بنيته، وهذه مدافعة مفيدة من الناحية العلمية.

لقد استمد الجابري رؤيته حول التراث، عبر إعادة قراءته وتوظيفه، متخذاً منهجية النقد والعقلانية، فقام بتقسيم العقل العربي لأقانيم ثلاثة، (البياني) في اللغة، و(البرهاني) في الفلسفة، و(العرفاني) في التصوّف، وتتمثل المدرسة المغربية في نموذج ابن رشد العقلاني، والمدرسة المشرقية في نموذج ابن سينا[١٢]

٨ – أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي (٥٢٠- ٥٩٥ هـ/ ١١٢٦-١١٩٨م)، شارح أرسطو ورائد العقلانية النقدية في الثقافة العربية الإسلامية.

٩ – جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام،. دار الساقي، لندن، ٢٠٠٤م، ص٩٩.

١٠ – حوار المغرب والمشرق: حوار بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري جرى في العام ١٩٩٠م.

١١ – الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص ٤٤.

١٢ – أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، الملقب بشرف الملك والشيخ الرئيس (٣٧٠هـ/٩٨٠م - ٤٢٧هـ/ ١٠٣٧م).

الغنوصي- العرفاني- الهرمسي[١٣]، والذي يعبّر من وجهة نظره عن وعي مهزوم وظلامي: «لقد كان ابن سينا، قصد ذلك أم لم يقصد، أكبر مكرِّس للفكر الغيّبي الظلامي الخرافي في الإسلام»[١٤].

ولنبدأ بتصفُّح قراءة كتاب الخطاب العربي المعاصر الذي تحرك الجابري فيه بخطة (مسح الطاولة)، لإعادة ترتيب الموضوعات، فقد تحرك بشكل أكثر تنسيقاً وتبويباً، وترتيباً، فعل هذا بحكم خلفيته التربوية (٢٩ عاماً معلماً ومؤلفاً للمناهج الدراسية). في هذا الكتاب حرر كثيراً من المفاهيم، وتوصل إلى أن سؤال النهضة وراء انبعاث كل حركات التغيير والثورة في عالمنا العربي والإسلامي.

وبعد أن مارس حفراً لغوياً في أصل الكلمة (النهضة) وجذورها المعرفية، وضع هذه المشاريع النهضوية العربية متمترسة خلف نموذجين؛ الأول: الحضارة الأوروبية، والتي كانت بالنسبة لهم تحدياً ثقافياً (بحكم الحداثة) وعسكرياً؛ (دول تحت الاستعمار). النموذج الثاني: الحضارة العربية الإسلامية التي شكلت بالنسبة لرواد التغيير السند الذي لا بد منه في تأكيد الذات لمواجهة التحدي[١٥]، وبين هذين النموذجين قوى الإحساس بالفارق الذي أنتج (الانحطاط) الذي يعيشونه، واقع (النهضة) الذي يقدمه لهم أحد النموذجين: العربي الإسلامي في الماضي، والأوروبي في الحاضر.

لقد فكروا في النهضة كواقع يجب صنعه، ولكن هل نجحوا؟، بين تياري السلفية والليبرالية وئدت المشاريع النهضوية في عالمنا العربي الإسلامي. فالسلفي احتضن شعار (لن يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها)، والليبرالي لا يستطيع أن يتصور نهضة عصرية لأمة مشرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور[١٦].

إن التيارين كليهما يفتقدان مقوِّمات النهضة، التي لخصها الجابري في سؤال التراث، أي لا يمكن القيام بنهضة دون مراجعة شاملة للأسس التي بني عليها العقل العربي، عملاً على إحياء ما ينفعنا، ودفعاً بالتالف منه خارج دائرة المفكّر فيه. إن دعاة العودة إلى نموذج الصحابة وما تلاه في التاريخ القريب من الخلافة، يعني أول ما يعني أن نتنكّر لطبائع الأشياء، والتي في سننها إعادة تقويم المعرفة بالتراث، عبر الوصل والفصل. وبحسب عبارته الشاهدة على ذلك، أنه ينبغي علينا «أن نجعل من هذا التراث معاصراً لنفسه، ومعاصراً لنا في الوقت ذاته، معاصراً لنفسه في مستوى التحقُّق من الفعل التاريخي، أصلاً وفصلاً، وتحيينه في زمانه لإنتاج حقيقته عبر عناصر تكوينه الأساسية، وهذا يستوجب القراءة بالنظر، وليست القراءة لأجل النظر، ومعاصراً لنا في الوقت ذاته، أي القيام بتحيينه راهناً نعيشه، فلا يسعنا أن نعيش مشكلات واقعنا عند خلافات غيرنا»[١٧].

ولذلك جاء رفضه لمسائل علم الكلام، جليله ودقيقه، وإن كان لم يخف انتباهه بتقدير إلى الدور الكبير الذي لعبه المعتزلة، في إعلاء شأن العقل،

١٣ – تنسب الهرمسية كعلوم وفلسفة دينية إلى هرمس المثلث بالحكمة الناطق باسم الإله. غير أن العديد من الباحثين (أهمها دراسة فيستوجير) تؤكد أن تلك المؤلفات الهرمسية ترجع إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد، وقد كتبت في مدينة الإسكندرية من طرف أساتذة يونانيين. وبشكل عام تقدم الرؤية الهرمسية تصوراً بسيطاً عبارة عن إله متعال منزه عن كل نقص ولاً تدركه الأبصار ولا العقول، بمقابله توجد المادة وهي أصل الفوضى والشر والنجاسة. أما الإنسان فهو مزيج جسم مادي غير طاهر، يسكنه الشر ويلابسه الموت، وجزء شريف أصله من العقل الكلي الهادي هو النفس الشريفة. يتصارع في الإنسان جزءاه الطاهر والنجس، وتتصارع فيه الأهواء بين رغبة الله ورغبة في الشر، لذلك جاء الإله هرمس ليقوم بالوساطة بين الإنسان والإله بتوسط العقل الكلي الهادي ليعلم الناس طريق الخلاص والاتحاد بالإله (وهنا يحدث الفناء في مصطلح الصوفية). لكن هذا الطريق صعب لا يتحمله إلا الأنبياء والأتقياء والحكماء. النفس كائنات إلهية عوقبت بعد ارتكابها إثم لتتنزل وتسجن في الأبدان ولا سبيل لخلاصها إلا بالتطهر والتأمل للوصول إلى المعرفة، هذه المعرفة لا

ورفضه للمرجئة والجبرية، وكل فرق (سجن الذات والصفات). وإن كنت أرى أن المعتزلة أقاموا العقل دليلاً متناسين نسبيته، ولولا تصحيحات الإمام أبو الحسن الأشعري، في أن نُقرب العقل بالنقل، وبالعكس، لما كان لإسلامنا في السودان ومصر وتونس وليبيا والمغرب، تلك المسحة من الوسطية، التي اكتنفت قول الإمام الأشعري، في آخر أيام حياته، إذ قال «بلِّغوا عني بأني لم أكفِّر أحداً من أهل القبلة».

خلص الجابري في الخطاب العربي المعاصر، إلى أن الخطاب النهضوي العربي لم يستطع طوال مائة عام الماضية إعطاء مضمون واضح ومحدَّد، ولو مؤقَّتاً، لمشروع (النهضة) التي يبشر بها. لقد بقي هذا الخطاب يستقي تحديداته لـ(النهضة العربية) المنشودة، لا من الواقع وحركته وآفاق تغييره، أو اتجاه تطوُّره، بل من الإحساس بالفارق، إحساس الوعي العربي بالمسافة الواسعة والهوة العميقة بين واقع السقوط والانحطاط في الحياة العربية المعاصرة، وبين واقع التقدم واطّراده في عالم (الآخر)؛ العالم الأوروبي[١٨].

في بحثه المتصل بالمشاريع العربية في التغيير، وجّه الجابري نقداً للمشاريع النهضوية التي قامت بالاشتغال على التراث، وهو يرى في التيار السلفي في الفكر العربي منشغلاً بالتراث أكثر من غيره، ولكنه انشغال يسعى لنقل الماضي إلى الحاضر، «التيار السلفي انشغل بالتراث وإحيائه واستثماره في إطار قراءة أيديولوجية سافرة، أساسها إسقاط صورة (المستقبل المنشود)، المستقبل الأيديولوجي، على الماضي، ثم (البرهنة) – انطلاقاً من عملية الإسقاط هذه- على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل»[١٩].

ولاجدوى هذا المشروع تتجلَّى في طبيعة القفز التي يمارسها على حقائق الواقع متمترساً خلف الماضي البعيد، «الماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه لـ(النهوض) أصبح هو نفسه مشروع النهضة»[٢٠]، بالتالي توصَّل إلى أن حقيقة القراءة السلفية للتراث قراءة لا تاريخية، وبالتالي لا تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث.

أما التيار اليساري العربي فبسبب من أنه لم يتبنّ مناهج في حالتها كأدوات، بل سعى لتطبيقها دون مراعاة للفوارق والحواجز التي تقف وتحدّ من تكرار التجارب المعرفية، «الفكر اليساري العربي المعاصر.. لا يتبنى المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق، بل يتبناه كـ(منهج مطبق)، وهكذا فالتراث العربي الإسلامي (يجب) أن يكون: انعكاساً للصراع الطبقي من جهة، وميداناً للصراع بين (المادية) و(المثالية) من جهة أخرى»[٢١]. ولذا فهذا التيار اليساري في نظره هو تيار سلفي كذلك «هكذا تنتهي هذه القراءة (اليسارية) العربية للتراث العربي الإسلامي إلى (سلفية ماركسية)»[٢٢].

طبيعة القراءة المقترحة لتوظيف التراث وجعله معاصراً لنفسه ولنا:

إن قضية مؤلفات الجابري هي التراث الذي يعرفه بقوله: «التراث هو كل

تتم عن طريق البحث والاستدلال بل عن طريق ترقي النفس في المراتب الكونية والعقول السماوية، (راجع الموسوعة الإليكترونية ويكيبيديا، مادة الفلسفة الإسلامية).
١٤ – الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص٢١١.
١٥ – الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ٢٢.
١٦– المرجع نفسه، ص ٣٥.
١٧– الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق.
١٨– المرجع نفسه، ص ١٩٦.
١٩– المرجع نفسه، ص ١٧.
٢٠– المرجع نفسه.
٢١– المرجع نفسه، ص ١٩.
٢٢– المرجع نفسه، ص ٢٠.

ما هو حاضر فينا، بمعنى (التاريخ الخاص، التاريخ القومي). إن حضوره هنا ماضينا الذي يسيطر على رؤيتنا للحاضر، والتراث الإنساني (ما هو حاضر فينا من ماضي غيرنا)». إن التعامل مع التراث حدّده الراحل بشرطين:

الأول: الموضوعية، الثاني: المعقولية.

(الموضوعية) هي جعل التراث معاصراً لنفسه، الشيء الذي يقتضي فصله عنا، وبالمقابل فإن (المعقولية) جعله معاصراً لنا، أي إعادة وصله بنا، بقضايانا، بمشاكلنا، بمسائلنا الراهنة. إن الجابري يرى أنه طالما أننا لا نزال مرتبطين بهذا التراث -ولو في بنية اللاوعي الكامنة في أفعالنا- فإننا بحاجة إلى معالجته في محيطه الخاص، المعرفي الاجتماعي التاريخي، وهذا ما يعنيه بـ(الموضوعية)، وفي الوقت ذاته جعله معاصراً لنا بنقله إلينا ليكون موضوعاً قابلاً لأن نمارس فيه، وبواسطته، سلطة عقلانية تنتمي إلى عصرنا.

إن السؤال الملح في نصوص المفكر الجابري، هو:

كيف نتعامل مع التراث (تراثنا) بموضوعية ومعقولية؟

أي كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟. فقد نزع الجابري إلى إعمال نوع من السبر والتقسيم لمشروعه في نقد التراث، وما غايته في ذلك سوى أن عملية القيام بالتغيير وتثبيت الفعل النهضوي، لا تتأتى إلا عبر إعادة ترتيب علاقتنا بالتراث. ولكن كيف أراد أن يقوم بمهمة كهذه؟.

هذا ما نفصله في الفقرات القادمة.

ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث

إنها الدعوة إلى القطيعة الإبستيمولوجية الكاملة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط، هذا ما يميز جهد الجابري، بوقوفه ضد الدعاوى التي تتعامل مع تراثنا العربي الإسلامي كمعيق للنهضة، وليس دافعاً من دوافع التغيير. يصف الدعوة القائمة على إلقاء التراث في المتاحف بالموقف اللاعلمي واللاتاريخي «إن القطيعة الإبيستيمولوجية -التي أقرها- التي لا تتناول موضوع المعرفة، ولذلك لا علاقة لها بالأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث في المتاحف، أو تركه هناك في مكانه من التاريخ. إن رفض التراث بهذا الشكل الميكانيكي موقف لا علمي لا تاريخي، وهو ذاته من رواسب الفكر التراثي في عصر الانحطاط»[٢٣]. وتتلخص القطيعة التي يدعو لها الجابري في التخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي أن نتحلل من الرواسب التراثية في فهمنا للتراث.

فصل المقروء عن القارئ

يعترف الجابري بصعوبة الفصل التام بين الذات والموضوع، ولكنه يرتفع بدرسه للدرجة التي يحرص فيها على عدم تدخل الذاتي والموضوعي، كشرط موضوعي للتطبيع مع التراث، «إن العلاقة القائمة بين الذات العربية وتراثها تستلزم طرح قضية الموضوعية على مستويين: مستوى العلاقة الذاهبة من

٢٣- المرجع نفسه، ص ٢٤.

الذات إلى الموضوع، والموضوعية في هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات، ومستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات تعني فصل الذات عن الموضوع»[٢٤].

لممارسة الفصل بين الذات والموضوع يقترح الجابري ثلاث عمليات لإجراء الجراحة النقدية لقضية التراث والنهضة، أولاها: المعالجة البنيوية: «معاملة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتحولات.. إنها محورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة»[٢٥]. علينا هنا أن ندرس التحولات الفكرية التي مرت بالنص محل الدرس، لأجل مطابقة أو لنسميها معايرة موضوعية لطريقة تعبيره عن القضية، بحيث نوجد لتسلسل أفكاره القابلية التبريرية، فلا نتعامل مع النص بجمود وفق طبقة تاريخية بعينها، ما يحرمنا من التحرك بيسر نحو تحديد مواطن التجديد ومكامن التطور.

التحليل التاريخي وهو سعينا لربط النص وصاحبه بمجالهما التاريخي، مستصحبين الأبعاد الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية، لاختبار صحة النموذج البنيوي، والذي لا يقصد به الصدق المنطقي (عدم التناقض)، بل إقرار الإمكان التاريخي «الذي يجعلنا على بينة مما يمكن أن يتضمنه النص، وما لا يمكن أن يتضمنه، وبالتالي يساعدنا على ما كان في إمكانه أن يقوله ولكنه سكت عنه»[٢٦].

الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية (الاجتماعية والسياسية)، ففي رأي الجابري أن ممارسة التحليل التاريخي ستظل ناقصة وصورية مجردة، ما لم تسعف بالتعرّف على الطرح الأيديولوجي «الطرح الذي كان يطمح أو يراد منه أن يؤديها (الوظيفة الأيديولوجية) داخل الحقل المعرفي.. إننا ندرس الفترة التاريخية التي ينتمي إليها النص»[٢٧].

لقد ظل الجابري يشدِّد على ضرورة فصل الذات عن التراث كعملية ضرورية، «إنها الخطوة الأولى نحو الموضوعية»[٢٨]، إن الأستاذ كان يبحث عن قراءة عصرية للتراث، لا أن نُترِّثَ (من تراث) العصر، ونحمِّله ما لا يعنيه، والمنهج المستخدم هنا، وباعترافه ليس منهجاً محدَّداً، بل إن الموضوع يحدد منهجه، فقد يتعطل منهج عن إيجاد الحلول في بيئة موضوع، وينجح بانقطاع في الآخر، لقد أرادنا الجابري (كائنات لها تراث) وليست (كائنات تراثية) والفرق على نحو؛ وهل يحتاج النهار إلى دليل.

مشروع نقد العقل العربي:

عادة ما يشار إلى سلسلة (نقد العقل العربي)[٢٩] برباعيتها التكوين (١٩٨٤)، والبنية (١٩٨٦م)، والعقل السياسي العربي (١٩٩٠م) والعقل الأخلاقي العربي (٢٠٠١م)[٣٠]، بأنها العمل الأكثر صرامة من ناحيته المنهجية، ورؤيته الفلسفية. صحيح؛ فقد بذل الجابري جهداً نظرياً كبيراً، في سبيل إرساء ملامح للعقل العربي، متتبعاً مسيرته، بحثاً في مصادر تكوينه، ومعدّداً ينابيعه الأولية، فتكوين

٢٤- المرجع نفسه، ص ٢٦.
٢٥- المرجع نفسه، ص ٢٨.
٢٦- المرجع نفسه، ص ٢٨.
٢٧- المرجع نفسه.
٢٨- نحن والتراث: ص ٢٧.
٢٩ - "إن العقل العربي الذي سنقوم بتحليله (تحليل تاريخي وبنيوي) تحليلاً نقدياً ليس مقولة فارغة ولا مفهوماً ميتافيزيقياً ولا شعاراً أيديولوجياً للمدح والذم، وإنما نقصد به جملة من المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم، بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله فيها في مجال اكتساب المعرفة، مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها" الجابري، تكوين العقل العربي، ص١٧.
٣٠ - تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤م؛ بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م؛ العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي٣، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠م؛ العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم

العقل هو بحث خلف المؤثرات التي داخلت العقل العربي في ثنايا تراثه وحياته، فعهد الفتح أتاح للحضارتين الفارسية واليونانية أن تندمجا في الثقافة العربية، مستصحبتين معهما إرثهما السلطاني والتربوي وأخلاق (الطاعة) التي انسربت داخل الثقافة العربية، ووسمت تصوراتنا السياسية. وفي مشواره ناقداً للعقل، تبنى تقسيمه إلى عقل مشرقي غنوصي، وآخر مغربي مستقبلي، فكيف نفهم طبيعة هذا التقسيم؟.

في الفلسفة: مشرق / مغرب:

سنذهب كما الراحل إلى اقتراح مصطلح الفلسفة العربية الإسلامية، فالجابري يرى بوجود فلسفة مغربية وفلسفة مشرقية، وأن بينهما قطيعة معرفية، والصحيح أن هذا التقسيم الجغرافي مرحب به لدينا، فالمتقدم يعلو على المتأخر، بفعل الاستيعاب والتجاوز، ومفكرنا يهزأ من الوصف العنصري، بانحيازه للعقل المغاربي، بل قال بأن تقسيمه ذو طبيعة علمية. فقد درس الظاهرة التاريخية (العربية) في سياقها التاريخي، وتعرف على المقدمات التي أنتجها هذا التقسيم بالصورة التي هو عليها محل الدرس، فـ(ابن طفيل – ابن باجه- وأخيراً ابن رشد) يعترف الجابري بأنهم امتداد لفلاسفة لـ(الفارابي وابن سينا والغزالي).

ثم إنّ الجابري في تقسيمه للفلسفة (مشرقية/= ابن سينا بالأساس، مغربية/= ابن رشد) دعانا إلى عقد مقارنة أو لنسمِّها مقاربة منهجية لكل من فلسفة الشرق المتمثلة في المعلم الثالث ابن سينا، والفيلسوف العقلاني ابن رشد، وهي تستدعي التفريق بين ابن رشد وآفرويس اللاتيني! بالمرجعية الأكوينية[٣١]، وأيضاً ابن سينا الفيلسوف الإسلامي العظيم وليس ابن سينا الإسماعيلي، لما لذلك من أهمية في مقاربة وقراءة المنهجي النقدي.

شرع الجابري في التبشير بالعقيدة العقلية والنزعة الفلسفية لدى ابن رشد، ورأى فيها المنقذ الوحيد لتحقيق المصالحة بين الدين والعلم، وبلغة الفلاسفة بين العقلانية والأسطورة في أشكالها كافة «كان ابن رشد يعمل في كل ما كتب من أجل تحقيق هدف إستراتيجي واحد هو: إعادة بناء الفكر والثقافة في عصره، وذلك بإعادة تأصيل الأصول في كل مجال من مجالات الثقافة العربية الإسلامية: في العقيدة، والشريعة، والفلسفة، والطب، والعلم، واللغة، والسياسة[٣٢]».

قام الجابري بشن هجوم ضارٍ على الفلسفة المشرقية وفلسفة ابن سينا بالتحديد التي هي في نظره ليستْ بالفلسفة أكثر من كونها نزعات عرفانية وصوفية وكلامية، والنقد الذي وجّهه الفيلسوف ابن طفيل للفارابي وابن سينا وأخيراً الغزالي –والذي واصل ابن رشد ردّه عليه في كتابه (تهافت التهافت): «يتهم ابن طفيل فلسفة الفارابي وكتبه في المنطق والفلسفة بأنها كثيرة الشكوك، فإن ما وصل إلينا من كتبه فأكثرها في المنطق، وما ورد إلينا من كتبه في

في الثقافة العربية٤، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١م.

٣١ – نسبة القديس توما الأكويني الراهب الدومينيكاني (١٢٢٥ – ١٢٧٤م) من الذين ترجموا لابن رشد وتبنوا كثيراً من أفكاره ولكن عاد فقدم نقداً لاذعاً للرشديين منادياً بضرورة تفنيد مذاهبهم وآرائهم المشائية.

٣٢ – الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص ٩٢ – ٩٣.

الفلسفة فهي كثيرة الشكوك»[٣٣].

ومن نصوص الفارابي التي يتهمها ويراها ابن طفيل كثيرة الشكوك «أن الفارابي أثبت في كتابه (الملة الفاضلة) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها، وبقاء لا نهاية له، أي بقاءً أبدياً، ثم يصرِّح في كتابه (السياسة المدنية) بأنها منحلّة وسائرة إلى العدم، وأن البقاء يكون للنفوس الفاضلة»[٣٤].

التبشير بـ(لحظة) بن رشد:

يعلن الجابري تبنيه المطلق للرشدية ويقوم بشنِّ هجوم حاد على الفلسفة السينوية (نسبة إلى ابن سينا) وجذورها التاريخية. فمن وجهة نظره، أن تاريخ الفلسفة المشرقية يحمل وجهين؛ ظاهر وباطن، والظاهر هو تتبعهم للفلاسفة المشائيين وأولهم أرسطو، وهم بهذه الظاهرة يمثلون روح الفلسفة، والوجه الباطن هو تعلّقهم بالأفلاطونية لما توفّره لهم من أرضية تستوعب العرفان وتسمح ببث المعتقد الشيعي في أطوار هذه الفلسفة.

وهذان الوجهان يعتمد عليهما الجابري في الأساس على نقد المعلم الثالث ابن سينا، وفيهما يكيل الجابري ويسقط أزمة العقل العربي على ما يسميه وعياً قومياً مهزوماً، مشيراً بذلك إلى علاقة ابن سينا بالإسماعيلية. «إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي. تبنِّي الروح الرشدية يعني القطيعة مع السينوية (المشرقية) الغنوصية الظلامية»[٣٥].

أما عن الفلسفة المشرقية فهي المعبر عن الوعي القومي المهزوم وممثلة للثقافة الفارسية: «كانت «الفلسفة المشرقية «السينوية، أحد تجليات الوعي القومي الفارسي المهزوم، ولكنه الحي دوماً، المتطلِّع إلى استعادة نفسه باستمرار وبكبرياء»[٣٦].

والجابري يؤمن بوجود مؤامرة فارسية تطورت إلى حركة شعوبية يعميها الحقد على المسلمين السُنة «إن العمل على دمج الدين في الفلسفة والفلسفة يجب أن ننظر إليه كجزء من نضال عام سياسي اجتماعي ثقافي ضد الحصار السني للدولة»[٣٧].

ويصوب الجابري ملاحظات نقدية على فلسفة ابن سينا الروحانية الباطنية، متهماً إياه باللاعقلاني والمُهرمس ويرى أن فلسفته المشرقية هي السبب في الردة المعرفية في الفكر العربي الإسلامي: «لقد كرّس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهاً روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في ردة العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المتفتحة إلى لا عقلانية ظلامية قاتلة، وابن سينا امتداد للأيديولوجيا الثورية المهزومة، فالفلسفة المشرقية السينوية كانت امتداداً، على صعيد الفكر المجرد لأيديولوجيا ثورية فشلت في تحقيق نفسها فتحولت مع الشيخ الرئيس، الذي أعاد إنتاجها في وقت حقق فيه العلم والمنطق تقدماً كبيراً، إلى فلسفة قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة[٣٨].

٣٣ – محمد عاطف العراقي، الفلسفة الإسلامية، (من دون مكان وتاريخ نشر)، ص ١٢٢.
٣٤– المرجع نفسه.
٣٥– الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص ٥٨.
٣٦– المرجع نفسه، ص ٢١٤.
٣٧– المرجع نفسه، ص ٢٠٣.
٣٨– المرجع نفسه، ٢٢١.

كان هناك روحان ونظامان فكريان في تراثنا الثقافي: الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية أعم: الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب، وداخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال يرفعه الجابري لدرجة (القطيعة الأبيستيمولوجية) بين الاثنين، قطيعة تمس في آنٍ واحد المنهج والمفاهيم والإشكالية[٣٩].

لكن «المدرستين، الرشدية والسينوية تمثلان مظهرين أساسيين، ومتمايزين، من مظاهر العقلانية في الإسلام؛ بل يمكن اعتبارهما اتجاهين عقلانيين، ليسا فقط متمايزين، وليسا متناقضي الاتجاه؛ العقلانية الواقعية، والعقلانية الفارابية السينوية –صوفية باطنية لا عقلانية: «العقلانية الرشدية عقلانية واقعية، والعقلانية الفارابية السينوية عقلانية صوفية»[٤٠].

يتهم الجابري الفلسفة في المشرق بأنها استعملت العقل لإضفاء نوع من المعقولية على ما هو (لا عقلي)، على نزعتها الصوفية، ومن هنا اكتست طابع (الفلسفة الدينية) الهادفة إلى إنشاء (دين فلسفي)، أما فلسفة بن رشد فهي فلسفة مستقبلية[٤١].

الأنظمة المعرفية التي تحكم العقل العربي:

خرج علينا الجابري بثلاثة أنظمة معرفية لهذا التراث:

- النظام (العقل) البياني.
- النظام (العقل) العرفاني.
- النظام (العقل) البرهاني.

(البيان) في العقل العربي:

قسم العقل العربي، والعقل يعني (الفاعلية وليس العقل بنظام)، إلى ثلاثة أنظمة معرفية، يقصد الجابري ب(البيانيين) جميع المفكرين الذين أنتجتهم الحضارة العربية الإسلامية، والذين كانوا –أو ما يزالون – يصدرون في رؤاهم وطريقة تفكيرهم عن الحقل المعرفي الذي بلورته وكرسته العلوم العربية الإسلامية. إنها العلوم الاستدلالية الخالصة (النحو والفقه وأصوله والكلام والبلاغة)، وأقرب ما يمكننا مدك به سيدي القارئ، قول الجابري بأن الصيغة الفقهية في عصر التدوين، أنتجت البيانيين، والفقهاء والمتكلمين، وكل هؤلاء واقعون تحت سلطة اللفظ والمعنى، واللغة هنا مستمدة من عالم الأعرابي.

وقد كرس هذا التيار للفردية السالبة، واتصالاً بذلك تحكمت في العقل العربي صيغ أخرى هي الصيغة السلطانية، والتي تستند في مرجعيتها على المقولات الفارسية في نظم الحكم والدولة (الأدب الصغير، الأدب الكبير، كليلة ودمنة = ابن المقفع)، والمرتكزة في هديها على سلطة الفرد المستبد. وأيضاً ظهرت الفلسفة العربية في المشرق بخلاف ما هي عليه في المغرب، إنها التوفيقية في الصيغة اليونانية (أفلاطونية أرسطية)، والتي دخلت إلى فضاء العرب السياسي كمصطلح غير قابل للترجمة والتوظيف.

٣٩- المرجع نفسه، ص ٢٧٠.
٤٠- المرجع نفسه، ص ٣٠٩.
٤١- المرجع نفسه، ص ٣١١.

«الخطأ الذي وقع فيه البيانيون، فيما نعتقده، هو أنهم جعلوا من وسائل التنبيه التي يستعملها القرآن قواعد للاستدلال ومنطقاً للفكر، ولكن لا باتخاذ النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة، بل بقراءته بواسطة سلطة مرجعية أخرى هي عالم (الأعرابي)؛ عالمه الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية التي جعلوا منها مرجعاً حكماً، بدعوى أنها اللغة التي نزل بها القرآن»[٤٢]. ويعني الجابري بهذا أنه مع تسليمنا بصحة نزول القرآن بلغة العرب، لكن أيعني هذا أن يظل مضمونه سجين العالم الذي تحمله هذه اللغة معها، عالم الأعرابي، أم أنه بالعكس من ذلك نزل بلغة العرب ليتجاوزوا جاهليتهم إلى عالم آخر؟.

(العرفان) في العقل العربي:

يجد الجابري في ابن عربي (٥٦٠- ٦٣٨هـ) أهم شخصية تمثل النظام العرفاني، وابن عربي يقول بأن الله جعل في كل شيء من مخلوقاته ظاهراً وباطناً، وأن ما نسميهم بأصحاب الإشارات معفون من التقيد بحدود اللغة (اللفظ والمعنى)؛ إذ إن فهم القرآن الحق هو فهم بالقلب. المؤمن ينبغي أن يضع نفسه في منزلة الرسول ليسمع مثله القرآن في قلبه، كما يسمع الرسول من جبريل؛ فموقف العرفانيين هذا خطير جداً. إذ إن ذلك يجعل فهم الصحابة أقل من فهم العارف الصوفي أو الشيعي.

أمَّا القياس العرفاني فيصفه الجابري بأنه القياس بدون جامع، وبدون حد أوسط، وبدون رقابة عقلية[٤٣]. والعرفانيون متصوفة وشيعة وإسماعيلية يجمعهم القول بأن (العقل حجاب)، لأنه في نظرهم يمنع عنهم الاتحاد بالله، أو على الأقل يحجب الإنسان -كما يقولون- عن معرفة الله معرفة حقيقية يقينية[٤٤]. فجعل الشيعة مكانة الولاية أفضل من النبوة مصداقاً لعدم ترابط بنية القياس العرفاني وتناسقها؛ فالولي عند المتصوّفة، والإمام عند الشيعة لهما السلطة الدينية الكاملة التي لا تنافسها أية سلطة أخرى بخصوص مصداقية المعرفة.

والجابري يحدد ملامح مشروع العقل العرفاني فهو «جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر أن المعرفة الحقيقية بالله وأمور الدين هي تلك التي تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك، مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة، فالعرفان يقوم على تجنيد الإرادة بديلاً عن العقل»[٤٥].

وتحتل إشكالية الظاهر/الباطن فيه مكانة مماثلة للفظ/المعنى في العقل البياني. وهكذا أصبح الزوج: الظاهر/الباطن أداة رئيسة بتأويل الخطاب القرآني. لكن تدخل العامل السياسي في عقلية التأويل هذه لعب دوراً مهماً خصوصاً عند الشيعة والمتصوّفة.

ويعتقد أهل العرفان أن معرفتهم أفضل من المعرفة البيانية والبرهانية، إذ إن طريق العرفان هو طريق الأصفياء، خصوصاً الأولياء والأئمة. لا يتردد الجابري في إصدار نقده اللاذع للموقف العرفاني المشار إليه سابقاً. فهو في نظره

٤٢- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص ٢٤٨.
٤٣- المرجع نفسه، ص ٣١٥.
٤٤- المرجع نفسه.
٤٥- المرجع نفسه، ص ٢٥٣.

هروب من عالم الواقع إلى عالم (العقل المستقيل) الذي يلجأ إليه العارف كلما اشتدت وطأة الواقع على الفرد الذي لا يعرف كيف يتجاوز فرديته ويجعل من قضيته الشخصية قضية جماعية وإن لزم الأمر قضية إنسانية[٤٦].

إن النظام العرفاني يلغي الاستبصار بالعقل، كما أن الموقف العرفاني هو موقف سحري يلغي العالم ليجعل من (أنا) العارف الحقيقة الوحيدة. فالنظرية العرفانية ذات رؤية سحرية في الصميم. إنها تخلق كل شيء يريده العارف من لا شيء، أو هكذا أراد الجابري القول.

(البرهان) في العقل العربي

جاء ابن رشد في الأندلس لكي يدفع بالمشروع الحزمي (نسبة إلى ان حزم؛ أحمد بن علي بن سعيد) إلى الأمام؛ وتتمثل مساهمة صاحب كتاب (تهافت التهافت) في أنه أصبح شديد الالتزام بنظام السببية؛ وهو القائل بأنّ مَنْ رفع الأسباب فقد رفع العلم. أثّر التوجّه الحزمي الرشدي البرهاني (العقلاني) تأثيراً عميقاً على كل من الشاطبي وابن خلدون خصوصاً. فالشاطبي يمثل قمة الفكر العربي الإسلامي في ميدان الفكر الأصولي، أو علم الشريعة، أما ابن خلدون فقد بلغ بمقدمته أوج الفكر البرهاني في الفكر التاريخي والاجتماعي والسياسي.

لكن حركة الفكر البرهاني لم يكتب لها الاستمرار بعد ابن رشد والشاطبي وابن خلدون، بيد أن النقلة التي بشّر بها الشاطبي في ميدان علم الشريعة، مثلها مثل النقلة التي بشّر بها ابن رشد في ميدان الحكمة ظلت من دون مستقبل، تماماً مثل النقلة التي بشّر بها ابن خلدون في ميدان ثالث بقي ينظر إليه داخل الثقافة العربية الإسلامية على أنه يقع خارج شجرة العلوم النقلية منها والعقلية[٤٧].

كما أن بن رشد رجل وعى أعمق الوعي ما آلت إليه الثقافة العربية الإسلامية من جمود وتراجع، وآلى على نفسه إصلاح هذا الخلل وتصحيح الخطأ، عبر ممارسة نوع من إعادة تأصيل الأصول، عبر مؤلفاته ذات الطابع الموسوعي، ففي سبيل تصحيح عقائد الشريعة كتب كتبه الثلاثة: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، وتهافت التهافت.

العقل السياسي العربي:

في هذا الكتاب وظّف الجابري مفهوم «اللاشعور السياسي» كما هو عند ريجيس دوبريه[٤٨]، فالظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس، آراؤهم وطموحاتهم، ولا ما يؤسس هذا الوعي نفسه من علاقات اجتماعية ومصالح طبقية، بل إنما تجد دوافعها فيما يطلق عليه (اللاشعور السياسي)، الذي هو عبارة عن بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطاً لا يقاوم. ويسعى الجابري من استخدام هذا المفهوم -ولا نقول توظيف نتائجه بل هو هنا يختار أدوات المنهج وليس المنهج كتطبيق- إلى أن يبرز أن عقلنا السياسي عشائري

٤٦- المرجع نفسه، ص ٢٥٩.

٤٧- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص٢٦٦- ٢٦٨.

٤٨- ريجيس دوبريه مثقف وكاتب فرنسي مرموق، ومناضل شيوعي، التحق بتشي جيفارا لتنظيم الثورة في أمريكا اللاتينية.

وديني في سلوكه السياسي، ولكنه يقول «اللاشعور المؤسس للعقل السياسي العربي يجب ألا ننظر إليه فقط على أنه (الديني) و(العشائري) اللذان يوجهان من خلف الفعل السياسي، بل لا بد من النظر إليه أيضاً على أنه السياسي الذي يوجه من خلف التمذهب الديني والتعصب القبلي»[٤٩].

بسبب من مرجعيته القومية، فإن الجابري يعمم قاعدة جمعية العقل الثقافي العربي، فمخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء، برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وامرئ القيس وعمرو بن كلثوم وغيرهم.

احتلت قضية الدولة عند الجابري المحل الأعظم، وذلك ليس غريباً على رجل انخرط في العمل السياسي الوطني ببلده المغرب منذ خمسينيات القرن الماضي، حين كان يافعاً، وبعد أن استقام عوده النضالي، وسّع دائرة همومه السياسية، حاملاً الهم العربي سقفاً أعلى من قطريته، فقرر التفرغ لمشاغله الفكرية.

أراد الجابري أن يحلل العقل السياسي العربي وفق ثلاثياته الشهيرة، وهي القبيلة: (وهو الدور الذي تلعبه القرابة أو بعبارة ابن خلدون (العصبية)، ونعبر عنه اليوم بـ(العشائرية)، أي طريقة الحكم التي تعتمد على ذي القربى، أياً كانت، يحدث هذا في العصبيات القبلية والحزبية والأيديولوجية»[٥٠]، حيث يكون الانتماء إلى المدينة، الجهة، أو الطائفة والحزب، هو وحده الذي يتعين به (الأنا) و(الآخر) في ميدان الحكم والسياسة. ومحدد آخر الغنيمة: وهو الدور الذي يلعبه العامل الاقتصادي، ولعبه في تاريخنا تحت مسميات (الخراج) و(الريع)، ويقصد به أنه محدد يؤثر في المسار السياسي للعقل العربي، هو ليس فقط طريقة جمع هذا الخراج بل كيفية التصرف فيه، والذي يجعل من (العطايا) منتجة للعقلية (الريعية). المحدد الثالث هو العقيدة: ويقصد العقيدة على ما هي عليه من سيادة للاعتقاد، وغياب للعقلانية، وهو هنا يرمي للتمذهب به (التدين بما هو حالة)، ومثاله الصراع الذي دار بين الصحابة والمسلمين من بعدهم، وكيف ارتبط بنوع معين من التدين.

يقترح الجابري بدائل لهذه المحددات:

- تحويل (القبيلة) إلى مجتمع لا قبلي، مجتمع تسود فيه القوانين، أي نجلس على أرضية من السياسة المدنية، التي تمثلها: النقابات والأحزاب والهيئات، ومنظمات المجتمع المدني، وأن نضع حداً فاصلاً بين الحاكم وامتثال المحكوم له وفق صيغة الطاعة العمياء، بمعنى آخر يقصد الديمقراطية.
- تحويل (الغنيمة) إلى اقتصاد (ضريبة): إقرار نوع من الاقتصاد الإنتاجي، وصولاً إلى سوق عربية مشتركة كفيلة بإرساء الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة.
- تحويل (العقيدة) إلى مجرد رأي، بعيداً عن التمذهب الأعمى والطائفية

٤٩- محمد عابد الجابري، العقل السياسي: محدداته وتجلياته، مرع سابق، ص ١٤.

٥٠- المرجع نفسه، ص ٤٨.

المقيتة المتعصبة، وهي دعوة لحرية المغايرة والاختلاف، والتحرر من سلطة الجماعة المنغلقة، ويشير الجابري إلى بناء عقل اجتهادي نقدي.

العقل الأخلاقي العربي:

«العدل أساس الملك»، ولكن العدل بأي معنى؟، والملك؛ مُلك من؟.. هذه التساؤلات طرحها الجابري على موضوعه في العقل الأخلاقي العربي، الصادر ٢٠٠١م، لقد بان للراحل أن هذه العبارة تنتمي إلى الموروث الفارسي، والجابري عرف بحفرياته العميقة في التراث، وتقسيمه الموضوعي لمصادر تكوين العقل العربي، وفي كتابه آنف الذكر بحث في (سوق القيم) العربية الإسلامية، وعبارة (سوق) يدلل بها على تعدد المصادر وتنوع البضائع (=المعارف) داخل حقل الثقافة العربية، فهل تباع في السوق بضاعة واحدة؟.

فخمسة هي الموروثات التي تحكم العقل الأخلاقي العربي، وأثرت فيه حتى يومنا هذا، يحددها الجابري بـ: الموروث العربي الخالص: ويتمثل في ما جمع من أشعار العرب وأخبارهم وحروبهم. الموروث الإسلامي (الخالص): نظام يستند على المرجعية الإسلامية، وعلاقته مع العقل العربي في مستوى التساكن و(الاحتواء المتبادل). الموروث الفارسي: ثقافة أجنبية ورثها الإسلام، أخذاً منها أشياء مهملاً أخرى، حسب حاجته، وجاء بواسطة الكتب التي ترجمت ترجمة نصية أو بتصرف، إضافة إلى نقول وأخبار وعهود وعادات وآداب.. إلخ. الموروث اليوناني: ثقافة أجنبية كالفارسية وينقسم إلى قسمين: ما ينتمي إلى العصر الهيلينستي (اليوناني-الروماني)، وما ينتمي إلى العصر الهيليني الإغريقي الخالص. الموروث الصوفي: ذو أصل أجنبي ومن طبيعته أنه لا يعترف بكونه أجنبياً، بل يدعي أنه (الباطن) و(الحقيقة)، المُحايثين لكل دين[٥١].

إن هذه الموروثات لم تكن تتعايش وفق صيغ سلمية بطبيعتها، فنظام القيم يبني نفسه على حساب الآخر، فالجابري يلفت انتباهنا إلى أن علاقة التنافس بل والصراع بين هذه القيم، تجلت في الفعل السياسي العربي، ودخلت إلينا عبر آلية الترجمة، وغلفت منهجها بالأدب. فقيم الطاعة التي اكتسبها العقل السياسي، هي القيمة المركزية التي وسمت علاقة الرعية بالسلطان، ومن يتصفح مراجعنا في الآداب السلطانية، لن يواجه صعوبة تذكر في معرفة تسيد طاعة السلطان لنظام القيم.

يردنا الجابري لقراءة (كليلة ودمنة)[٥٢]، والتي قام بترجمتها ابن المقفع، قائلاً إن مراده كان تسريب القيم الكسروية داخل السلطة العباسية، والتي تعلي من قيمة الطاعة المطلقة للحاكم، بواسطة إقامة العدل، والمقصود به هنا (إنزال الناس منازلهم)، إنها الطبقية التي قامت عليها الدولة الفارسية، التي تجعل السلطان بمثابة الآلهة، فهو ظل الله في الأرض، ورجال الدين يقومون بتسهيل مهمته عبر ترويج (ألوهيته) للجماعة المسماة عامة الناس.

٥١- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص ٢٧.

٥٢ - مجموعة قصص ذات طابع يرتبط بالحكمة والأخلاق يرجح أنها تعود لأصول هندية مكتوب بالسنسكريتية وهي قصة الفيلسوف بيدبا، حيث تروي قصة عن ملك هندي يدعى دبشليم طلب من حكيمه أن يؤلف له خلاصة الحكمة بأسلوب مسلٍ.

تدشين تفسير جديد للقرآن:

بعد أن فرغ محمد عابد الجابري من رباعيته في نقد العقل العربي، شعر بالنشوة لإنجازه عملاً كتب له الانتشار، ونال حظه من الاندماج في قلب الذاكرة العربية المعاصرة، فعل ذلك عبر نقد لخصائص التكوين في عقلنا العربي، محدداً روافد داخلته وأخرى خرجت منه لتلتئم بالأولى، كاتحاد ينتج فعلاً حضارياً، شاء الجابري أن ينتقد هذا الاتحاد ويسميه بثنائية المعقول الديني (أهل السنة ومعاونيهم من الفقهاء والأدباء والشعراء والمثقفين؛ وهؤلاء يبدون اعترافهم بالحق العقلي في نقض الكذب المنطقي)، واللامعقول العقلي (جملة التيارات التي رأت في الكشف آلية لتفسير الحالة الدينية، وفي التأويل سلاحاً فعالاً لبرمجة العالم وفق ما يشتهون؛ إنهم هنا جماعة الباطن، أعضاء القبيلة الروحية، شراح المتن بواسطة اللاسند، هؤلاء جمعوا أمرهم على بناء نظرية للكون والميعاد.. فعلوا ذلك بإرادتهم ولتمرير أجندتهم الخاصة).

عبر ثلاثيته (فهم القرآن: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول القسم الأول مارس ٢٠٠٨، القسم الثاني أكتوبر من السنة نفسها، القسم الثالث مارس ٢٠٠٩)، أراد الجابري اتصالاً لمشروعه في نقد العقل، وذلك بالدخول إلى النص التأسيسي الذي تتكسر عنده كل الاختلافات، بله، وتنتج به كل الإشكالات. فالنص القرآني ظل نصاً عربياً بامتياز، وتنبه له الجابري أنه يجب عليه بعد نقد العقل في تكوينه ودراسة بنيته، ثم التحرك في المبحث الأخلاقي، وهو تدبير النفس، الذي يلي تدبير المدينة كما هو في الفلسفة اليونانية، أن يدلف للقضية الأساسية، والتي طالما حاول التملص منها، فبعد نقده للبيان في العقل العربي، ووسمه بالتخلف الحضاري (اللغة من عالم الأعرابي)، توقف في ثلاثيته القرآنية أن ثمة إشكالاً في ترتيب آيات المصحف.

كما أنه وقبل الدخول لمحاورة أو لنقل محورة النص التفسيري، (دفع الجابري بعدد كبير من كتب التفسير) أعاد ربط النص بمجاله الحضاري، بل وبمضمونه التفسير الأيديولوجي (قرآن مكي/ قرآن مدني) – تفسير سني – تفسير شيعي. أقول أنه اتفق عندي أن محاولته تفسير القرآن اصطدمت بصخرة المقدس رغم عدم اشتباكه معه أو تحاشيه الدائم الدخول في صراع مع عامة المسلمين (والمسلمين هنا هم السنة، أما الشيعة فقد أشبعهم الراحل نقداً) فالرجل في كثير من قوله ردد ما قيل قبله، وإن كانت فرادته تتجلى في محاولة إثباته عبثاً ما ألتصق بالترتيب لآي القرآن.

وظني أنه وبسبب من بنيته الفكرية المرتبطة بالدرس والدارسين، أراد الجابري أن يقدم النص القرآني للأجيال الجديدة، علماً منه بتهيبهم البحث في معاني القرآن، ولذلك استخدم الأقواس في تفسيره ما بين يدي الآيات الكريمة، كان هذا دافعه، ثم حديثه الذي يقر فيه بعدم أمية النبي (ص)، وأن الأمية هنا لا تعني عدم المقدرة على القراءة والكتاب، بل الأميون الجماعة الذين لا يحكمهم (الكتاب)، فاليهود يسمون غيرهم بـ(الأمم) ليتميزوا عنهم، وهنا فالنبي (ص)

يقرأ ويكتب، لأنه ليس من الإعجاز الحديث عن عدم معرفة الرسول بالقراءة والكتابة، وفي ظني أنه يريد أن يُقر العقلانية كمنهج يطبقه على مدروسه كما يفعل بامتياز.

في ربطه التفسير بأسباب النزول، عمل كبير وجهد يُصعب علينا الخوض هكذا دون تريث أو تدبر، بل نرى التثبت من مقروئنا للكتاب (الثلاثية القرآنية)، ومن ثم الدخول في حوار مع النص بإزالة الملتبسات التي لحقت به، جراء التهم المرفوعة في وجه مؤلفه، وصلت حد التكفير، وليس صحيحاً تراجع الجابري عن موقفه من قراءة جديدة للقرآن، بل وبسبب من طبيعته غير المصادمة، تروى الراحل ليصل بدرسه للنهاية التي يرضاها. ويمكننا باطمئنان القول إن الجابري اقترب عمله من تدشين تفسير جديد للقرآن الكريم.

خلاصات وآفاق:

لخص الجابري مسيرة العقل العربي في ثلاثة أنظمة معرفية، والعقل الموصوف (عربي) ينتمي إليها، وهذه الأنظمة (البيان - العرفان - البرهان)، وركزنا هنا على بيان موقفه من الثنائية التي وصم بها مسيرة العقل الفلسفي عند العرب، بين مدرستين (مشرقية ومغربية)، فانحاز للرشدية، ورأى في الفيلسوف العربي ابن رشد، رائد العقلانية وذلك واضح في كثرة الشروح التي تناولها الجابري بالعرض والشرح والتحليل، فقد شغلت فلسفة ابن رشد واستغرقت مجلدات من فضاء المشروع الفلسفي والثقافي للجابري، فقام بالإشراف على نشر رؤية جديدة لأعمال ابن رشد الأصيلة مع مداخل ومقدمات تحليلية وشروح وذلك في ما بين العام ١٩٩٧- ١٩٩٨ م، ثم توالت شروحه والتي تبنت الرؤية الرشدية ومنها (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. تهافت التهافت. كتاب الكليات في الطب. الضروري في السياس : مختصر سياسة أفلاطون. ابن رشد سيرة وفكر١٩٩٨م. المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد ١٩٩٥م). لكن ما الذي يجعل من ابن رشد الممثل الوحيد للعقلانية العربية؟، ما الذي فعله ابن رشد ليستحق كل هذا الاهتمام من الجابري؟، ألأنه فقط أعاد تعريفنا بأرسطو بشكل ناجح ومنطقي؟ أم يا ترى يتعلق الأمر فقط بالانحياز الجغرافي لمفكرنا؟.

كما أن الإجابة عن السؤال في سبب جعل ابن رشد يحتل بنية النص عند محمد عابد الجابري، وينوجد وإن لم يصرح بذلك بصورة مباشرة، يعود إلى أن ابن رشد فيلسوف (مسلم/سني) -والقوسان للرد على الاتهام الموجه ضد الفلسفة بمرجعية إسلامية/ شيعية، رغم أننا لو ناقشنا فرضية ابن الصلاح الذي حرم الفلسفة، ودرسنا أسباب الهجوم الذي قام به الإمام الغزالي ضد الفلسفة المشرقية، لعلمنا أن للأمر وجهاً آخر، فالغزالي حدد عدوه منذ أن تولى التدريس بالمدرسة النظامية، بأنهم (الباطنية)، وهذا يعني أن الغزالي

رفض تشييع الفلسفة، (أي ربط العلم بالمرجعية الباطنية) ذات المنطق الثنائي، بين ظاهر وباطن، ومطلع وحد، إنه هنا لم يكفر الفلسفة كعلم (فهو ذاته استخدم المنطق) بل كفر الفلاسفة المشارقة! وغالبهم ينتمون للتيار الشيعي الثوري، والفلسفة المشرقية تتمثل في إنتاج الفارابي، وابن سينا.

وهنا فالرد كان موجهاً في الأساس ضدهما، ونعرف الفلسفة المشرقية التي انغمست في الباطنية وصارت ملازمة لها مما دفع بالفارابي ذي الميول الشيعية أن ينفق جهداً كبيراً في سبيل تكريس نظرية الدولة الفاضلة، رغم مرجعيتها اليونانية إلا أنه عمد إلى ربطها بتراث المهدي المنتظر. ومن يقرأ كتب الفارابي لن يجهد كثيراً في اكتشاف الثيمة الثورية في بنائه للنصوص.

جعل الفارابي من تراث الشيعة (المنتصرة) منهجاً لفلسفته، ذلك لأنه عاش في كنف دولة شيعية يحكمها سيف الدولة الحمداني، دولة حققت للشيعة انتصاراً طالما حلموا به، على العكس من الشيخ الرئيس ابن سينا الذي عمد إلى تشييع نصوصه وفلسفته تعبيراً عن الأقلية الشيعية (المضطهدة) ذات الوعي المهزوم. إن الفارابي كان مثلاً للفلسفة الشيعية المنتصرة بحذر، وابن سينا شرع في الدفاع عن أقلية ثورية تسعى لانتزاع الحكم بواسطة تأويل النصوص.

لقد عبر الجابري بشكل واضح عن أن بنية الفلسفة السينوية هي تعبير عن وعي مهزوم، والشعوبية الفارسية استطاعت أن تجعل من تفلسف ابن سينا محاولة لبناء باطنية تدفع بالثورية الإسلامية المضادة لأهل السنة (أو ما عرف بالشيعة الإسماعيلية) والتي بقيت تحمل في ثنايا أيديولوجيتها تناقضاً صارخاً بين الشكل الثوري (من حيث هي أيديولوجيا الطبقات الفقيرة والمحرومة) وبين المضمون الباطني (المُؤَسْطَر) المتخلف والذي يعود إلى المانوية (دين ماني بن فتك).

صحيح أن للأسطورة منطقها الخاص، كما يكتب الجابري، بوصفها شكلاً من أشكال التعبير ونمطاً من أنماط التصور له منطقه الخاص. غير أن ما يقلقه هو هذا التوظيف العرفاني للأساطير، كما تمثَّل في الأيديولوجيا الشيعية؛ التوظيف الذي بلغ ذروته في التأويلات الباطنية للفكر الشيعي التي وجدت تعبيرها الحيَّ في فلسفة ابن سينا الشعوبية، مستنتجا ما يلي: "ابن سينا هو المدشِّن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط. عمل ابن سينا على تكريس لاعقلانية صميمة في الفكر العربي الإسلامي تحت غطاء عقلانية موهومة، وكانت الفلسفة المشرقية السينوية، في آنٍ واحد، تعبيراً عن وعي قومي مهزوم ووعي أيديولوجي مقلوب؛ فهي إحدى تجلِّيات الوعي القومي الفارسي المهزوم، لكنّ الحي دوماً، المتطلِّع إلى استعادة نفسه باستمرار وبكبرياء. ولذلك كان هدفه هو إنشاء فلسفة مشرقية ذات خصوصية قومية فارسية، يجب أن ننظر إلى العمل على دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين كجزء من نضال عام -سياسي اجتماعي ثقافي- ضد الحصار السني، قام به أبناء الشعوب المضطهَدة قومياً وطبقياً"[٥٣].

٥٣- الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص ١٩٣.

وعبر هذا نستطيع أن نفهم الدوافع القومية-الأيديولوجية في فلسفة ابن سينا؛ وكذلك لماذا كانت الإسماعيلية -كرافد أساسي في تكوينية ابن سينا- أيديولوجيا الطبقات والقوميات المضطهَدة في عرفانية ابن سينا في كتابه (بنية العقل العربي). يعرف الجابري العرفان أنه «جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر أن المعرفة الحقيقية بالله وأمور الدين هي تلك التي تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك، مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة، فالعرفان يقوم على تجنيد الإرادة بديلاً عن العقل»[٥٤]. فالعرفاني يتخلق من الأسطورة الهرمسية، وينادي بالكشف والرؤيا والحلم والتأويل، ثم يمارس أبسط أنواع التفكير وأدنى درجاته، ويكرِّس باستمرار الهروب إلى عالم العقل المستقيل، بالإضافة إلى أنه يساهم في تكريس نظرة سحرية للعالم من خلال العرفان، كظاهرة وكنظرية.

يركز الجابري مواصفات الغنوصي في الآتي أن العرفاني يهرب باستمرار إلى عالم الميثولوجيا المفلسفة، العرفان، كموقف وكنظرية، تكريسٌ للنظرة السحرية للعالم، أولاً وأخيراً؛ فهو تكريس أيضاً للبنية العامة للثقافات القديمة التي يشكّل فيها الفكر السحري، وليس العلم، الفاعل الأساسي -هذا حسب معلوماتنا الراهنة. وهل يمكن تحقيق نهضة بالسحر؟، وأن الكشف العرفاني ليس شيئاً فوق العقل، كما يدعي العرفانيون، بل هو أدنى درجات الفعالية العقلية؛ وليس شيئاً خارقاً للعادة، فهو ليس منحة من طرف قوة عليا، بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقَبة، فعل المخيِّلة التي تغذِّيها، لا المعطيات الذهنية الموضوعية الحسيّة، ولا المعطيات العقلية الرياضية، بل معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع والتكيُّف معه، والعمل على السيطرة عليه مادية أو عقلية أو كليهما معاً، فيلجأ إلى عالم خيالي خاص به، ينتقي عناصره من الدين والأساطير والمعارف الشائعة.

وفي بحث الجابري عن اللامعقول في ثنايا العقل العربي وبالذات العقل الذي شيده ابن سينا يرى أن العقل المشرقي المعتمد على فلسفة ابن سينا يجد تعبيره في نظام العرفان. ثم يتمايز توصيف هذا العرفان إلى نوعين من العرفان: العرفان كنظرية «يطغى فيه التفسير والتأويل ومحاولة تشييد نظرية دينية فلسفية تشرح تطوّر الخليقة من المبدأ إلى المعاد»، والعرفان كظاهرة فردي ونفسي وعملي، يتلخص في رفض العالم ونشدان الاتصال بالإله والدخول معه في نوع الوحدة.

لقد قطع الجابري بأن العقل المشرقي بسبب من تأثره بالباطنية السينوية والغرائبية الفارابية، مارس تشويهاً في تعريب أرسطو، فالفرق كبير بين الأفلاطونية والأرسطية، ولكن الفارابي وبدافع من باطنيته، كتب مؤلفه (التوفيق بين آراء الحكيمين) كأقوى ما يقوم مثالاً عن شطط الربط بين منهجين مختلفين روحاً ومضموناً، لقد أراد الفارابي أن يجمع بين مدرستين هما امتداد طبيعي لبعضهما بعضا، فأفلاطون كان مثالياً (يشبهه هيجل لحد كبير)، وأرسطو كان مادياً (يشبهه كانط وباشلار).

٥٤ - الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق.



دورية - علمية - ثقافية - مُحْكَمةَ - تصدر عن مركز التنوير المعرفي



العدد الأول - فبراير ٢٠٠٦م



دورية - علمية - ثقافية - محكمة - تصدر عن مركز التنوير المعرفي



العدد الثاني - سبتمبر ٢٠٠٦م

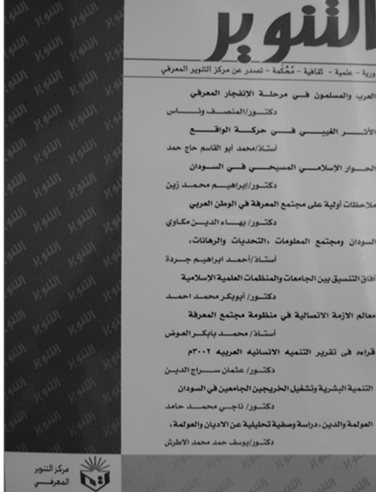


دورية - علمية - ثقافية - مُحْكَمةَ - تصدر عن مركز التنوير المعرفي



العدد الثالث - أبريل ٢٠٠٧م

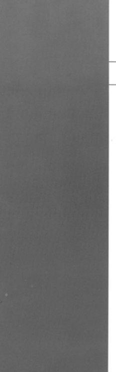




دورية - علمية - ثقافية - مُحْكَمة - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

مركز التنوير المعرفي

العدد الرابع - ديسمبر ٢٠٠٧م





دورية - علمية - ثقافية - مُحْكَمةَ - تصدر عن مركز التنوير المعرفي



العدد الخامس - أبريل ٢٠٠٨م



دورية - علمية - ثقافية - مُحْكَمةَ - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

العدد السادس أبريل ٢٠٠٩م





دورية - علمية - ثقافية - مُحْكَمةَ - تصدر عن مركز التنوير المعرفي



العدد الثامن ديسمبر ٢٠٠٩م





دورية - علمية - ثقافية - مُحْكَمةَ - تصدر عن مركز التنوير المعرفي

العدد السابع أغسطس ٢٠٠٩م

أثر الهوية على السياسة الخارجية التركية في الفترة ١٩٢٣ ـ ٢٠٠٤م

الباحثة: أسماء سيد أحمد
إشراف: د.محمد عثمان أبو ساق
جامعة الخرطوم

تناقش هذه الرسالة منحى من مناحي الهوية يتعلق بأثرها على الدولة لا سيما في صناعة السياسة الخارجية. تنبع أهمية الرسالة من أنها تناقش هذه القضية في دولة تتنازعها تيارات داخلية متصارعة حول الهوية التي تشكلت في دولة تركيا، من نافذة تاريخها الإسلامي كحاضن للخلافة الإسلامية على مدى أكثر من ستة قرون، وكذلك من نافذة الإلغاء المفاجئ للخلافة ولأثرها في الربع الأول من القرن العشرين، وكذلك من نافذة التشكيل الديموغرافي الذي يتكون من قوميات متنوعة.

وقد ذكرت الباحثة أن الإشكالية التي تعالجها تتلخص في الكيفية التي أثرت بها هوية تركيا المتنازعة بين العلمانية والإسلام على سياستها الخارجية، مبينة أن بعض التيارات الاجتماعية والسياسية الداخلية -لا سيما الحركة الإسلامية- كانت تدفع نحو توثيق صلات تركيا بالعالم العربي والإسلامي، مع الاحتفاظ بعلاقات مع أوروبا، بينما سعت تيارات أخرى لقطع كل ما يصل تركيا بأصلها الإسلامي وتاريخها الطويل في ذلك.

تقع الرسالة في ثلاثة فصول إضافة إلى مقدمة وخاتمة وقائمة مراجع ووصلات وخرط توضيحية لموقع تركيا الجغرافي.

ناقش الفصل الأول الذي جاء بعنوان (الهوية والسياسة الخارجية في تركيا)، تاريخ الهوية الإسلامية لتركيا، باعتبار تركيا الدولة الوحيدة التي استطاعت أن تؤسّس أطول الدول عمراً بعد الإمبراطورية الرومانية. وعليه تعتبر هوية تركيا الأوروبية والآسيوية المسلمة والمسيحية أو الغربية والشرقية ضمن الأسس التي تبنى عليها السياسة الخارجية لتركيا.

ناقش الفصل أيضاً أهداف السياسة الخارجية التركية والتي من أهمها الحصول على عضوية الاتحاد الأوروبي. وقد ظل هذا السعي متصلاً منذ إعلان الجمهورية في العام ١٩٢٣م حيث اختارت الجمهورية بقوة التوجه الكامل نحو الغرب، وغيّرت لأجل ذلك الدساتير والقوانين والسياسات الداخلية حتى تتكيَّف مع الغرب وتحقِّق الاندماج الكامل معه.

أما عن المؤثرات على السياسة الخارجية التركية فإنها تتأثر قطعاً بتعدُّد الأصول العرقية لشعبها بين عرب وأكراد وأغاريق وأرمن، علماً بأن ٩٠٪ من الشعب التركي يتحدث اللغة التركية، وتتحدث بقية القوميات العربية والإغريقية والأرمينية.

ناقش الفصل الثاني الذي جاء بعنوان (سياسات تركيا الخارجية نحو العالم الإسلامي) كيف سعت النُّخَب العلمانية والعسكرية إلى فكِّ كل ارتباط لتركيا مع

العالم الإسلامي. كما تعرَّض هذا الفصل إلى بؤر تؤثِّر على هذا الأمر لا سيما مشكلة قبرص، حروب الخليج الأولى والثانية والثالثة، والقضية الفلسطينية، وقضية المياه. وقد شهدت العلاقة مع العالم الإسلامي حركة مدٍّ وجزْر لا سيما في العلاقة مع إسرائيل، وكذلك العلاقة مع إيران.

أما الفصل الثالث (سياسات تركيا تجاه الغرب) فهو فصل فيه تحليل عميق عن تقاطعات سياسات تركيا الخارجية بعد الحرب الأولى، وعلاقة تركيا بالاتحاد الأوروبي وكذلك اليونان والولايات المتحدة.

خاتمة الرسالة بينت التحول الكبير والمفاجئ لتركيا من دولة رفضت إعطاء اليهود وطناً -أيام الدولة العثمانية- إلى أول دولة تبارك قيام دولة إسرائيل ١٩٤٨م، علماً بأن التيار الإسلامي الشعبي التركي هو الأكثر اعتدالاً مقارنة بالتيارات في المنطقة، وكيف أن مخاوف أوروبا من انضمام تركيا إليها مرده الكثافة السكانية العالية التي تتمتع بها.

ختمت الرسالة بأن تركيا هي النموذج الأكثر وضوحاً في العالم للدولة الحائرة بين هوية شعبها الإسلامية وتاريخها العريق في قيادته، وبين توجهات نخبها العلمانية الحاكمة.

الرسالة مشفوعة بقوائم المراجع العربية والإنجليزية، وهي تشتمل على مصادر أولية وثانوية ومزودة كذلك بخارطتين توضيحيتين لموقع تركيا الجغرافي.

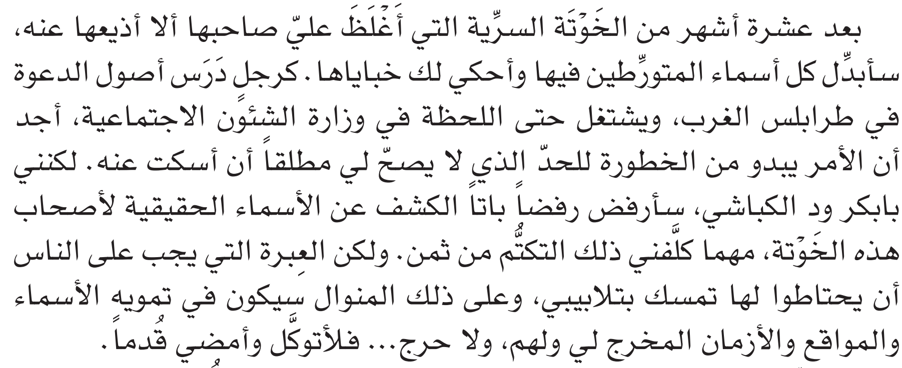
حَلحلة اللَّواحق من رأس القناديل



إبراهيم إسحق إبـــراهـيــم

قـــاص وكـــاتـــب – الـرئيس السـابق لاتـحـاد الـكـتـاب الـســودانـيــيــن

وقد قُرعتْ في أم عمرو لك العصا
قديماً كما كانت لذِي الحلم تُقرع
(نصيِّب بن رَبَاح المَرواني)



بعد عشرة أشهر من الخَوْتَة السرِّية التي أَغْلَظَ عليّ صاحبها ألا أذيعها عنه، سأبدِّل كل أسماء المتورِّطين فيها وأحكي لك خباياها. كرجل دَرَس أصول الدعوة في طرابلس الغرب، ويشتغل حتى اللحظة في وزارة الشئون الاجتماعية، أجد أن الأمر يبدو من الخطورة للحدّ الذي لا يصحّ لي مطلقاً أن أسكت عنه. لكنني بابكر ود الكباشي، سأرفض رفضاً باتاً الكشف عن الأسماء الحقيقية لأصحاب هذه الخَوْتة، مهما كلَّفني ذلك التكتُّم من ثمن. ولكن العِبرة التي يجب على الناس أن يحتاطوا لها تمسك بتلابيبي، وعلى ذلك المنوال سيكون في تمويه الأسماء والمواقع والأزمان المخرج لي ولهم، ولا حرج... فلأتوكَّل وأمضي قُدماً.

فلنسمِّه طيفور سالم. قابلته لأول مرة في دورة تدريبية للدُّعاة والعاملين في الشئون الاجتماعية بالاشتراك مع الأطباء في مدينة بورتسودان. ولا بدّ أن الذي جذبني إليه هو ميله الدائم للابتسام في وجوه الناس؛ أن تلقى أخاك بوجه طلق. مصطلحات الدعوة التي تلقَّيناها انطبعت في أفئدتنا فلا نستطيع نرى الناس إلا من خلالها. ولن أكذب على نفسي أو عليك يا أستاذ؛ فقد أزعجتني للغاية يومئذ أفكارُه التحررية، ذلك لأنه يعترف بالزواج العُرفي، لكونه موجوداً في حياتنا، وليس لأنه شرعي أو غير شرعي. ثم أدركت أنه يتخذ ذلك الموقف لأنّ الذي يهمه من الأمر هو مصير الأطفال الذين كم وكم منهم انتهوا في مساقط الزِّبالات. فلما أدركتُ من سجلِّه الشخصي أنه تخرَّج من رومانيا على أيام الستار الحديدي لم أتعجب. على الداعية والعامل في هذه المجالات الاجتماعية أن يوسّع من آفاق معرفته ودرايته بما يحصل في هذا العالم. ثم كانت المفاجأة الأخرى هي أنه يعمل في مؤسسة طبية تابعة لإحدى المنظمات الطوعية بتندلتي السلاطين. ياه!، ما أصغر هذا العالم، ولكن ما أوسعه أيضاً؛ أن نأتي للمؤتمر من مدينة واحدة، ثم لم نكن قد تقابلنا قبل ذلك قَطّ. قلت في نفسي: (يا بابكر لعل هذه فاتحة خير). وانتهزت الفرصة فأعطيته رقم هاتفي وأخذت رقمه.

بحركة إلهامية، كنتُ المتصل أولاً، في ما لا يزيد عن أسبوعين من عودتنا. عرفتُ أنه غشيَ ود مدني في طريقه للخرطوم، أبوه وأمه بحمد الله يتمتعان بصحة جيدة، ولا يزالان يتحكمان على الحوش الكبير للأسرة هناك. وقد بدا لي من حديثنا أنهم ممهولون. الذي يحفزني للقائه أعرفه، فأنا نشأتُ وتعلَّمتُ سلفياً، وهو نشأ في بيت للمتصوِّفة، وتشرَّبَ بالماركسية، والآن أظنه يتبضّع بمقالات أقرب إلى الليبرالية. قلت لنفسي: (فما يضيرك يا بابكر لو حاولت؟، فلعلك تؤثر فيه إيجابياً).

ترحابه بي تصاعد من المفاجأة إلى الحماس الشديد. طلب مني في غضون أربعة أيام أن آخذ مكارم بنت عبد القادر التي لا يعرف عنها شيئاً، مع أطفالنا، ونزورهم في حي الكرانك حيث أسرته. وكذلك كان. زرناهم يوم الجمعة عند الخامسة والنصف بعد العصر. من حلة الواحية ركبنا الأتوس الخنفسانة الخاصة بنا إلى حي الكرانك. سبحانه مبدِّل الأزمنة، فها هم الكباشيون في تندلتي السلاطين يعيشون على إيقاع العصر في المدائن، أما طيفور فتحت تصرفه الدائم عربة لاندروفر ديفندر ستيشن واغُن مجهزة بالكامل لتجوُّلات طبيب قد يحتاج للتفتيش الميداني في أية ساعة على الضواحي والبلدات القريبة من تندلتي، أو مرافقة القوافل الدورية العاملة في المعمور السلطاني الشاسع على امتدادات أصقاعه الأربعة. داخل سور بيته الحكومي الكبير (الممنوح حالياً للتعاون مع المنظمات الطوعية) تربض عربته في مدرجها، وهناك طوابير الشجيرات وأصايص الزهور الممتدة بين البوابة العريضة والشاليه التي بُنِيَت هناك على الطراز الأوروبي قابعة في الخلف. وكأننا في الريف الإنجليزي الذي رأيته فقط في القنوات الفضائية.

واستضافونا على نجيلة رويانة ومنعشة. كل من في الشاليه حضر. أم مبارك التكرورية دادة الأولاد وطباخة البيت المشرفة على كل شيء، والروحاء بنت السحانين، وأولادها الخمسة، كالنجوم حول والديهم. بقدر ما شعرتُ بسعادتي في أسرتي، أجدني عند ذلك مفعماً بالحمد لأن لهذا الأخ أيضاً مثلي كل مقومات السعادة، ويا بؤساً له إن لم يحمد ويمتن.

يعلم العليم المطّلع على الأفئدة أنني ما كنت لأغلغل فيها النظر، لكنها محوطة بثوبها المربعات الفاره، انطبعت في ذاكرتي لذلك الاستقبال: هيفاء، لفَّاء، حوراء، شحيحة السُّمرة، حلوة المتبسَّم، متناغمة الحديث، ومفتقرة تماماً لأدنى مأخذ إلى التكلُّف. أما أولادها الخمسة فما شاء الله؛ يتجايلون من حولها كالتوابع من الشمس.

انفرد النسوة ثلاثتهن وأطفالهن على جانب من الطاولة المتطاولة، وبقينا هو وأنا في الجانب القَصِيّ نتحدث في تجارِب حياتنا، لنكتشف خيوط الصدف والتدبير التي جاءت بنا إلى هذا التلاقي. الشَّاهِي باللبن والكيك والماء البارد، ثم استأذنّا وغادرّنا قبل آذان المغرب. ينطح في تجاويف رأسي كيف لي ومكارم وأولادنا أن نجهّز لاستقبالهم لدينا في شعبية حلة الواحية، وهو الهم الذي مهما اجتهدنا لإنجازه لم يتحقّق قَطّ حتى انجلت كل الخَوّتة وراحت.

خلال الشهر الذي يتلو جرّبتُ الاتصال على هاتفه ست مرات، وفي كل مره ترهبني رطانات الخواجية السفعاء المكلّفة بتخفيف إحباطات المتصلين بمعاذير «لا يمكن الوصول إليه» ونحو ذلك. وفي الشهر الثاني وجدتُ رسالةً منه على هاتفي. نعم أعرف بالطبع الركن الجنوبي الغربي من منتزة النقعة. صلّيتُ المغرب بمسجد الفكي سليمان، وتجاذبتُ أطراف الحديث مع صديقي الإمام، ثم عند الثامنة والنصف أوقفتُ خنفسانتي بجوار عربته الديفندر بالطرف الغربي

من سور المنتزه ودلفتُ أبحث عنه حيث يتوصف في رسالته.

تبادلنا ترحابا وحديثاً رائقاً وقفشات، لكنني بقيت متحفّزاً للمفاجأة، فالرجل يبدو مهموماً. ومع ذلك فأنا دَوري الأبدي هو أن يقودني صاحب الحاجة إلى حاجته. قال:

ـ يا شيخ بابكر؟.

ـ الله يحفظك ويسدِّد خطاك.

ـ في أوروبا السعادة عندهم راحة البال، أنا عايزك تختصر ليّ، السعادة عندنا شنو؟

كأنما قنطار من المسئولية وضع على أكتافي. أفكِّر، لكنني يجدر بي ألا أتردَّد، فالانطباع بأن لدينا قناعاتنا الراسخة يجب أن يتوازن ويعلو في ذهن طيفور. قلت له:

ـ السعادة عندنا يا طيفور يا خُوْي هو كَوْنُو توقُّعاتك يوم ما تسبق الشيء المتاح ليك.

جرّ نفَساً طويلاً ونَظَرَني في وجهي:

ـ ما ريَّحْتَنِي يا شيخ بابكر، وين مشت راحة البال؟

ـ ما بتدوم، وإنت عارف الأحوال.

ـ نعم، لكن الشُّفْنَاهُم، سعادتهم هي كيف يُشبعو رغباتهم، وما يوجّعو روسينهم بأي شيء قُبّال ما يحصل.

ـ لا لا، عندنا... اليقين بأن راحة البال ووجع الراس كلهم مكتوبين ليك، أحسن ترضى بالاتنين سوا، دا مرّة... ودا مرّة.

ـ وإرادتي وين يا شيخ بابكر؟.

ـ إرادتك مطلوقة؛ تساير المسموح بيهو، وتبعد عن الممنوع عليك، وترضى.

سَكَتْنَا مليَّاً. هز رأسه في وجهي. استقرَّت عيناه في عينَيّ، ثم سالت دمعتان فلم يمسحهما حتى تنقَّطَتا على الطاولة. قلبي يضرب مثل مَرْذَبَّة الحدَّادين ولا أرضى أن أتخلَّع أمامه فيفقد ثقته فيّ. أُصبِّر نفسي وأصبر له. قال:

ـ رضيت، وحأوازن بين راحة البال ووجع الرأس؛ بين المسموح لي بيهو، وبين الممنوع عليّ.

مَدَدْتُ كفِّي فوضعته فوق كفه. ذلك أقصى ما يستطيع الرجل أن يفعله لأخٍ يعاني. قلت له:

ـ في شنو يا طيفور؟

ـ ما بقدر بَوَرِّيك يا شيخ بابكر، لكن خلي ثقتك في حسن التصرف العندي، وبسألك عن كشف سرِّي دا يوم القيامة... إذا ما أدّيتك الإذن.

نهض فنهضتُ وخرجنا حتى توادعنا عند سيارتينا. ويا للصعوبة؛ فقد تكرَّر الأمر ذاته، «لا يمكن الوصول إلى هذا المشترك في الوقت الحالي... جرّب في وقت آخر»، والإنجليزية الماسخة من تلك السفعاء كأنها تريدني أن أيأس، ولكن هيهات. في آخر الشهر الثالث ظهرَت نفس الرسالة، للتلاقي في نفس المكان،

على نفس الميعاد، الشيء الوحيد الذي تغيّر هو أنني بالنزول من حلة الجوامعة في الشرق، صليتُ المغرب بالمسجد العتيق في السنام من تندلتي السلطنة، ثم نزلتُ بمنحدرات السوق غرباً إلى منتزه البقعة.

كان جالساً هناك في رجائي. التحيات والسؤالات والقفشات. وأنا أُصبِّر نفسي: (الله يطوِّلك يا روح). بعد ذلك اكتست ملامحه بالجدية.. سألني:

ـ سمِعْتَ بي ناس اسمهم المَغَايْلَة يا شيخ؟

ـ أيوه.

ـ مش هناك في الصحراء الكبرى!، سمعت بيهم هنا؟

ـ لا أبداً.

ـ ديل أُسَر موزَّعة في شمال كردفان، فيهم دم الفيزان والقرعان والبربر، بشتغلو بالتجارة.

ـ ومالك ومالهم؟

ـ الرّوحا دي بتَّهُم لَزَم.

قابَلَها في الأبيض في ١٩٩٩م. خرِّيجات التمريض العالي من الخرطوم وزَّعوهن على مستشفيات المدن الكبيرة القريبة من ديارهن. يومذاك كان قد تخصَّص في رومانيا وعاد. أرسل للوالد والوالدة فحضرا في الأبيض، وسافر معهما إلى مدينتها. وتم العرس وشهر العسل. لم يخطر بذهن طيفور الحداثي مطلقاً الوقوف بينها وبين عملها الإنساني النبيل كما يظل يفكر. لهذا فمن أول عام كانت هناك مديرة المنزل الطبّاخة المشرفة على كل شيء. وهي كالمُهرة الجامحة لا تكلّ من العمل. وهي حامل بالبكر سالم الذي سَمَّيْنَاه على جده، ما تأجَّزَتْ إلا في الأسبوعين الأخيرين. جاءتها أمها فنفَّسَتْهَا ونحن في الأبيض، وبنهاية إجازة الوضوع أخذت معها الدادة ونزلت للعمل.

أنوثتها عالية يا شيخ بابكر... فرغم الرضاعة، في شهرها الثاني عشر حملت بولدنا باسل الذي سَمَّيْتُه على شقيقها. الآن يتأَمَّر في الغرفة التجارية بمدينة ربك، وسأعود إليه. بعد ذلك تعاقدنا هنا في تندلتي؛ أنا مع المنظَّمات، وهي مع مستشفى الحوادث الخليجي الذي بالظاهر الشمالي من مطار تندلتي. وأصبحتُ أتجوّل مع الأطباء بلا حدود من الأسبوع إلى الأسبوعين. في العام الثالث لحضورنا في تندلتي وَضَعَتْ ابنها ماهر، وهي التي سَمَّته. كنتُ في لندن. وكما ترى يا شيخ بابكر فالحياة بالنسبة لي كانت بهيجة للغاية، وأنا أتنعم في راحة البال.

في المستشفى الخليجي كانت أكثر السِّسْتَرَات شعبيةً على الإطلاق. تسمعهم: (يا جماعة واحد منكم شاف الرّوحا؟). والأطباء يندهونها بحماس: (استدعوا بسرعة الأخت الروح). وإحدى زميلاتها تقول لها: (تعالي بالله يا ريحانتنا). وفي العام الخامس لنا في تندلتي رُزِقْنَا بالصبي الرابع، فأصرَّت على أن تسمَّيه: ماهل، ورضيتُ براحة البال الذي أنا فيه. وأظن أن رئيس المستشفى نفسه هو الذي أشرف على الحفل الخاص بنوط الجدارة لمناسبة ربع القرن على إنشاء

المشفى المدعوم الرائع، وكرّمها مع المتميزين من كوادرهم.
كنتُ هناك أجلس في الصف الأمامي وقُدَّامي عربة الطفل الخامس الذي تَرَكَتْنِي أُسَمِّيه الباقر، على ذكرى أخي الذي استُشهد في إحدى معارك الدفاع على الحدود وهو لم يتخرج بعد من كلية الهندسة. ناداها مدير المستشفى على المايكرفون: (إلى «أم القناديل الخمسة» ما شاء الله، إلى رياحين المشفى، السِّسْتَر الديناميكة الروحاء بنت كسار آل السحانين، نوط الجدارة من الطبقة الأولى). وعُدْنَا إلى دارنا في راحة للبال عظيمة يا شيخ بابكر.
يا شيخ؟، بعد عودتي من مؤتمر بورتسودان كنتُ أجلس على النجيلة في كرسي الخيزران السريري، والقناديل الخمسة أمامي يلعبون بالعمائر المكعبات، وفي تلك اللحظة ضربتني أولى الإصابات بما تسمِّيه أنت وجع الرأس. أقول لأعماقي أعوذ بالله أعوذ بالله من الظَّنّ!، الظَّنّ يخرب البيوت!. أحدهما أفتح مني ومنها، والآخر مُشبّع بالسمرة. وتذكرتُ الخبر الذي يقول: (لعَلَّه ضَرَبَه عِرقٌ قديم). لكن الظن يظلّ ينطح في رأسي، وراحة البال طارت. عندما طلبتُ مِنكَ وأهلك زيارتنا يا شيخ بابكر طمحتُ في أن استمدّ منك ومن أسرتك دعماً يُلهيني، فإذا بك وبنت عمّتك لم يضرب فيكما عِرقٌ قديم، أيكون في أهلي أو في أهلها شيء من هذي الملامح والسحنات؟. ثم كانَت قاصمة الظهر يا شيخ بابكر أن ذلك الأخصائي الأسمر اسمه ماهل!، وذلك الأخصائي المتعاقد من الشام اسمه ماهر!.
بعد أربعة أيام من زيارتكم لنا جاءتني مكالمة من صديقي الصَّدوق لعشر سنوات في أقسام الطب برومانيا. أخيراً وجد عرضاً رفيعاً في معامل الطب الجنائي بالخرطوم، وقد تقرَّر لديّ بأنني لن أنَام جيداً حتى أجد الحل. لم أخبرها ولا الدادة أم مبارك بميعاد طيراني إلى الخرطوم، لكنني اتّخذتُ كل التدابير اللازمة. غَشَشْتُهم الخمسة بأنني أُجْري لهم فحصاً دورياً فسحبتُ عينة دم من كل منهم، وكتبت الأسماء أولاً بالأول على كل علبة. وضعت صديقي أمام تحرُّزه الوظيفي وأمام صداقتنا. أقسمتُ له على كتاب الله أن شخصاً في هذه الدنيا لن يعرف اسم الفحِّيص الذي قام بهذا الاختبار، وأنني لن أضرّ بالنتيجة أحداً، لكنني لن أرتاح نفسياً على الإطلاق حتى أطّلع على ما تقول البصمة الجينية عن كل منا الستة.
فذلك هو الذي أرهقني يا شيخ بابكر حتى أبكاني يوم تلاقينا آخراً. الفأس وقع في الرأس. لم أخبرها مطلقاً بأي شيء. ذلك الخاطر استحضر في بالي حقيقتين ملزمتين؛ أنا أعرف أنكم تقرأون في الحكم الشرعي: الولد للفراش وللعاهر الحجر. وأنا لا اعتراض لي على ذلك. لكنني قرأت في الأنثروبولوجيا الإفريقية عُرْفاً قديماً يُسمى «عانة الخال». البنت كانت تجرّب ويجرِّبها الخُطّاب حتى تحبل. فإذا وضعت فهي تَنسب المولود إلى خالها وتدفع به إليه، الخال يعينها في إجراءات زواجها وهي تعينه بالمولود.
يا شيخ بابكر، ليغفر الله لي ولك. ذهبتُ إلى مدينة ربك وقابلتُ أخاها

باسل. انفردنا، وضعته أمام الأمر الواقع. أنا مستعدّ للذهاب إلى السجن جرّاء ما اقترفَت يداي من تحايل على المعمل الجنائي. ولكنني سأستعمل كل ما لديّ من مال لأشتري بالصور والوثائق نشر فضيحة لبنت المَغَايْلَة هذه في كل جرائد الفضائح باللغة العربية، وربما باللغة الإنجليزية والفرنسية، وأدخلها في الشبكة العنكبوتية. فإن قَبِلَ باسل بالبديل فأنا أُعطيه الولدين ماهل وماهر «عانة خال»، لكن تحت غطاء الشريعة، فهما يحملان اسمي، وسأُنفق عليهما ما استطعت، وسوف يَرِثَان مني بإذن الله. ولكنني مفارقٌ لأمِّهما بالحُسنى، ولا أريد لهما أو لإخوتهما أن يُبتلوا بسُمعة الأم المستجيبة لكل هلا...

أما هي فسوف أُسلّمها لأبيها في كردفان، وسيبقى معها ولدي الباقر حتى تتزوَّج، فإذا تزوجَت ذهبتُ وأخذته. ويا شيخ بابكر، فالأمور تعود إلى نصابها. أنت تدري وأنا أدري وكثيرون يعلمون، فلا داعي للكذب. لعل الله جازانا في هذه الدنيا على ما اقترفَت أيادينا، وكم وكم تركنا في رومانيا ذرّيتنا من «عانات الخال». وربما آن لنا الأوان أن نودِّع كل تلك الراحات والأوجاع. سأعود مع سالم وباسل إلى ودمدني، وهناك بنت عم لي تطلَّقَت من ابن خالها ولم تلد، وهي تروقُ في عيني بشدة.

هكذا يا أستاذ وارب طيفور سالم الباب، ولم يترك لي غير شريحة صغيرة بيني وبينه، قلتُ له:

ـ أبغض الحلال عند الله الطلاق.

ـ البديل يا شيخ بابكر أني أتلاعن معاها.

ـ لا... لا... نعوذ بالله.

ـ شوف يا شيخ بابكر، الدنيا دي ماشه لقدام وما بترجع. النسوان الكلبات يخلَّن بالن. زمان كان التأكيد مُتوفّر للأم البايولوجية، وحسي صار كمان التأكيد مُتوفر للأب البايولوجي، وما عندنا قولاً في الشريعة غير المسموح بيهو والممنوع علينا.

فكان ذلك آخر عهدي بالطبيب الذي سَمَّيْتُه لك، يا أستاذ، طيفور سالم. وكما قلتُ لك فقد احترتُ بين لازمتين؛ فإما أن أكتم كل الموضوع حتى لا أقع في محظور كشف السر الذي يأتمنني إياه ذلك الطبيب، وإما أن أتحايل وأبدّل الأسماء والأماكن فأحفرُ لعبرة الواقعة نفقاً تطلع منه إلى إفادة خلق الله بسانحة للاعتبار. وقد اخترت اللازِمة الأخيرة، وليغفر الله لي وله ولهم... آمين.

دعوة للباحثين
للمشاركة في العدد القادم من مجلة التنوير

محـــــاور الاســـــتكتاب

تحديات الدولة العربية والإسلامية الراهنة

١. مشكلات وتداعيات التدخل والوجود الأجنبي في البلدان الإسلامية.

٢. تحديات العلم والتكنولوجيا والمعرفة.

٣. العولمة وتحديات التنمية .

٤. تحديات مفهوم سيادة الدولة وضرورات الأمن القومي.

٥. التدخل الأجنبي والمنظمات الدولية بين الحظر القانوني والواقع الدولي .



